

VOLUME IV L'IDEOLOGIA CRISTIANA

INTRODUZIONE

La parola «ideologia» non gode di una buona stampa. Oggi, soprattutto, è diventata una parola sospetta, specie in riferimento alla politica. *Nec nominetur in vobis*. Per molti la parola «ideologia» richiama una realtà ormai superata o in via di superamento. Anche chi non ci crede, lo spera, come si spera il superamento di un pericolo o di una sciagura, che pure si scorge inevitabile, o evitabile in termini assai problematici. Intanto bisogna tacerne, per illudersi o illudere, per non creare delle psicosi o dei turbamenti. Se è giocoforza. parlarne, bisogna avere almeno il pudore

- ci vien chiesto in sordina - di chiamare la cosa con un altro nome. Si dice : per non equivocare. In effetti la parola « ideologia» è senz'altro equivoca. Ma forse la ragione più sincera, per tacerne, è che non si ha il coraggio di parlarne: per prudenza o per viltà; per una malintesa saggezza o per ragione di metodo; per la reale difficoltà del soggetto, o per paura delle complicazioni che ne possono derivare.

Tutti motivi da non sottovalutare, da tenere anzi ben presenti. Nondimeno ci decidiamo a parlarne, anche a costo di venir giudicati negativamente: fatto quasi inevitabile oggi; quando, a qualsiasi proposito, non si è conformisti o più elusivamente «conformisti-anticonformisti». Oggi infatti la verità è l'opinione prevalente, a cui ci si conforma più supinamente, nella misura che ci fa apparire anticonformisti.

Ci proponiamo infatti di parlare *dell'ideologia e di parlarne* in bene, nonostante i mali e i pericoli che tale parola richiama, e che per nulla ignoriamo.

Storicamente, la parola «ideologia» è sempre stata accompagnata da aspetti negativi. Così in filosofia, in sociologia, in politica, e persino in sede lessicale.

Nella storia della filosofia, l'ideologia suona come assenza di realismo e di storicità; in sociologia, come una categoria reazionaria e conservatrice, come un'apologetica del potere, a cui si contrappone attualmente la categoria dell'utopia, per la sua spinta dinamica (si crede) e rinnovatrice.

In politica poi, l'ideologia ha assunto il significato di un apriorismo e di un dogmatismo intollerante e intrattabile (a prescindere da certi suoi riflessi pratici liberticidi) di dominio comune.

Persino in sede lessicale c'è da domandarsi che cosa ci stia a fare la parola «ideologia» ridotta nominalisticamente al suo puro senso etimologico di parola che richiama un qualsiasi atteggiamento mentale o un insieme di idee come dato di fatto spoglio di ogni giudizio di valore. Così il sostantivo e il rispettivo aggettivo diventano fungibili al di fuori di qualsivoglia compromissione o significanza «ideologica».

Ciò premesso, il disprezzo e gli attacchi all'ideologia ricorrenti nella storia della cultura non stupiscono. Gli illuministi che prepararono la Rivoluzione Francese furono degli «ideologi», e come tali si ebbero il disprezzo di Napoleone, spregiudicato giacobino. Marx da parte sua rifiutò categoricamente qualsiasi ideologia, contrapponendovi il «socialismo scientifico» (ma quale «teoria e prassi» è più «ideologica» di quella marxista?). La stessa *Octogesima Adveniens* di Paolo VI, sul piano della pura analisi storica, non presenta che ideologie più o meno negative, dando quasi l'impressione che la parola «ideologia» non possa significare altro, restandone irrimediabilmente compromessa.

Dal punto di vista storico, dottrinale e politico, il rifiuto dell'ideologia parrebbe quindi pienamente giustificato. Essa ha segnato e continua a segnare una via di pensiero e d'azione negativa. Bisogna dunque battere un'altra strada. Quale?.

Questo è il problema: quale altra strada percorrere. Chi, per un maldestro manicheismo antiideologico professa il rifiuto radicale dell'ideologia senza distinguere, tra ideologia buona e cattiva, escludendo persino l'ipotesi dell'ideologia buona, è in dovere di indicare un'altra strada da percorrere, altrettanto valida, efficace, dinamica.

Posta in questi termini, la questione cessa di rimanere un litigio verbale, per diventare un grossissimo problema teorico-pratico: *il problema dell'ideologia*, precisamente, come *concreto problema politico-sociale a portata universale*. Di fronte ad esso, il litigio verbale sulla parola «ideologia» diventa meschino e ridicolo.

L'ideologia oggi è legata a una complessa realtà storica politico-sociale, e fa corpo con essa. È il tentativo di soluzione teorico-

2

pratico di tale problema. Può essere in concreto un tentativo sbagliato. Ma è il solo tentativo che l'affronti, collocandosi su un piano risolutivo di fondo.

Nell'ipotesi che l'attuale problema storico politico-sociale, in prima e in ultima istanza, non sia semplicemente di natura filosofica, o morale, o giuridica, o tecnologica, ma di natura «ideologica», è ovvio che anche noi cattolici dobbiamo affrontarlo per via ideologica.

In detta ipotesi l'ideologia non è più riducibile a un'etichetta verbale o a un termine astratto, facilmente surrogabile da una «voce» meno compromessa e più «pulita», o con un anodino eufemismo, secondo i dettami della vecchia retorica. L'ideologia oggi in concreto non è più una sterile evasione cerebrale, né si riduce ad una categoria sociologica e culturale più o meno strumentalizzata o strumentalizzabile. Ma viene a

coincidere con la realtà storica stessa, implicandone, in bene o in male, una progettazione e una mobilitazione di fronte alla quale la «politica delle cose» appare un gioco da bambini e le remore moralistiche lasciano indifferenti, quando non si pieghino all'equivoco.

Il rifiuto della parola «ideologia», quindi, nasconde un pericolo non lieve. Si pensa di rifiutare una parola, ma in realtà si elude il problema che vi si nasconde. Si rischia di ripudiare quell'aspetto «ideologico» della realtà storica politico-sociale, che oggi ne è l'aspetto cruciale e decisivo. Il rischio è troppo grave e troppo gravido di conseguenze negative, precisamente dal punto di vista cristiano.

Prima dunque di rifiutare la parola «ideologia», bisogna pensare a non rifiutare la realtà «ideologica» che essa richiama e il problema «ideologico» che questa impone. Se la parola serve a fissare l'attenzione su tale realtà e problema, la parola «ideologia» rimane buona, e assolve degnamente la sua più elementare funzione lessicografica e gnoseologica, a dispetto della sua impopolarità e al di là del suo significato equivoco.

Forsecché oggi le parole «democrazia», «giustizia»; «libertà», «pace», e con esse un'alta percentuale dei termini più vitali e impegnativi, sono meno compromessi ed equivoci della parola «ideologia»? Eppure nessuno li contesta. Quel che è peggio, tutti ne fanno uso (a cominciare dai cattolici) a volte senza nemmeno le indispensabili precisazioni. Perché dunque contestare la parola «ideologia», col solo risultato di eliderne il problema da parte di

3

chi ne è maggiormente interessato o perché ne subisce la minaccia e il maleficio, o perché ne porta la tremenda responsabilità positiva?

Non siamo nominalisti, né fautori della filosofia del linguaggio oggi di moda, ma siamo ben consci della forza delle parole, non per le parole in se stesse quasi possedessero una virtù magica: ma

è la loro funzione, che è quella di evocare un pensiero e un valore, imponendolo quasi automaticamente alla coscienza e all'azione.

Chi riesce ad imporre il proprio pensiero al linguaggio, riesce ad imporre la propria anima ad una cultura. E a sua volta, una cultura che imponga il proprio linguaggio, è una cultura in fase di assimilazione e di conquista, magari senza colpo ferire. Alla parola «cultura» sostituiamo la parola «ideologia»: e l'assimilazione di determinati linguaggi «ideologici» può darci la spiegazione e la misura di certe *capitolazioni* altrettanto paradossali quanto di per se impensabili.

Se ciò è vero per qualsiasi parola che entri nel gioco di una particolare cultura, o «ideologia», o religione, lo è ancor più per le parole «cultura», «ideologia», «religione», prese in se stesse, in quanto richiamano la centrale generatrice della forza e

della precisa funzione del linguaggio, come portatore di un specifico contenuto culturale, ideologico e religioso.

Poniamo pure l'accento sul contenuto «ideologico» e la sua centrale generatrice, poiché questo è il nostro attuale interesse: ma senza dimenticare che le tre centrali generatrici sono solidali, e che una quarta centrale generatrice di questa «carica» del linguaggio non esiste, o diventa illusoria. La stessa fede cristiana, che pure ai suoi inizi ha assimilato almeno in parte un linguaggio già esistente e non di rado «compromesso» - imponendogli però il suo «senso» -, storicamente è ricorsa alla mediazione della religione e della cultura per trasmettere il pensiero cristiano attraverso un linguaggio cristiano religioso e culturale, come oggi dovrebbe ricorrere a un linguaggio «ideologico» cristiano, per trasmettere il pensiero cristiano anche nello specifico e irriducibile settore «ideologico».

Si tratta, infatti, cristianamente, di tre settori o aspetti fondamentali della realtà storica: l'aspetto religioso, culturale, e ideologico. Tre aspetti interferenti, ma irriducibili fra loro. E tutti e tre da alimentarsi dalla fede cristiana, che li trascende, e che dunque non può identificarsi né sostituirsi a nessuno dei tre, tanto meno al settore ideologico.

4

Quest'ultimo, in quanto distinto dalla religione e dalla cultura, ha investito la realtà storica in tempi abbastanza recenti, ponendo un problema nuovo, e in termini (possiamo aggiungere) del tutto nuovi. Ma è accaduto un fatto strano: mentre il problema è stato colto e accaparrato in campo anticristiano, dobbiamo ammettere che in campo cristiano non è stato colto nella sua novità e specificità, e tanto meno ce ne siamo investiti. Prova ne sia il rifiuto non solo della parola «ideologia», ma dello stesso problema ideologico (da affrontarsi ovviamente, dai cristiani, in senso cristiano), che da oltre un secolo travaglia l'umanità, non esclusi i cattolici.

La questione del rifiuto della parola, di fronte al rifiuto della cosa impallidisce e naufraga nel bizantinismo. Ciò che conta, non è la parola «ideologia», ma la realtà a cui la parola ci pone di fronte. Ed è la tremenda realtà storica politico-sociale di oggi: la nuova realtà storica, diventata «ideologica», col relativo problema «ideologico». Esso è rimasto monopolio dello schieramento acristiano e anticristiano. È stato calato nella realtà con ideologie vive e operanti. Esse hanno caricato il linguaggio di nuovi sensi, e mobilitato l'azione di conseguenza. Tanto, che la contaminazione acristiana e anticristiana, attraverso la mediazione delle ideologie e rispettive prassi, è penetrata con estrema facilità nello schieramento cattolico e persino nel santuario della Fede.

L'ideologia è una forza. È senza dubbio la forza operativa storica più temibile, o più auspicabile. Essa infatti si sovrappone e può imporsi alla stessa terrificante energia nucleare, e al non meno problematico sviluppo tecnologico.

Ma è una forza adoperata male. Perché dunque non adoperarla bene? E per impegnarsi a usarla bene, perché non compromettervisi, cominciando a chiamarla col suo vero nome, appunto per non

eliderla o anche semplicemente eluderla a favore del male? Non è cambiandole nome, o tacendo la parola «ideologia», che la si elimina come forza operativa del male e se ne eliminano più facilmente le insidie.

Tolta la parola, si rischia di eluderne ancora una volta il problema. Il quale tuttavia rimane, poiché resta la realtà, restano le ideologie come coscienza collettiva animatrice della prassi e come prassi. Restano le ideologie «negative», mentre l'ideologia «positiva» che dovrebbe essere quella «cristiana», si elimina da sé, professando la propria impossibilità di esistere, e rifiutando persino di chiamarsi col proprio nome.

5

Tutto ciò rappresenta un nonsenso e tradisce un disorientamento e un profondo disagio, che è necessario superare. La realtà storica politico-sociale è giunta a un punto cruciale, a una svolta decisiva, che oggi la impone ai cattolici non più solo come un problema di «Dottrina sociale cristiana», ma anche come *problema ideologico cristiano*, nel senso più preciso e impegnativo della parola.

Questa è la ragione per cui parliamo dell'ideologia *cristiana* in termini chiari ed espliciti, senza timore di chiamarla col proprio nome, anche se (teniamolo ben presente fin d'ora) l'aggettivo «cristiana» combinato con la parola «ideologia» perde il suo significato religioso e confessionale, riducendosi a semplice qualifica ideologica.

I

SENSO DI IDEOLOGIA

1- La parola.

Parlare di ideologia cristiana, significa innanzitutto comprometersi con la parola «ideologia», e dunque coi sensi di essa. Quale senso ha questa parola? Quale senso le diamo? Quale senso le compete, nello specifico contesto di una «ideologia cristiana»?

Non soltanto non intendiamo eludere queste domande, ma ce le poniamo di proposito, per onestà e chiarezza, e anche per necessità. Si tratta di intenderci su un dato tema. E se l'intesa a suo riguardo non è ovvia, è ovvio che bisogna precisarla.

È il caso, senza dubbio, dell'ideologia. Non soltanto è una parola poco simpatica, compromessa e compromettente. Ma è anche una parola ambigua, a senso multiplo, cangiante, talora carico di passione, di sentimenti e risentimenti, nonostante l'apparente astrattismo e la cerebralità del termine.

Non è quindi facile intendersi sull'ideologia, nemmeno come parola. Per questo insieme di cose, sembrerebbe giustificato il suo abbandono e la sua condanna.

Ma è un espediente inutile, e in definitiva controproducente. Gli addebiti che si fanno alla parola, in realtà spettano alla cosa, o più esattamente alle cose da essa significate o richiamate. E queste rimangono, coi loro grossi e impellenti problemi.

Le parole, compresa la parola «ideologia», sono destinate innanzitutto ad esprimere un'idea. Questa è la loro funzione primordiale e primaria. Ma il guaio si è che, troppo spesso, una sola parola esprime un mondo d'idee, pur prescindendo dalle sfumature personali di chi le adopera.

2- I sensi.

Proprio per questo, un feticista della chiarezza puramente verbale potrebbe avanzare l'ipotesi di una chiarificazione universale del pensiero e del linguaggio, in base a questo principio: *ad ogni idea, una parola: e ad ogni parola, un'idea*. Con la conseguente necessità di inventare una parola nuova per ogni idea

9

nuova, e di abbandonare una parola vecchia, quando muore o si abbandona o si rifiuta l'idea vecchia.

Tale proposta, che per una semplicistica filosofia del linguaggio potrebbe apparire la soluzione migliore, in realtà è la morte della parola e del pensiero, portando con sé la morte della cultura e della storia.

Nessun linguaggio può sostenere, strutturalmente e funzionalmente, un numero illimitato di vocaboli. E nessun pensatore può pensare del nuovo, senza usare parole vecchie e dar significati nuovi a parole vecchie. Questa, per il linguaggio, è ad un tempo una sana e realistica filosofia e fisiologia. Gli abusi, che possono sfociare nella patologia, vanno contenuti e corretti. Ma la malattia non si guarisce uccidendo la vita.

È dunque un fatto normale che anche la parola «ideologia» soggiaccia alle vicende del linguaggio umano e porti con sé dei sensi diversi. Segno che è una parola viva e che non è destinata a morire, perché ha avuto e continua ad avere la capacità di assumere sensi nuovi e inediti: forse anche, tra i molti, quello di «ideologia cristiana».

Si tratta quindi di intenderci su tali sensi, magari nell'intento di arrivare al «senso nuovo e diverso» che c'interessa; ed arrivarci non già arbitrariamente, ma realisticamente.

3- Cinque sensi di ideologia.

Se una parola cambia senso o comunque lo modifica, a volte anche profondamente, è da supporre che ciò avvenga non già per capriccio, ma perché qualcosa è cambiato non soltanto nel cervello dei pensatori, ma (forse) anche nel contesto della realtà vitale umana storica. Potrebbe verificarsi anche il processo inverso: la realtà storica è cambiata, appunto perché, in certi cervelli, qualcosa è cambiato.

Ci sono infatti delle idee, che non soltanto «riproducono» la realtà e la storia, ma le «producono». L'ideologia (che come insinua la stessa parola non è soltanto un'idea ma un sistema di idee, e forse più), potrebbe essere una di queste.

Il coglierne i sensi, quindi, può avere non soltanto un interesse chiarificatore, ma può condurci a quel *sensu di ideologia* che la pone in grado di «produrre» la realtà e la storia.

Sarà quello il senso di ideologia che c'interessa. La questione puramente filologica o erudita non c'interessa gran che. O meglio. c'interessa solo per raggiungere quel senso. Tra i molti sensi della

10

parola «ideologia», ne scegliamo *cinque*, che con qualche loro articolazione potranno avere per noi un particolare valore orientativo. Sono i cinque seguenti: ideologia in senso empirico; in senso filosofico; in senso etico-sociale; in senso socio-dottrinale; e in senso dinamico operativo.

4- Senso empirico.

Empiricamente, ideologia significa un bagaglio di idee, più o meno valido e sistematizzato. Risulta un puro dato di fatto, che accompagna qualsiasi uomo, per cui ciascuno di noi può vantarsi (se gli garba) di avere una «ideologia», o di farsela, più o meno saggiamente e criticamente.

In questo suo senso empirico, e cioè come puro dato di fatto, l'ideologia non importa un giudizio di valore, e rispecchia unicamente il profilo «teorico» di una personalità, di una istituzione, di una questione, di un problema. Una questione può trattarsi teoricamente, o praticamente. La sua trattazione teorica dà luogo alla trattazione «ideologica», precisamente come sinonimo di trattazione teorica contrapposta alla trattazione pratica.

È ovvio che l'ideologia intesa in questo senso non fa ombra a nessuno, e il suo uso ha rilevanza puramente lessicale, in dipendenza dai gusti o dallo snobismo di chi l'adopera.

5- Senso filosofico.

Non è più così per il senso filosofico di ideologia. Questo è già quanto mai compromettente e impegnativo. Esso può articolarsi in modi diversi. Teniamone presenti due, secondo il profilo che la filosofia assume in rapporto al problema politico-sociale.

Un certo rapporto tra la filosofia e il problema politico-sociale esiste sempre, perché la filosofia è tale soprattutto in funzione del problema umano, da cui la dimensione politico-sociale è inseparabile.

In sede di elaborazione filosofica, tuttavia, tale rapporto può essere esplicito e diretto, o soltanto implicito e indiretto. Nel primo caso la filosofia assume un colorito e una funzione marcatamente politica, o politico-sociale, o politico-economica, sì da potersi chiamare «filosofia politica», e dare luogo *all'ideologia* precisamente nel senso di filosofia politica.

Nel secondo, caso invece, ossia quando la filosofia ha solo un rapporto implicito e indiretto col problema politico, il senso filosofico di ideologia la rende sinonima della filosofia come tale, con

11

l'aggiunta di quelle sfumature che qualsivoglia sinonimo porta con sé. Tenendo conto dell'implicanza politico-sociale dell'ideologia divenutale quasi congenita, ne segue che tale implicanza non sarà mai estranea alla filosofia come sinonimo di ideologia.

Viceversa, l'ideologia come sinonimo di filosofia potrà venir portata ad accentuare il suo distacco dalla realtà, come fuga filosofica nell'astrazione, o potrà imporre alla filosofia una maggiore sensibilità del concreto. Nel primo caso, l'ideologia tende a risolversi in filosofia; nel secondo, la filosofia tende a risolversi nella sociologia. In ambo i casi l'ideologia cessa di esistere a titolo proprio, e il suo problema verrebbe quindi a cadere.

Di qui la doppia illusione, di poter ⁱsuperare l'ideologia per via filosofica, o per via sociologica. L'ideologia identificata con la filosofia e confutata o colpita come filosofia sarebbe dunque teoreticamente liquidata, salvo poi a liquidarsi da sé anche sul piano pratico. Le filosofie passano di moda, mentre i «movimenti storici», sganciati dalle rispettive filosofie che li hanno generati, seguono il loro corso evolvendosi indipendentemente e risolvendosi in un puro problema sociologico. In tal modo la sociologia eliminerebbe l'ideologia (e con essa la filosofia).

In realtà il legame tra filosofia e ideologia esiste, e con esso è inevitabile una certa sinonimia fra le due. Di qui il senso «filosofico» di ideologia, sia come sinonimo di «pura» filosofia, che di filosofia «politica». Ma si tratta di una sinonimia che non esaurisce affatto il senso di ideologia. Limitare quindi l'ideologia al suo senso filosofico non appare logico. Al di là del suo senso filosofico, ci sono altri sensi che insieme ne derivano e lo trascendono.

Quanto poi alla pretesa della sociologia di sostituire l'ideologia ,
quand'anche si trattasse della nuova sociologia «futurologica», a nostro parere è un peccare di presunzione, nell'ipotesi che esista un tipo di ideologia che condizioni e manovri la sociologia suddetta.

6- Senso etico-sociale.

Un altro «senso» di ideologia, è quello *etico-sociale*. Ideologia in senso etico-sociale. Esso ha uno speciale interesse in rapporto alla *Dottrina sociale cristiana*.

Quando la parola «ideologia» non era ancora così pregiudicata come lo è oggi, la Dottrina sociale cristiana era anche chiamata «ideologia cristiana». Il che assumeva ad un tempo un valore polemico e apologetico, in quanto così si affermava che anche i catto-

lici avevano la loro «ideologia», ben qualificata e ben contraddistinta da quella degli altri.

I tempi sono mutati. Più nessuno direbbe che la Dottrina sociale cristiana è l'ideologia *cristiana* (anche se forse continua a pensarlo). Al più tale espressione viene usata per autoconvincerci che la questione ideologica per noi cattolici è già superata, e non deve nemmeno porsi. C'è la dottrina sociale cristiana, e dunque «ideologicamente» c'è tutto. Ciò che importa è renderla più qualificata pastoralmente, e meno ideologicamente. Anche per questo, oggi non si dice più «Dottrina sociale cristiana», ma «Insegnamento della Chiesa in campo sociale», staccandoci di più dalla dottrina, ed accostandoci maggiormente all'impegno pastorale.

Comunque, è un fatto che anche la Dottrina sociale cristiana è stata chiamata «ideologia», precisamente nel senso dell'ideologia *cristiana* contraddistinta e contrapposta alle altre. E questo è appunto il *senso etico-sociale di ideologia*, di per sé legittimo come gli altri, e professato ovviamente da chi prende a cuore l'ideologia in tal senso, magari credendo che quello ne sia il senso più vero, o per lo meno il più doveroso e il più valido, se non addirittura il senso cristianamente esauriente.

È comprensibile come l'ideologia in senso etico-sociale sia stata presa a cuore in modo specialissimo dai cattolici, dando luogo all'ideologia cristiana identificata con la Dottrina sociale cristiana, cominciando dall'insegnamento sociale dei Papi che sta alla base di essa, e che da solo costituisce un patrimonio dottrinale di inestimabile valore.

La stessa validità di tale Dottrina, ricalcata sulla base incrollabile del diritto naturale e dell'etica cristiana, e immessa nella concretezza storica in funzione della persona umana con una sensibilità non comune e scevra di qualsiasi demagogia, ha concorso a donarle una funzione di surrogazione ideologica nel senso migliore del termine.

D'altra parte, la stessa ragion pratica, che conferisce alla norma etico-sociale un ruolo insostituibile e senza dubbio di un'efficacia unica, tanto da far pensare che basti da sola, ha concorso a far ridurre l'ideologia, anzi, la «sana» ideologia, alla norma etico-sociale cristiana.

Questa è stata forse la ragione, che assieme ad altre cause, ha precluso la via ad una autentica *ideologia cristiana*, venuta a mancare nel momento più critico della storia politico-sociale dell'umanità.

13

La lacuna non è certo da addebitarsi alla Dottrina sociale cristiana in se stessa e tanto meno all'Insegnamento sociale della Chiesa, che ne rappresenta il nerbo. La Chiesa, come madre e maestra di dogma e morale è la prima responsabile della sana dottrina etico-sociale. Non è però responsabile dell'ideologia *cristiana*, come tale, in quanto evade, sotto questo profilo, dalla sua competenza magistrale. L'ideologia infatti non è riducibile al suo senso etico-sociale.

Abbiamo parlato di senso etico-sociale di ideologia, che trova (o almeno ha trovato) una singolarissima verifica nella Dottrina sociale cristiana. Mentre questa ha legittimato la sua qualifica di «ideologia cristiana», precisamente come ideologia intesa in senso etico-sociale, manifesta d'altra parte sempre più la sua inadeguatezza ideologica, perché, appunto, l'ideologia non è riconducibile al senso sopraddetto.

7- Due confronti.

Tenendo presente tale puntualizzazione, poniamo a confronto l'ideologia in senso etico-sociale con l'ideologia in senso filosofico prima, e poi con l'ideologia nel senso più pieno.

L'ideologia in senso etico-sociale ha una innegabile dipendenza dall'ideologia in senso filosofico. L'etica infatti è subalternata alla metafisica. L'ideologia in senso filosofico quindi, e l'ideologia in senso etico-sociale, si muovono alla pari. Modificata l'ideologia filosofica, viene modificata l'ideologia etico-sociale. È quanto dire che i due sensi di ideologia fanno «sistema». Non c'è ideologia in senso etico-sociale senza la correlativa ideologia in senso filosofico, e viceversa.

Di qui la difficoltà - per non dire l'impossibilità - di inserire la propria ideologia in senso etico-sociale in una ideologia filosofica di tipo diverso. La ragione si è che questa ha già la sua ideologia etico-sociale con cui fa sistema in modo irrinunciabile. È più facile viceversa, e cioè che l'ideologia filosofica, invece di accettare un'ideologia etico-sociale non sua, imponga la propria.

Un secondo confronto va fatto tra l'ideologia in senso etico-sociale e l'ideologia nel senso più pieno. Diremo con più precisione in che cosa consista quest'ultima. Per ora accontentiamoci di sapere che essa coincide con l'ideologia in senso *dinamico operativo*.

Ora, intesa in questo senso, l'ideologia non soltanto pone il dettame di una certa etica sociale fatta di superiori principi e norme supreme, tipica espressione di una filosofia teoretica e di una dot-

14

trina astratta: *ma genera la propria etica sociale dal di dentro per via immanente (non necessariamente immanentistica), vitale, operativa e concreta.*

Ne nasce un'etica sociale di tipo assai diverso dall'etica sociale di matrice filosofica o puramente dottrinale. E la differenza non consiste tanto nei suoi contenuti che ovviamente sono diversi da ideologia a ideologia, quanto piuttosto nel suo carattere immanente all'agire, che la rende immediata, concretamente vitale e operativa, tanto da identificarsi, tramite l'ideologia stessa, con la prassi.

8- Problema di efficacia.

Si tratta dunque di un problema di efficacia. Ed è appunto quest'efficacia diversa (a prescindere dai contenuti), che

stabilisce una radicale differenza tra ideologia in senso etico-sociale emanante da una filosofia o codificata in una dottrina astratta, e l'ideologia in senso etico-sociale - immanente all'ideologia in senso pieno ed imposta da questa, e facente parte con essa della prassi.

In tema di contenuti, nessun dubbio che l'ideologia etico-sociale cristiana, ossia la Dottrina sociale cristiana, o (come oggi si dice) l'Insegnamento ufficiale della Chiesa in campo sociale, risulti un fatto trascendente e rimanga senza confronti, sì da giustificare il detto che «il cristiano non ha da imparare da nessuno» per quanto riguarda verità e valori sociali.

Ma alla Dottrina sociale cristiana è mancata e manca l'efficacia dell'ideologia in senso pieno. Per la stessa ragione non si è identificata con nessuna prassi (forse nemmeno con quella dei cattolici). perché non ha potuto far sintesi né identificarsi con alcuna ideologia in senso dinamico operativo. È mancata, e continua a mancare, l'ideologia cristiana come tale, e cioè l'ideologia cristiana in senso pieno, dinamico operativo. L'ideologia cristiana in senso etico-sociale è rimasta una «dipendenza» della sana filosofia, o se si vuole del Vangelo, senza possibilità di venir postulata e incarnarsi in modo immanente in una autentica prassi politico-sociale.

L'attuale sforzo di sostituire (o integrare) la Dottrina sociale cristiana col Vangelo e con la Fede, appellandosi direttamente ad esso, è religiosamente pericoloso e ideologicamente vano. Il Vangelo è la «potenza di Dio» che opera in campo religioso, e non in campo politico-sociale. In quest'ultimo opera solo indirettamente, e oggi forse può operarvi in modo effettivo, solo con l'ideologia cristiana in senso pieno.

15

Al di fuori dell'ideologia cristiana così intesa, continueranno ad avere il monopolio più o meno esclusivo del mondo politico-sociale, quelle specie di «vangeli laici» che sono le «ideologie», e che da «vangeli laici» si traducono quasi automaticamente in vangeli laicisti e anticristiani, proprio perché vi manca il controbilancio dell'ideologia cristiana in senso pieno, dinamico operativo, e non semplicemente come ideologia etico-sociale.

9- Il senso socio-dottrinale.

Nella nostra schematizzazione didattica, dopo il senso etico-sociale di ideologia, viene il senso socio-dottrinale di essa. Questo richiama ad un tempo la sociologia e la dottrina politica: la prima, intesa nella sua apparente neutralità di pura scienza positiva; la seconda, intesa già come filosofia «applicata», e cioè come una filosofia che permea un intero sistema di cultura, conferendole il significato, appunto, di ideologia in senso dottrinale e culturale.

La sociologia, in quanto scienza positiva, non può dare all'ideologia altro senso che quello del fatto positivo. È il dato di fatto che si constata, che in campo politico-sociale viene a coincidere con un « modello di società », giustificato da un congruo tipo di dottrina e cultura. La sociologia lo scopre e lo

sistematizza. L'ideologia in senso socio-dottrinale lo giustifica, conferendo alla parola «ideologia» il suo senso più odioso, che è quello di apologia del potere costituito o del sistema.

Le grandi ideologie dottrinarie, a cominciare da quella «illuminista» non hanno fatto che produrre dei «modelli di società», non solo sulla carta, ma anche come realtà storiche, più o meno effimere e contingenti. Nessuno di tali modelli si è rivelato perfetto o del tutto soddisfacente, non soltanto perché le cose umane non saranno mai perfette, ma anche perché il mondo cambia, e non c'è conservatorismo che possa impedire tale cambiamento.

Ciò che un tempo sembrava eterno, in realtà aveva i piedi di creta, e in un dato momento è crollato. Ciò che ieri era funzionale

, oggi è diventato controproducente. Ciò che oggi ci si sbandiera come l'ideale, domani sarà coperto di vilipendio, o viceversa. E dopodomani ci si dirà che è ancora tutto da inventare.

Il «processo storico» che non sempre coincide col «progresso storico» oggi è diventato un fatto di dominio comune. Il metodo «dialettico» che vorrebbe interpretarlo e dominarlo è il cavallo di battaglia delle dittature e delle democrazie; dei grandi strateghi della storia, come degli studenti che contestano.

16

Ora, un «modello di società» è la negazione del processo storico. Lo è, come modello già realizzato e tenacemente difeso dai conservatori. Lo è pure come modello futuro preconizzato dai rivoluzionari e dai progressisti. Niente di più antistorico, di un aprioristico modello di società predefinito e definitivo. Sul filo di questa prospettiva, l'ideologia è diventata sinonimo di apologia del potere e del sistema, e di soffocamento del processo storico.

10 - Prassi e futurologia.

Niente da stupire quindi, se proprio per questo l'ideologia abbia provocato e stia provocando le più violente reazioni, non solo come rifiuto della parola, ma come rifiuto del potere costituito e del sistema (almeno dove tali reazioni sono effettivamente possibili).

Ma che cosa sostituire all'ideologia? C'è chi vorrebbe sostituirvi la pura prassi, e chi invece, profetando la morte dell'ideologia come tale, crede di potervi sostituire la futurologia come sociologia del futuro.

Per la mistica progressista, nella logica del processo storico il passato non è che un presente già superato, e il futuro non è che un presente da superarsi. Il fissare un «presente» politico-sociale in un «modello di società» è fermare la storia, è un diventar prigionieri dell'ideologia, è subire la dittatura della dottrina politica che lo giustifica.

Ne segue che il grande nemico è l'ideologia intesa appunto come «modello di società», come «sistema», come «dottrina» che lo

giustifica. Mentre invece, la vera anima del progresso sarebbe la prassi senza ideologia.

Il dogmatismo della prassi sganciata dall'ideologia porta con sé la violenza dell'irrazionale, che non è meno dura del razionalismo ideologico. L'irrazionale si nutre di slogan. E lo slogan che oggi ha preso un po' tutti, in fatto di ideologia, è proprio quello dell'ideologia come «modello di società», come «sistema», come apologia dell'uno e dell'altro. Di qui il suo rifiuto radicale.

Ma è il caso di domandarsi: è proprio quello il senso di ideologia? Forsecché essa si identifica con una ideologia a dimensione semplicemente sociologica, facilmente ripudiabile in nome della libertà e della prassi, magari alimentate da assurde speranze utopiche o escatologiche?

L'ideologia, comunque intesa, non può spogliarsi della sua

17

natura eminentemente spirituale. Come tale, sfugge alla sociologia positiva, che non può andare al di là del fatto empirico. La sociologia può bensì identificare l'ideologia con un modello di società, riducendola, proprio per questo, a fatto empirico «statico», e contrapponendovi l'*utopia* come categoria sociologica dinamica. Può pure rilevare il fatto che l'ideologia come modello di società tende a consolidarsi e cioè a «conservarsi» per mezzo di una relativa dottrina, educazione e cultura, e cioè per mezzo dell'ideologia in senso dottrinale e culturale.

Ma ridurre l'ideologia a un modello di società e all'apologia del «sistema», è cadere e indurre nell'equivoco. È sostituire, in campo vitale, delle categorie concettuali (forse valide in sede di teoria sociologica), ad una realtà vivente di ordine anche (e soprattutto!) spirituale, che trascende e in definitiva travolge qualsiasi categoria sociologica.

È per questo che l'ideologia non è sostituibile dalla prassi e neppure dalla futurologia, e cioè dalla nuova sociologia del futuro, che auspica il superamento tecnocratico di qualsiasi ideologia.

11- Ideologia o prassi?

Il confronto dell'ideologia con la prassi, in sede dell'attuale concretezza storica, s'impone di per sé stesso e porta ad una constatazione di fatto di per sé ovvia, per chi almeno non si trova inibito da schemi preconcepiuti. Ed è questa: la realtà vivente dell'ideologia in senso pieno, dinamico operativo, diventa prassi e s'identifica con la prassi. Prassi però, ben lucida, appunto perché prassi illuminata e guidata dall'ideologia. Questa dunque

,non soltanto non blocca la storia, ma la conduce dove vuole (o dove non vuole), convogliandovi anche i fautori della prassi senza ideologia e i negatori di questa, ridotta magari al senso socio-dottrinale suddetto.

Il senso socio-dottrinale di ideologia ha il merito di rendere assai semplice e facile un concetto che richiama una realtà non facile a capirsi ed estremamente complessa, quale è quella dell'i-

deologia in senso pieno. Niente di più semplice e facile dell'ideologia ridotta a «modello di società» e alla «dottrina» che fa l'apologia del «sistema». E niente di più ovvio del suo rifiuto.

Nessun uomo di senso oggi è disposto a imprigionarsi in un dato modello di società o sistema, e tanto meno a subirne passivamente l'apologia, a meno che non sia vittima di una speranza illusoria, o ci veda il proprio tornaconto e più o meno opportunisti

18

camente vi ceda, o, al limite, vi sia costretto dalla violenza di una dittatura.

Tanto meno vi si imprigionerà il cattolico, il quale, come cattolico, ha dei doveri sociali e «ideologici» che vanno ben al di là dell'ideologia in senso socio-dottrinale. Ma finché l'ideologia viene ridotta sociologicamente a «modello di società» e alla relativa apologia, l'attuale avversione all'ideologia in campo cattolico rimane inevitabile. E lo sforzo che i cattolici oggi fanno per autoconvincersi che l'ideologia non esiste o non deve esistere, si risolve paradossalmente a loro unico danno.

Tale autoconvinzione infatti diventa operante solo nei confronti dell'*ideologia cristiana*, che di conseguenza non esiste e non deve esistere, lasciando via libera alle altre ideologie, che esistono e possono esprimere tutta la loro virulenza, in regime di monopolio o quasi monopolio.

Se anche l'ideologia cristiana viene prefigurata e ridotta a un «modello di società» e alla relativa «apologia». non possiamo non condividere l'avversione verso di essa. Ma l'ideologia cristiana è - deve essere - un'altra cosa, perché l'ideologia in se stessa è un'altra cosa.

12 - II senso dinamico-operativo.

Siamo così arrivati al quinto senso di ideologia: all'ideologia in senso pieno; all'ideologia in *senso dinamico-operativo*. Ed è il senso che emerge dalla sua realtà viva e operante, oggi.

L'ideologia così intesa, e dunque da cogliersi come realtà viva e operante, è ancora del tutto estranea alle elaborazioni dottrinali e alla nostra tradizione culturale. Inutile quindi cercarne la teorizzazione sui libri. Bisogna coglierla attingendo alla sua fonte, che, come abbiamo appena detto, è quella della sua realtà viva e operante. Questa sfugge alle solite schematizzazioni cerebrali o scientifiche. Per cogliere quindi l'ideologia nella sua realtà vera, non basta una semplice frase, o un concetto che la riduca a una idea chiara e distinta.

Ciò che dobbiamo cercar di capire non è più la parola «ideologia» dai sensi molteplici; e neppure un concetto univoco di ideologia. che attraverso un laborioso processo analitico- astrattivo ce la traduca in un suo distillato quintessenziale. Ma è la realtà viva e operante dell'ideologia oggi, che dobbiamo cogliere.

È necessario quindi guardare a questa sua realtà, perché vogliamo conoscerne la realtà. e non un qualsiasi concetto di essa.

19

Tutti i concetti fin qui esaminati di ideologia (e molti altri ancora, non esaminati), a modo loro possono essere concetti veri, di cui bisogna tener conto. E ne teniamo conto a titolo di informazione, senza preferenze e senza contrapporre concetto a concetto. Contrapponiamo se mai ai concetti di ideologia la sua realtà, perché è questa che vogliamo e dobbiamo conoscere.

Continueremo a procedere necessariamente per via analitica e astrattiva, perché questo è il meccanismo del pensiero umano, al di fuori dell'intuizione poetica. Ma la meta che vogliamo raggiungere non è più un elemento analitico, e neppure un concetto astratto: è la realtà dell'ideologia, che è realtà viva, dinamica, sintetica e concreta.

Come ogni realtà viva sintetica e concreta, anche l'ideologia si presenta come realtà straordinariamente ricca e complessa. La sua esplorazione quindi è praticamente inesauribile. Ma la funzione di qualsiasi indagine scientifica non è di esaurire la conoscenza di una data realtà, quanto piuttosto di dominarla.

Cercheremo quindi di cogliere nella realtà dell'ideologia in genere e dell'ideologia cristiana in specie quanto basti per orientarci a tale riguardo, facendo presente ancora una volta che quanto si dice ha valore illuminativo se non viene estromesso dalla sintesi e fa corpo con l'intera realtà dell'ideologia, anche se non viene del tutto esplicitata.

Ciò premesso, il primo elemento per orientarci sulla realtà dell'ideologia è quello di afferrarla come *anima della prassi*.

13 - «Anima della prassi».

L'ideologia è l'anima della prassi. Questa potrebbe esserne una prima definizione: definizione però da assumersi in senso realistico, e non concettuale (che è quanto dire astrattivo e riduttivo). L'ideologia non può ridursi ad una impalpabile «anima»; e neppure può «astrarsi» dalla prassi, con cui fa' corpo.

L'ideologia come anima della prassi e la prassi animata dall'ideologia sono come due facce della stessa medaglia, inseparabili da essa e quindi inseparabili fra loro. Per esprimerci con un altro paragone, possiamo e dobbiamo dire che ideologia e prassi stanno fra loro come anima e corpo. Come dalla sintesi fra anima e corpo nasce l'essere umano, così dalla sintesi fra ideologia e prassi nasce l'azione politico-sociale: non già un'azione politico-sociale qualsiasi, ma l'azione politico-sociale che è precisamente *sintesi di*

20

ideologia e prassi, è prassi «ideologica.». Ciò è sufficiente per qualificare in termini inequivoci l'ideologia in senso dinamico-operativo ossia in senso pieno.

Negativamente, non è più possibile ridurre l'ideologia a una filosofia, a una dottrina etico-sociale, a un modello di società, a una apologia politica.

Ciò non significa che non vi siano implicanze fra dette realtà, che pure sono diverse. Altro è la filosofia, e altro è l'ideologia come anima della prassi. L'ideologia come anima della prassi implica una filosofia, ma trasfigurata, appunto, in modo tale, da entrare a far parte dell'anima suddetta. L'ideologia come anima della prassi porta con sé una norma etico-sociale che diventa immanente alla prassi, traducendosi in una sua anima «etica» che però non scavalca né sostituisce l'anima «ideologica». Di qui l'insufficienza della sola dottrina etico-sociale, che è solo «norma» dell'azione politico-sociale, impossibilitata a tradursi nemmeno in una sua «anima» etica. se la rispettiva ideologia non la immanentizza nella prassi.

Ancora, vi sarà un rapporto fra l'ideologia come anima della prassi, e il «modello di società», per il fatto che un'identica ideologia può «animare» infiniti modelli diversi di società, pur rimanendo nel solco di se stessa. Finalmente, all'ideologia come anima della prassi non sarà estranea nemmeno la funzione apologetica, non più volta tuttavia a giustificare il modello di società o il potere, ma come autogiustificazione di se stessa. Il famoso «socialismo scientifico» di Marx, contrapposto al socialismo utopistico e romantico, non fu che il tentativo di giustificare la sua *ideologia* come anima della prassi (anche se la parola «ideologia» viene esclusa dal vocabolario di Marx, perché ridotta al suo significato borghese di «modello di società» e «apologia del potere»).

14 - Ideologia e prassi.

Senza dubbio è possibile la confusione tra l'ideologia come «modello di società» e l'ideologia come anima della prassi, e lo scadimento di quest'ultima in un'apologetica del «sistema» e del potere. Tutto può essere equivocado e strumentalizzato, dalla religione (un tempo oppio del popolo; oggi droga rivoluzionaria, come taluni vorrebbero), all'ideologia. Ma altro è l'ideologia come modello di società e apologia del potere, e altro è l'ideologia come anima della prassi. Il rimedio agli equivoci e agli abusi non sta nel negare *l'ideologia come anima della prassi*. ma nell'affermarla, e soprattutto nel promuovere quella vera. Prescin-

dendo per ora da quest'ultima (che viene a coincidere con *l'ideologia cristiana*). si tenga presente che fra l'ideologia come modello di società o apologetica del potere e l'ideologia come anima della prassi si frappone un abisso, che vien posto appunto dalla *prassi*. Ed è l'abisso rappresentato dalla differenza fra lo statico e il dinamico.

Una delle accuse che oggi si fanno all'ideologia, è precisamente quella della staticità. Ciò è vero per un tipo di ideologia che si riduca a giustificazione del sistema. ad apologia di un regime, la quale non sarà mai anima della prassi. Ma è falso per l'ideologia come anima della prassi, e cioè per l'ideologia in senso pieno, dinamico operativo. La prima potrà essere al più anima di un più o meno effimero e malefico fanatismo, di un'utopia da esaltati; potrebbe anche essere un fattore culturale, in apparenza storicamente e scientificamente valido, che concorre a sostenere un tipo di società già consolidato. Ma non sarà mai un'ideologia in senso dinamico e operativo, come *anima della prassi*. Nell'ipotesi che lo fosse veramente, penserà essa stessa a rompere le pastoie della strumentalizzazione e i limitati orizzonti dell'apologia, magari prendendo la via delle «eresie». In caso contrario, ci penserebbe la storia.

Arrivare ad afferrare l'ideologia come *anima della prassi*. dunque, è una necessità essenziale. È *conditio sine qua non* per porsi a contatto con la sua realtà viva e operante, per poterla in qualche modo penetrare.

È una presa di contatto, quella con l'ideologia, che alla prima impressione dà forse la sensazione di una realtà torbida e turbolenta. Il mondo dell'ideologia non è di per sé un mondo idillico e sereno. È «questo mondo del secolo XX» coi suoi tremendi travagli, che sarebbe tal quale e forse peggio, anche senza il problema dell'ideologia. Non è infatti il problema dell'ideologia che lo rende cattivo e lo peggiora, a parte il fatto che è inalienabile, perché gli è immanente e ne rappresenta un elemento costitutivo. Ma è la mancata risposta vera e buona, al problema ideologico.

Ideologia come *anima della prassi*. e *prassi animata dall'ideologia*. Penetrare in qualche modo questa specie di enigma, può forse accendere una sia pur debole speranza. e aprire la strada all'ideologia vera e buona. che dovrà essere *ideologia cristiana*.

1- Una questione di metodo.

«Ideologia come anima della prassi, e prassi animata dall'ideologia». Quest'espressione a pendolo è come un semaforo sulla strada del metodo. È come, un segnale d'allarme. Esso ci ammonisce che l'ideologia in senso pieno, dinamico operativo, e cioè l'ideologia come realtà viva e operante oggi nel mondo, non è comprensibile se non in funzione della prassi, se non la si vede in sintesi con la prassi. Non è comprensibile che come «anima della prassi» e come «prassi animata dall'ideologia».

Una prima conseguenza di questa presa di contatto con la realtà, è che, a proposito dell'ideologia, il mondo delle astrazioni e delle teorie sganciate dal reale, il «mondo delle chiacchiere», viene superato di colpo. L'ideologia si pone sul terreno concretissimo, vitalissimo ed estremamente dinamico, della prassi. Ma di una prassi, appunto, animata dall'ideologia; di una prassi che è ideologia in azione. È l'altra faccia della medaglia: non ideologia senza prassi; ma nemmeno prassi senza ideologia.

L'ideologia, come scavalca il mondo delle chiacchiere, così sorvola il bassofondo dell'azione brutta, del positivismo pragmatistico, di una empirica «politica delle cose» (che non sfugge l'insidia del più infido condizionamento ideologico), e della prassi mistica o carismatica.

Marx, ai due estremi rappresentati dal socialismo utopistico e romantico e dalla mistica rivoluzionaria, ha contrapposto il «socialismo scientifico». che è rimasto storicamente valido (proprio a prescindere dal suo valore scientifico) appunto come *ideologia*. Marx al socialismo utopistico credette di contrapporre la scienza: in realtà vi contrappose l'ideologia nel senso più impegnativo della parola, che è appunto quello di *ideologia come anima della prassi*. la quale ha generato la prassi a più forte animazione ideologica che sia mai esistita. Rinnebandone il nome, Marx aveva inventato la realtà dell'ideologia. ciò che era assai più, e nel caso specifico assai peggio.

23

2- Partire dalla prassi.

Se dunque si vuol capire l'ideologia, bisogna darsi conto della prassi. Ma di quale prassi?. . Della prassi marxista? Non è necessario. Anzi, in un primo momento può essere controproducente. Ci si attacca all'aggettivo, e si continua a ignorare il sostantivo. Come il povero Lazzaro, rischiamo di mendicare un sorso di prassi nel marxismo (come fosse possibile solo la prassi mentre stiamo affogando nell'oceano tempestoso prassi marxista), della prassi, senza nemmeno scoprirla come tale.

Ci manca quella cartina di tornasole che potrebbe rivelarcela, e che torna ad essere l'ideologia. Ci manca l'ideologia. Marx non ha inventato la prassi. L'ha scoperta immergendovi la sua cartina di tornasole. E scopertala, è logico che l'abbia mobilitata in funzione della sua ideologia.

Si tratta quindi, da parte nostra, di scoprire o riscoprire la prassi. In caso contrario, il discorso sull'ideologia rimane un

discorso inutile o addirittura impossibile. Non usciremmo dai sensi di essa che vogliamo e dobbiamo superare, e che di fatto già abbiamo superato, appellandoci all'ideologia come anima della prassi.

Avviamoci dunque a tale riscoperta, senza far questione né di nomi né di aggettivazioni. «Aggettivare» la prassi, in questo momento è per noi prematuro. E fermarci sul suo nome, sarebbe del tutto superfluo. A differenza della parola «ideologia», la parola «prassi» oggi non soltanto non è contestata, ma riscuote una certa qual venerazione e dà un tono alla propria personalità e cultura: soprattutto quando vi è espresso o sottinteso l'aggettivo «rivoluzionaria» o «marxista». E pensare che è proprio nel marxismo che si pone di fatto la sinonimia fra ideologia e prassi, fino a identificarle! Ma tant'è: la parola «ideologia» non è simpatica, mentre la parola «prassi» lo è diventata.

Non ci può essere prassi ideologicamente neutra. Onde la stessa prassi può essere pericolosa quanto e più dell'ideologia. Tanto peggio, tanto meglio (direbbe taluno). E l'ideologia mimetizzata nella prassi ha via libera per essere contrabbandata comunque e dovunque.

3- Due tipi di prassi.

La prassi che qui c'interessa non è la prassi in senso puramente empirico, come sinonimo di attività, azione, in contrapposizione alla teoria. Tale prassi rimane legata alla persona, e può benissimo restare ideologicamente neutra. Anzi, un tempo lo fu, e non poté non esserlo. Ideologia e prassi, infatti, nel

24

senso che cerchiamo di delineare. rappresentano una realtà storica abbastanza recente.

Prima di esse, il vincolo ideale dell'agire umano era la norma - morale, e, nell'ambito del Cristianesimo vissuto, la norma evangelica, lo spirito del Vangelo. Un doppio vincolo strettamente legato alla persona, senza essere allora «personalista». L'ideologia nel senso moderno della parola vi rimaneva estranea.

Proprio per la lunga tradizione cristiana di questa «prassi» legata alla persona (moralmente ed evangelicamente anche oggi più valida che mai), un altro tipo di prassi quale oggi s'impone, sganciata dalla soggettività della persona e oggettivata come realtà storica, è diventata quasi inconcepibile. Di qui la reazione «personalista» a questo *secondo tipo di prassi*, che ne ostacola la comprensione e l'accettazione, nonostante la suddetta simpatia per essa. Se ne vorrebbe fare, in effetti, un *metodo di liberazione dell'uomo*, a prescindere dall'ideologia che la anima, come se per questo nuovo tipo di prassi bastasse ancora la norma etica soggettiva, che tuttavia poteva esser sufficiente per la vecchia prassi a dimensione puramente personale.

Limitarsi a questa vecchia posizione è antistorico. Peggio se la limitazione è alimentata dall'utopia, che traduce la norma etica in fine, e il fine in metodo per conseguirlo, identificando

il metodo con la prassi e la prassi stessa con l'efficacia della norma morale. Ne segue che non è più la norma morale che governa la prassi, ma è una prassi comunque «ideologizzata» attraverso l'utopia, che governa la norma etica.

È così che in scala individuale, l'irrazionalismo pratico ha scavalcato la razionalità dell'agire col pretesto di «fare esperienze»: E che in dimensione collettiva si è instaurata una prassi, non «ideologica», ma «profetica». priva troppo spesso di una consistenza logica. È un nuovo tipo di irrazionalità, malamente professato in nome della persona umana o della sua «esistenza», che si contrappone al vecchio tipo di irrazionalità (sempre attuale) che nasce dal razionalismo: ovviamente senza redimerla, anzi aggravandola.

4- Il dato di fatto.

Senza dubbio, dell'irrazionalità del razionalismo può far parte anche l'ideologia proprio come anima della prassi. Si spiega quindi la reazione: non più prassi animata dall'ideologia, ma prassi come metodo, e cioè, prassi come prassi. Per ispirarla basta la persona umana. Per animarla basta la «profezia»,

25

o la norma etica, o una teoria dei valori, o la spinta dell'utopia. Si tratta in definitiva di liberare la persona umana. E la sua prima liberazione oggi (si pensa) è la liberazione dall'ideologia, per rendere la persona umana padrona delle proprie idee, della propria azione: per renderla padrona della «prassi».

In tal modo, lo schema operativo personalista che lega qualsiasi prassi alla soggettività della persona è pienamente rivendicato. L'oggettivazione dell'azione nella prassi animata dall'ideologia, in una prassi cioè resa impersonale, o più esattamente «transpersonale», in cui l'ideologia assume in certo senso il ruolo della persona, è superata. Norma etica (quando è accettata e opera effettivamente), valori, profezia, utopia, prassi, giustizia, sviluppo: ecco la sequenza che consacra il superamento personalista dell'ideologia come anima della prassi e di una prassi animata dall'ideologia.

Sennonché c'è da chiedersi se il superamento è reale, o solo apparente, illusorio. Gli «altri» intanto non disarmano. E non è possibile dire *a priori* chi abbia torto o ragione: se i fautori della pura prassi, o i fautori della prassi «ideologica» (non diciamo «ideologizzata» più o meno per procura).

Facciamo l'ipotesi che l'oggettivazione dell'azione soggettiva in una prassi animata dall'ideologia sia diventata una genuina esigenza storica. Il rifiutarla diventa antistorico. Avrebbero quindi ragione quelli che l'accettano e torto quelli che la rifiutano, o comunque la vanificano ritraducendola nella soggettività dello schema personalista.

Dobbiamo ammettere che l'ipotesi fatta è purtroppo una realtà: l'oggettivazione dell'azione nella prassi animata dall'ideologia è diventata una necessità storica, un dato di fatto ineluttabile.

Ma per non fraintendere tale dato di fatto, ineluttabile anche se per altri aspetti amaro e non molto auspicabile, facciamo subito alcune messe a punto chiarificatrici.

5- Azione etico-religiosa.

Esiste sempre un settore e un aspetto soggettivo inalienabile dell'agire umano, ed è quello etico-religioso. Esso detiene il primato, anche nei confronti dell'azione oggettivata nella prassi.

Abbiamo già detto e ripetuto (lo riteniamo quindi ormai un dato acquisito) che l'ideologia è l'anima della prassi, proprio come azione umana oggettivata.

Ora, per comprendere l'intimo rapporto tra l'inalienabile aspet-

26

to etico-religioso dell'agire umano e codesta prassi, basta tener presente che tale aspetto etico-religioso è chiamato ad essere l'anima dell'ideologia: ad essere, cioè, ci si permetta il gioco di parole, L'anima *dell'anima* della prassi.

Se ciò non si verifica, o peggio si verifica malamente, non, è colpa né dell'ideologia né della prassi in se stesse. Può esser colpa di chi detiene l'autentica anima etico-religiosa dell'ideologia e della prassi, ma non ve la immette, perché appunto, in buona fede o per ignoranza, rifiuta l'una e l'altra. Le rifiuta soprattutto come *sintesi*.

Non basta infatti proporre dal di fuori (imporla non è affatto possibile) la norma etico-religiosa all'ideologia o alla prassi: bisogna renderla ad esse immanente, come anima. Bisogna tradurla in anima dell'anima della prassi, attraverso la mediazione dell'ideologia, precisamente come anima della prassi. Il che sarà possibile soltanto aprendo la porta all'ideologia cristiana. Non c'è altra ideologia recettiva della norma etico-religiosa, sia pure attraverso la mediatezza dell'ideologia.

Senza l'ideologia cristiana si ristagna nell'estrinsecismo etico-religioso per quanto riguarda la prassi politico-sociale. A meno che si pensi di immettere la norma o anima etico-religiosa direttamente nella prassi, per mezzo della Fede!... Le contaminazioni che ne derivano possono essere fatali, pur senza rimediare all'estrinsecismo della norma etico-religiosa. Esso rimane, e proprio a cagione di quel personalismo che pure lo rifiuta nel modo più energico (e con ragione).

6- Il problema dell'efficacia.

C'è un altro aspetto della questione che induce a riflettere sulla risoluzione (o dissoluzione) personalista della prassi animata dall'ideologia, in pura prassi come metodo. Ed è il problema dell'efficacia, verso cui l'attuale personalismo politico-sociale (ed anche etico-religioso) si mostra particolarmente sensibile.

Dobbiamo chiederci infatti: sarà più efficiente ed efficace la prassi come metodo, o la prassi animata e mobilitata dall'ideologia, precisamente come anima «ideologica» di essa?.. La

logica e l'esperienza non lasciano dubbi: l'efficacia di una prassi dipende innanzitutto da una sua autentica anima ideologica.

L'aggiogamento della prassi come metodo alla prassi animata dall'ideologia sarà dunque fatale, e non c'è sganciamento possibile che darle partita vinta, per staccarsene e andare per altra strada. Oppure, se non si vuol rinunciare alla partita già in partenza (ed è

27

questo che bisogna arrivare a capire), bisogna tornare, o giungere finalmente. alla *prassi animata dall'ideologia*: ad una prassi «cristiana», perché animata dall'ideologia *cristiana*.

In una parola, è necessario arrivare innanzitutto ad ammettere la necessità storica della prassi come azione collettiva oggettivata, e dunque bisognosa di una *animazione ideologica*. Arrivare alla prassi animata dall'ideologia, ed insieme all'ideologia come anima della prassi.

7- Il lavoro oggettivato.

Una prova sperimentale di questa necessità storica viene offerta in primissima istanza dal lavoro industriale con o senza la sua storia a volte brutale e tragica.

ce la fabbrica rimane fabbrica, e il lavoro industriale rimane lavoro industriale (anche se «reinventato» in conformità alle doverose esigenze personalistiche), esso porta con sé il suo inconfondibile carattere di *azione oggettivata e ricomposta* nella grande *sintesi di quell'azione unica*, che a buon diritto si può chiamare «prassi aziendale».

Azione unica, complessissima, oggettivata, che coinvolge forse migliaia di persone, le quali «oggettivano» il proprio lavoro, provocando ad un tempo un groviglio di problemi umani di ogni specie, mai definitivamente risolti e forse per certi aspetti insolubili.

Stiamo facendo una semplice constatazione storica, al di fuori di qualsiasi apologia o demagogia. Possiamo quindi ipotizzare condizioni più ideali, oltre lo schema del lavoro bestiale e dello sfruttamento bruto. Un lavoro oggettivato e tecnicamente oggettivabile, è anche automatizzabile. Pensiamo allora ad una fabbrica completamente automatizzata. La macchina ha sostituito l'uomo. All'operaio è subentrato il tecnico in camice bianco. Ma il suo lavoro ridiventa l'azione «oggettivata» e riassorbita nella «prassi» della grande fabbrica. Se c'è una differenza con l'operaio di prima, essa è appunto la necessità di una «oggettivazione» più esigente, più raffinata, più totale.

È la necessità storica introdotta dalla rivoluzione industriale ed accentuata dalla rivoluzione tecnologica. Più si sale sui gradini della scala tecnologica, più diventa determinante *la legge dell'oggettivazione dell'azione nella prassi*.

Da questo punto di vista, che è decisivo per capire l'epoca storica in cui viviamo, la condizione dello schiavo costruttore delle Piramidi potrebbe sembrare una condizione ideale rispetto a quella

di un astronauta di oggi. *L'oggettivazione* dell'azione del primo era pressoché nulla. Mentre *l'oggettivazione* dell'azione del secondo deve adeguarsi alle fantascientifiche esigenze di un volo lunare e della relativa prassi tecnologica e cibernetica.

8- La legge dell'oggettivazione.

La tecnica ha liberato l'uomo dalla schiavitù della natura, ma lo ha reso schiavo della storia (e dunque in ultima analisi di se stesso). È una storia che a cominciare dalla rivoluzione industriale ha imposto sempre più drasticamente la legge dell'oggettivazione della persona umana e della sua azione. L'inflazione esistenzialista non è che un impotente atto di ribellione a questa legge.

Attraverso la constatazione fatta sopra, si potrebbe pensare che la legge valga per l'azione tecnica, ma non per l'azione umana di tipo superiore.

Intanto è già una grossa iattura l'oggettivazione dell'azione tecnica. Fino a ieri si poteva forse rimpiangere l'artigianato per restaurare la soggettività del lavoro. Oggi esiste una *élite* che cerca un compenso nell'arte. Ma è un puro compenso, che non elide la necessità storica e la fatalità brutta dell'oggettivazione. Tutto' sta a vedere se essa possa almeno venir contenuta nell'ambito della pura azione tecnica.

Se così fosse, avrebbe ragione il personalismo negatore dell'ideologia, e della prassi animata da essa. La prassi non sarebbe già «azione ideologica oggettivata», ma prassi come puro metodo; come la palestra dell'azione soggettiva, della soggettività, magari ispirata dall'estrosità dell'arte persino in fatto di rivoluzione. La prassi come arte, rivoluzionaria, sindacale, politica, contestatrice. Nella visione personalista, del resto, imperniata sull'affermazione del soggetto, non potrebbe essere altrimenti.

Di fatto, per la serietà della prassi, le cose non stanno in questi termini. La legge dell'oggettivazione dell'azione, indettata da una necessità storica sempre più pressante e premente, passa dall'azione tecnologica all'attività umana superiore, all'azione politico-sociale, dando luogo precisamente alla prassi animata dall'ideologia.

Prassi tecnologica da una parte, e prassi «ideologica» dall'altra. Entrambe hanno un'origine comune: la rivoluzione industriale. E stanno in stretto rapporto fra loro, per vari rispetti. Il primo rapporto torna ad essere di natura genetica. La rivoluzione ha provocato la prassi ideologica, attraverso la prassi tecnologica, che le è connaturale.

È stata la prassi tecnologica a scardinare la vecchia società preindustriale, tradizionale e statica. Da questo punto di vista, la prassi tecnologica col relativo progresso tecnologico, può considerarsi come una *demolizione permanente* della società in atto, che postula ovviamente una *ricostruzione permanente*. Questa è resa possibile solo da una prassi complessissima, oggettivata e

unitaria, in funzione dell'ideologia che la anima. Di qui le possibilità e i rischi. Ma anche le impossibilità e i rischi maggiori, quando fosse assente una effettiva prassi illuminata e animata da una autentica ideologia. Si rischia di demolire senza costruire, magari in nome di un personalismo etico che persegue una giustizia disancorata dall'effettiva costruzione, abbandonata di fatto ad altre prassi ideologiche.

9- La prassi ideologica.

Dalla rivoluzione industriale, dunque, attraverso la prassi tecnologica, è nata la prassi ideologica come costruzione e ricostruzione permanente della società, o per lo meno come prassi che avrebbe dovuto e dovrebbe ricostruirla di continuo. Di fatto né l'ha costruita né la costruisce, o l'ha costruita e la costruisce male, se pure non ha contribuito e contribuisce a demolirla.

È un problema grave. È senza dubbio il più grave problema che ha travagliato la storia dalla rivoluzione industriale in poi, il quale sta aggravandosi paurosamente per l'umanità presente e futura. Non basta, a misurarne la portata, tener conto delle malefatte dell'ideologia e della prassi ideologica. Bisogna anche saper misurare la funzione positiva di esse. È in rapporto a quest'ultima che il bilancio negativo appare in tutta la sua gravità.

Il primo aspetto negativo della questione sta nel fatto che mai si è stabilita una sintesi positiva e vitale fra la prassi tecnologica e la prassi ideologica. Ognuna ha camminato per conto suo. E le prese di contatto si sono operate sul terreno della prassi tecnologica, non già come un punto iniziale d'intesa, ma come un campo di battaglia. La lotta di classe è nata nel recinto delle fabbriche, e da esse ha dilagato nell'intera società, alimentata tanto dalla prassi ideologica capitalista che da quella marxista.

Nell'ambito della prassi ideologica sia capitalista che marxista e collettivista, la prassi tecnologica, anziché venir disciplinata e convogliata alla costruzione della nuova società, è stata strumentalizzata, in modi identici o diversi, a scopo di profitto e di potere,

30

senza la possibilità di un correttivo veramente efficace. Non lo fu (e non lo sarà) né la rivoluzione né la legislazione. Non lo furono gli scioperi. Non lo furono né le dittature né le democrazie. Non lo fu nemmeno il richiamo etico-sociale che portava con sé la forza dello spirito e l'autorevolezza del supremo Magistero esistente sulla terra.

La Dottrina sociale cristiana si è inserita di fatto nella mischia come energico appello alle coscienze e come stimolo all'azione: sempre tempestiva ed opportuna, tenuto conto della sua funzione trascendente. Ma la sua incidenza, per quanto grandiosa come risonanza morale, dal punto di vista pratico è stata relativamente piccola. In ogni caso, non certo incisiva e tanto meno decisiva.

Né avrebbe potuto esserlo. Quello della Dottrina sociale cristiana era ed è un richiamo etico alle coscienze, mentre la lotta che si svolgeva e tuttora si svolge, è una lotta di prassi ideologiche. La Dottrina sociale cristiana né fu né è una prassi, e nemmeno una ideologia che potesse animare e mobilitare una prassi.

10 - Ideologia e realtà storica.

La conclusione è triste. Potrebbe essere quella della situazione senza rimedi: fatta apposta per avallare la tattica del «tanto peggio tanto meglio», o alimentare dei falsi messianismi, primo fra tutti, nel momento presente, quello della morte delle ideologie, che si risolve nella non-resistenza e nella resa all'ideologia vincente.

Fosse vero che si profilasse una effettiva morte delle ideologie, con un ritorno a più quiete e serene epoche storiche!... Ma come dato di fatto la morte delle ideologie non è che una morte apparente. E come speranza non è che una speranza illusoria, un'utopia che si allontana nel tempo senza morire, poiché spes *ultima dea*. Ma troppo spesso è la dea delle illusioni e delusioni.

Le ideologie non muoiono, o per lo meno non muoiono così presto. Non sono come le recenti e attuali filosofie che nascono oggi e muoiono domani (pur sopravvivendo o bene o male la filosofia). A differenza delle filosofie, le ideologie non muoiono perché non sono una estrosità personale o una moda: sono il grande respiro della storia, che assume una consistenza tutta speciale, riferendoci all'ideologia come anima della prassi e alla conseguente prassi ideologica, con cui s'identifica.

Con la rivoluzione industriale, l'ideologia così intesa è diventata un elemento costitutivo della nuova realtà storica. È la nuova

31

realtà storica in atto. Mentre noi discorriamo (e non lo facciamo per vanità accademica), l'ideologia come prassi ideologica continua a manipolare a modo suo questa nostra società. Svegliandoci domani (compresi i politici che forse credono di dominarla a piacere - se ancora ve ne sono di tali), non sappiamo come la troveremo. Certo, non sarà più quella di oggi anche se non ce ne diamo conto.

Per liberarci dunque dalla prassi ideologica, la negheremo come «ideologica»? Cadremmo nell'illusione della prassi senza ideologia. Illusione chiama illusione. E allora potremmo anche sognare di poter sottoporre la prassi all'impero della cibernetica. È appunto il sogno della sociologia futurologica.

Ma la cibernetica è fatta per governare la prassi tecnologica ai massimi livelli. Non è molto indicata per governare quell'altro tipo di prassi che corrisponde alla nuova realtà storica in atto, per la ragione che la cibernetica non è fatta per «governare le anime». Gli «ingegneri di anime» restano gli ideologi.

Dovremo allora abbandonare la realtà storica e con essa la società allo spontaneismo assembleare preconizzato da certo personalismo antiideologico?... Niente di meglio per instaurare *ante litteram* una liturgia popolare per il culto della più tirannica fra le «prassi ideologiche».

11 - Un necessario punto d'arrivo.

C'imbarcheremo dunque verso il futuro, alla cieca, sul vascello dell'utopia? Non è il caso di rendere più problematico l'avvenire dell'umanità, già così buio. E allora?...

A ipotesi vagliate, a esperienze negative compiute (e già se ne son compiute tante), bisogna arrivare all'unico rimedio possibile: bisogna tornare all'ideologia come anima della prassi; bisogna arrivare alla sana e risanatrice prassi ideologica.

Se questo ritorno o questo punto d'arrivo non è possibile, la battaglia, almeno nell'attuale epoca storica, si può ritenere perduta.

Non è da pensare infatti che l'esperienza storica negativa si traduca inopinatamente in saggezza. Oggi l'umanità guarda al futuro. Ha scoperto l'altro versante della storia: non più storia come «tradizione», ma storia come «escatologia». Così la storia ha cessato (se mai lo fu) di essere *magistra vitae*, per diventare la «nebulosa che si evolve verso il punto Omega». Non importa se la sua strada è cosparsa di abissi. È la strada dell'evoluzione:

32

abyssus abyssum invocat. Solo così si arriva alla meta. È quel tipo di saggezza che la Bibbia chiama pazzia.

Né è da sperare che l'umanità miracolosamente diventi «buona» nel senso evangelico della parola. Sarebbe anche questo un rimedio all'attuale crisi della società e del mondo, travagliato dalla prassi tecnologica e ideologica ad un tempo. Sarebbe forse il rimedio veramente efficace e definitivo. Ma anche questo è un rimedio sul quale non possiamo contare.

Una volta si credeva che la bontà fosse il prodotto della buona volontà e della Grazia. Oggi dicono che è un prodotto dell'evoluzione. Ma l'evoluzione ci offre un prodotto «escatologico» sul quale non possiamo contare. Come non possiamo contare, per il miracolo in questione, sulla Grazia e sulla buona volontà, perché la volontà è libertà. E oggi l'uomo non è disposto a sottomettere la propria libertà a nessuno, men che meno a Dio e alla Grazia: l'unico spazio forse, in cui l'uomo di oggi può ancora celebrare a piacere la propria libertà (sia pure in modo negativo).

Il ritorno all'ideologia come anima della prassi, quindi, e l'arrivo ad una sana e risanatrice prassi ideologica, per tanti aspetti appare come *l'ultima ratio*, che non ammette alternative.

I primi ad esserne responsabili siamo noi cattolici, appunto perché cattolici: che è quanto dire i detentori privilegiati e più immediati della relativa possibilità.

12 - L'albero cattivo dell'ideologia.

Abbiamo prospettato la funzione storica dell'ideologia, ammettendo che è stata negativa, senza volerne accampare delle attenuanti. *Est, est; non, non.* La verità è quella che è. Se l'albero è cattivo, dà cattivi frutti. Unica attenuante per l'ideologia è che essa non è un albero necessariamente cattivo. Ma cattiva è stata l'ideologia sostanzialmente, come anima della prassi e con essa la prassi ideologica, negli ultimi centocinquanta anni. Sotto questo profilo non c'è da scegliere tra ideologia e ideologia. Essa è stata negativa tanto nella sua matrice capitalista che marxista.

Nondimeno, per la sua natura e funzione. l'ideologia è chiamata ad essere una *realtà positiva*. La sua vera funzione è quella di *costruire di continuo* una società diventata dinamica, in stretta simbiosi con la prassi tecnologica, e a dimensione mondiale; e non già quella di covare rivoluzioni, scatenare lotte di classe, alimentare le guerre.

33

Dobbiamo tuttavia domandarci: al di fuori di certe prospettive rovinose quanto utopistiche o di declamazioni propagandistiche, le ideologie hanno avuto coscienza di ciò? Avrebbero potuto averla?

Pretenderlo sarebbe troppo. Cogliere la funzione suaccennata è saggezza, e la saggezza non s'improvvisa. È frutto di esperienza e talora di amare esperienze. Neppure queste potrebbero bastare. In definitiva, la saggezza è anch'essa frutto dell'albero buono. E un albero cattivo non maturerà questa saggezza, per quanto amare siano le esperienze che si attraversano.

Nonostante tutto, come dice Carrel, «le nazioni democratiche hanno fiducia nelle ideologie: soprattutto nella liberale e nella marxista, figlie gemelle del secolo dei lumi. Ora, né il liberalismo né il marxismo sono fondati su una osservazione esauriente della realtà». Possiamo aggiungere che tanto meno sono in grado di cogliere le lezioni dell'esperienza storica. Lo impedisce il loro illuminismo ottimistico in combinazione col loro storicismo irrealista.

L'ottimismo, dice ancora Carrel, «è certo un atteggiamento seducente. Quella di negare il male è una grande tentazione, perché, negandolo, si evita di combatterlo. L'ottimismo dispensa dallo sforzo, mentre una chiara visione dello sbaglio genera lo sforzo. Non ci si rialza altro che avendo coscienza di essere caduti. Bisogna riconoscere che non abbiamo saputo guidare noi stessi.

Riusciranno i disastri a rendere il senso della realtà a quelli che lo hanno perduto? L'importante si. è che le democrazie capiscano di soffrire della stessa malattia della Francia e che lo stesso destino le attende.

Non è la prima volta che questa malattia fa la sua comparsa nel mondo. Si è già manifestata a un certo momento della storia di tutti i popoli dell'antichità. Come scriveva il professor Inge, la civiltà è una malattia inevitabilmente fatale»...

Se così fosse realmente, dovremmo concludere che è prossima la fine non già di una civiltà, ma dell'umanità. La malattia cui allude Carrel, traendola dalla bocca del professor Inge, è il

decomporsi delle vecchie civiltà statiche. Ma il corrispettivo di essa, oggi, è la degenerazione ideologica della prassi, che è assai peggio!

13 - Il nuovo senso della storia.

La morte di una vecchia civiltà dei tempi antichi faceva parte del corso normale della storia d'allora, e poteva assumere il significato di un semplice avvicendamento fisiologico. Ma ormai, da un genere di civiltà modellate sui

34

cicli della natura e fatte su misura d'uomo, si è passati a un tipo nuovo di civiltà che tende ad essere uno, universale e identico per tutti, e che si costruisce ininterrottamente, attraverso la combinazione della prassi tecnologica e ideologica. È la civiltà di questo nuovo mondo dinamico. Non è più una civiltà che fiorisce e sfiorisce. È una civiltà che si autocostruisce, o si autodistrugge.

L'intera umanità si è lanciata in gara in questa costruzione, affamata di prassi ideologica, non meno che di prassi tecnologica. E la malattia che minaccia di morte questa civiltà non è la malattia inevitabile e incurabile diagnosticata dal professor Inge e richiamata da Carrel. Non è la malattia fisiologica della vecchiaia

- *ipsa senectus, morbus* -, che un tempo prendeva anche le civiltà. È la malattia della «cattiva costruzione della nuova civiltà»: è la sua malattia «ideologica».

14 - Un cambio di rotta.

Per quanto grave essa sia, a differenza della vecchiaia, la malattia ideologica non è tuttavia incurabile e inevitabile. Non è detto infatti che la prassi non possa subire un cambio di rotta, diventando prassi autenticamente costruttiva della civiltà e della società civile. A meno che l'ideologia come anima della prassi (è questa l'ideologia che conta) rappresenti il principio manicheo del male, e l'ideologia positiva sanamente costruttiva non sia nemmeno pensabile. Chi si sente di avallare questo radicale pessimismo, dando via libera alle sue conseguenze apocalittiche?

Il cattolico no, di certo, vogliamo credere. E allora deve ammettere, egli per primo, la possibilità di una autentica ideologia positiva e costruttiva, che per essere veramente tale dovrà essere «vera ideologia» e «cristiana».

Di qui la necessità per il cattolico di saper cogliere la realtà storica dell'ideologia come anima della prassi e la prassi ideologica, al pari della prassi tecnologica. Egli dovrà ammettere di buon grado l'azione *oggettiva* sia per l'una che per l'altra, come prima condizione di un effettivo realismo storico oggi. Deve superare la tendenza a vivisezionare la prassi ideologica in norma etico-sociale o teoria dei valori da una parte, e prassi empirica o ideologicamente neutra dall'altra, sia pure nel nobile intento di liberare la storia da false ideologie e salvare la persona umana. Non deve lasciarsi bendare gli occhi da un personalismo di

maniera tanto da non vederci più chiaro nella realtà storica, tradendo la stessa persona umana.

35

Nessun dubbio: la persona umana - qui in terra - è l'assoluto che va salvato per la vita nel tempo e nell'eternità. Ma l'uomo, nella sua soggettività di persona, non è «l'assoluto che salva». Il suo destino oggi è in balia della *prassi ideologica*. Sul piano umano (e un po' anche sul piano divino) sarà quella a perderlo o a salvarlo.

36

III

LA PRASSI IDEOLOGICA

Oggettività e realismo.

«Se vuoi capire l'ideologia, guarda alla prassi». Può essere una specie di slogan orientativo della nostra riflessione, un filo conduttore nell'esplorazione di una realtà così complessa ed equivocabile, quale è quella dell'ideologia.

L'aver affrontato il tema della prassi contemporaneamente a quello dell'ideologia, oltre ad essere stata una necessità logica (ideologia e prassi, come s'è detto, sono due facce della stessa medaglia), è stato anche un espediente metodologico per fugare qualche preconetto e stabilire alcuni punti di riferimento.

Il primo preconetto superato è da sperarsi sia quello di ideologia identificata con la filosofia o ridotta a pura dottrina astratta, contrapposta alla concretezza della prassi. Nella nostra prospettiva è proprio il contrario: questa concretezza pratica compete tanto alla prassi quanto all'ideologia, perché, *realisticamente*, sono una sola e identica cosa. Cambia solo l'angolo di visuale.

Diciamo «realisticamente», per significare che (crediamo) non si tratta di un'opinione personale, soggettiva. Non abbiamo fatto altro che appellarci alla concreta realtà storica di oggi, guardandola senza inibizioni culturali, lasciandoci condurre da essa. E continueremo ad esplorarla, non già per eluderla o concordarla con gli schemi ermeneutici di moda, ma per coglierne il dato oggettivo.

Il dato oggettivo riguardante la prassi, che ci sta più a cuore in questo momento, è precisamente quello della prassi come azione

oggettiva. È un dato indispensabile per poter cogliere l'ideologia come anima della prassi. Se l'azione rimane un fatto soggettivo, l'ideologia diventa superflua. Basterà la norma etico-religiosa per animarla dal di dentro (sempreché uno viva la fede e accetti la norma evangelica). E per governarla al di fuori basterà il costume, la legge, il bisogno, la competenza professionale e tecnica, o forse il capriccio.

Se, al contrario, si tratta dell'azione oggettivata, collettiva, costruttiva (o anche distruttiva) in dimensione universale ed univoca;

37

se, in una parola, si tratta di prassi, quanto detto sopra più non basta: è necessaria l'ideologia precisamente come anima della prassi. L'attuale realtà storica è prassi in atto. Ovvero, la prassi è la nuova realtà storica in azione, perché (prendendo come punto di riferimento la società) costruisce (o demolisce) la società stessa. E ciò, appunto in virtù della sua anima ideologica: in virtù dell'ideologia, come anima della prassi.

2- La *remora pseudopersonalista*. Se l'ideologia si rivela come un'anima necessaria per la prassi demolitrice della società (pensiamo alla scioperomania, alla contestazione globale, alla conflittualità, permanente, alle rivoluzioni, alle guerre «ideologiche» non solo diplomatiche ma anche guerreggiate), a maggior ragione si renderà necessaria l'ideologia come «anima» per la prassi costruttiva della società. Parrebbe una verità evidente, ma non è propriamente così.

Mentre infatti, sia pur deprecandola, si ammette la presenza dell'ideologia come anima viva e operante nella prassi demolitrice o comunque negativa, e si coglie l'inscindibile nesso fra le due; non si coglie poi la necessità di tale presenza nella prassi costruttiva, appunto perché, almeno a giudizio di taluni, l'azione umana soggettiva non è traducibile in prassi, deve rimanere un fatto soggettivo, pena il rinnegamento o la violazione della persona umana come «soggetto». E dunque l'ideologia, proprio come anima della prassi positiva e costruttiva, diventa inutile. Anzi, non è nemmeno pensabile.

È un fatto che oggi si tende, anche nell'ambito culturale cattolico (e forse specialmente in esso), a concepire la persona umana come pura soggettività, libertà, autocoscienza. Dimodoché, oggettivarne l'azione, diventa un delitto di lesa personalità.

Per tal via, la prassi come azione collettiva oggettivata diventa inconcepibile. E tanto meno sarà concepibile l'ideologia come anima della prassi.

Questa *remora pseudopersonalista* è forse una delle cause che impediscono di vedere la nuova realtà storica così come effettivamente è, interdicensi ai cattolici l'accesso ad una propria ideologia.

Alla radice di tutto si può scorgere un certo pregiudizio filosofico. La filosofia non consiste nel pensare come si vuole (oggi più nessuno lo impedisce, almeno in regimi democratici), o pensarla

secondo la moda del giorno. Consiste nel pensare possibilmente in modo conforme alla profonda realtà delle cose.

Ora, solo Dio è pura Soggettività, Libertà, Autocoscienza. La persona umana, no, a meno di sostituirsi a Dio. La persona umana, se non vuole rovinosamente illudersi a proprio riguardo, deve rassegnarsi ad accettare se stessa come soggetto e oggetto ad un tempo; come «io», e come «cosa».

3- *Lo scandalo della «cosa».* La parola «cosa», riferita all'uomo, oggi suona blasfema. L'uomo non è una «merce», perché non è una «cosa». Il materialismo mercantile ha stabilito l'identità fra i due termini «cosa-merce», instaurando una nuova schiavitù dell'uomo: la sua schiavitù economica. Chi nega l'identità dei due termini, crede di aver liberato l'uomo. E non si dà conto del prezzo metafisico di tale negazione, che per di più si risolve in una operazione nulla.

In effetti, per negare l'uomo come «merce», lo si nega come «cosa». E proprio perché lo neghiamo come «cosa», l'uomo rimane negato come «essere», che è quanto dire riaffermato come «merce». È il costo metafisico della sua negazione come «cosa». La «cosa» infatti porta con sé un doppio significato: il significato mercantile (quasi diabolico) di «cosa-merce», e il significato metafisico (quasi divino) di «cosa-essere».

Abbiamo negato e continuiamo a negare senza «distinguere». Nonostante le migliori intenzioni, ci siamo resi complici del trionfo del materialismo, a favore dell'uomo-merce, e a spese dell'uomo-essere. Farisaicamente ci strappiamo le vesti di fronte a qualsiasi genere di «reificazione» o «cosificazione», ma restiamo impassibili - quando non ci sentiamo euforici - di fronte al naufragio dell'essere.

Proprio per questo, la nuova concezione dell'uomo come soggettività, libertà, autocoscienza, non solo non ha soppresso il mercato dell'uomo-merce, ma l'ha esaltato follemente facendone aumentare i prezzi, facendo passare l'iniziativa di mercato nelle mani della «merce» appunto come soggetto. Mai l'uomo è stato così «merce», come ora che è soltanto «soggetto».

Se dal punto di vista socioeconomico il risultato è stato notevole, dal punto di vista «umano» il risultato è stato pressoché nullo, se pure non si è risolto in perdita.

Non è infatti riducendolo a puro «soggetto», che si valorizza l'uomo, ma rivendicandolo come essere. E non già «essere» inteso

38 39

come «esserci», rivanificato esistenzialmente in quel nirvana anticipato che è l'esistenza individuale o collettiva. Ma «essere» nel suo vero e vecchio senso realistico.

4- *La cosa come essere.* Questo essere realistico viene appunto evocato nel linguaggio comune dalla parola «cosa», intesa non già nel suo squallido senso di «cosa-merce», degradazione semantica di un positivismo mercantile che si è espresso nella moderna schiavitù del lavoro. Ma «cosa» come «essere», quale risuona, con tutta la sua pregnanza metafisica, sulle labbra ignare del fanciullo, che a un dato momento del suo sviluppo mentale non

ancora contaminato dalla pseudocultura ufficiale o di moda, ha scoperto che quella data «cosa» che lo baloccava, era veramente sua madre: un essere, prima ancora che un «soggetto». O quale risuona sulle labbra incantate di una madre la quale sa, che quella certa «cosa» rassomigliante a un batuffolo di carne rosea è il suo bimbo, un essere vivo che sarà «uomo», e che ha già diritto di essere chiamato tale perché «è nato un uomo». Un uomo vero, reale, oggettivamente consistente come essere, che si rivela tale pel fatto stesso che è ancora lontano dalla dimensione impalpabile e inconsistente di uomo ridotto a puro soggetto, libertà, autocoscienza. Una triade che, per liberarlo illusoriamente dalla «cosa», lo nullifica.

Cosa come essere, l'uomo quindi, ed essere come cosa, cioè con un proprio valore ontologico oggettivo, prima ancora che «essere come soggetto». È quello l'essere che conferisce dignità all'intera creazione, collocando l'uomo al suo vertice, precisamente come essere pensante, non perché cartesianamente ha la capacità di pensare, ma perché realisticamente ha la capacità di pensarsi come essere. Solo così si supera come uomo-merce, redimendosi da puro uomo economico, a cui viene ridotto dall'attuale materialismo con la complicità di una incongrua filosofia.

Né puro soggetto, dunque, né puro oggetto. Né «io» puro, né «cosa-merce». Ma soggetto e oggetto. «lo» e «cosa come essere». Solo così ci troviamo di fronte all'uomo reale, in grado di cogliere i suoi veri rapporti con Dio, con la natura, con gli altri uomini, e perfino con se stesso.

E anche noi potremo tornare a cogliere i nostri rapporti con la storia via via che si modificano, fino a comprenderne - e accettarne -, quella profonda e rivoluzionaria modifica, che si chiama *prassi ideologica*.

5- *Prassi ideologica «oggettiva»*. Anche la prassi ideologica è un'epifania dell'uomo come oggetto, o più esattamente dell'uomo come oggetto e soggetto ad un tempo, inscindibilmente. Essa è stata provocata ed imposta, come già s'è detto, dalla rivoluzione industriale e tecnologica, e dalla conseguente necessità, quotidianamente rinnovantesi, di costruire e ricostruire la società.

E questa prassi ideologica a valore oggettivo, l'uomo con tutta la sua soggettività non potrebbe né prevenirla, né sbarazzarsene, né piegarla impunemente ai suoi interessi o alle sue utopie, né convogliarla a buon fine con le sole buone intenzioni o con saggi principi e consigli, e neppure con la sua buona volontà soggettiva. Di fronte all'oggettività della prassi ideologica, la «soggettività» dell'uomo che la ignori o la rifiuti, .con solo rimane impotente, ma è destinata al più disastroso dei fallimenti.

Bisogna dunque, innanzitutto, comprendere e accettare la prassi ideologica nel suo significato oggettivo e nel suo valore oggettivante, senza timore di violare la soggettività e la dignità della persona umana. Nella nuova realtà storica, la prima e più fondamentale affermazione della dignità dell'uomo consiste nel darsi conto che la responsabilità della prassi ideologica grava sulla persona umana, e nell'addossarsela effettivamente.

Guai se ciò avvenisse solo in riferimento alla prassi ideologica negativa, e non a favore della prassi ideologica positiva! Sarebbe il più grande tradimento della persona umana stessa, perché in definitiva è il tradimento dell'ideologia cristiana con la relativa prassi, l'unica forse che in questa nostra crisi storica a dimensioni universali, possa ancora salvare l'uomo.

La nostra insistenza sulla natura «oggettiva» della prassi ideologica, ha quindi ragion d'essere. L'ha dal punto di vista dell'attuale realtà storica concreta, e anche dal punto di vista metafisico. L'uomo è soggetto e oggetto ad un tempo. La sua soggettività e oggettività si esprime variamente lungo i secoli, attraverso un processo di soggettivazione e oggettivazione incessante.

Tale processo ha raggiunto un vertice: quello della prassi tecnologica e ideologica, operando la più grande rivoluzione della storia. Essa tuttavia, nella sua profonda e intima natura, è rimasta ignorata. È almeno, sotto il suo preciso profilo di prassi ideologica oggettiva, non fa parte ancora della cultura corrente, accanto ad altre più celebri (ma non più importanti) rivoluzioni. Segno è che non ha ancora raggiunto un sufficiente livello di riflessione scien-

40

tifica, e men che meno il livello della coscienza collettiva, della quale, il libro scolastico ad esempio, potrebbe essere ad un tempo un indice e un fattore.

6- La «*rivoluzione della prassi*». Una delle ragioni si è, che ciò che non si vede e non fa rumore colpisce meno l'uomo d'oggi. E la «*rivoluzione della prassi*», presa precisamente nel suo aspetto di rivoluzione sotterranea e non di progresso o di avvenimenti spettacolari, è rimasta una «*rivoluzione invisibile e silenziosa*», o meglio ha rappresentato l'aspetto «*silenzioso e inavvertito*» delle rivoluzioni e degli avvenimenti, afferrabile solo attraverso la meditazione e un certo approfondimento metafisico.

Una rivoluzione è sempre l'espressione di un potere o l'accaparramento di un potere, a cominciare dalle piccole rivoluzioni di famiglia o dinastiche. Ma anche la rivoluzione diventa un termine equivoco. Ci sono infatti dei poteri benefici e dei poteri malefici. Ci sono di conseguenza delle rivoluzioni benefiche e delle rivoluzioni malefiche.

Se vogliamo chiamare «*rivoluzione*» anche quella del Vangelo, diremo che essa è stata e continua ad essere (nella misura che si ripete genuinamente) una rivoluzione benefica perché espressione della benefica potenza di Dio.

Se invece vogliamo pronunciarci sulla «*rivoluzione della prassi*», e in qualche modo dobbiamo farlo perché vi ci troviamo imbarcati e dobbiamo assumerci le nostre responsabilità, il discorso è meno semplice. Dobbiamo precisare innanzitutto, che un giudizio di valore sulla rivoluzione della prassi va centrato

sull'essenza di essa, e non sulla fenomenologia che l'accompagna o la segue.

Nessuna cosa di questo mondo, appena si traduce sul piano esistenziale, è mai integralmente cattiva o integralmente buona. Ciò vale soprattutto in rapporto alla sua fenomenologia concomitante e conseguente. Per esempio, è difficile giudicare la Rivoluzione Francese in se stessa. È forse più facile giudicarla in rapporto alla sua fenomenologia. E ci sarà chi la dice cattiva, soprattutto per la sua fenomenologia concomitante; e chi la dice buona. per una certa fenomenologia conseguente, ossia per certi suoi effetti. Parlare di torto o ragione non avrebbe molto senso, perché si tratta di punti di vista diversi, e perché la fenomenologia umana, nella sua complessità e contraddittorietà, rimane sempre ambivalente.

42

7- *Prassi e realtà storica*. Ma la questione della Rivoluzione Francese resta per noi un esempio accademico, perché non investe direttamente la nostra responsabilità e la nostra vita di oggi. Si riduce ad un «avvenimento», è un avvenimento passato.

Dalla storia, un avvenimento storico anche a grandi dimensioni non è giudicabile che attraverso la sua fenomenologia antecedente, concomitante e conseguente. Non è giudicabile in se stesso. Il problema dell'avvenimento in se stesso diventa un problema di filosofia della storia, che sposta il giudizio del fatto in sé al giudizio del senso della storia in quel dato fatto.

La Rivoluzione Francese, dunque, che valore può avere in rapporto al senso della storia? Qui l'opinabilità può diventare addirittura arbitraria. Ognuno può avere una sua « filosofia della storia », e giudicare in modo diverso qualsiasi avvenimento, dalla nascita di Maometto, al caso Galileo, alla bomba su Hiroshima, al viaggio degli astronauti sulla luna.

Senza dubbio, non è una cosa indifferente o irrilevante, perché nulla è irrilevante nella vita dell'uomo: nemmeno la filosofia della storia coi suoi giudizi a volte contraddittori. Ma possiamo anche non preoccuparcene. Non ci riguardano, e possono esaurirsi di per se stessi in una sterile accademia.

Per la rivoluzione della prassi invece, la cosa è diversa. Essa è un fatto, senz'altro, perché è un qualcosa di reale. Non è una fantasia, un puro concetto cerebrale, *un nomen sine re*. Ma non è neppure soltanto un «avvenimento». Benché nata abbastanza recentemente, non ha data di nascita (a differenza degli «avvenimenti» della Rivoluzione Francese o della Rivoluzione d'Ottobre); e non ha, anzi non avrà, una data di morte che corrisponda alla parola «fine», catalogandola nel «fatto storico» consumato e concluso.

La rivoluzione della prassi non è un «avvenimento» e non sarà un «fatto storico». È la *realtà storica stessa: la nuova realtà storica in concreto*, che si configura precisamente come *prassi ideologica*.

Tutti conosciamo la difficoltà che trovano gli storici per definire cronologicamente e idealmente le epoche storiche. Debbono accontentarsi in sostanza di date e criteri più o meno

convenzionali, perché appunto, le epoche storiche non sono né fatti né avvenimenti: sono la storia. E la storia, per quanto appaia paradossale, non ha né principi né fini. Ha un solo *principio*: quello della creazione dell'uomo che sfugge al nostro controllo e che è di

43

dominio di fede. E una sola fine: una fine (forse apocalittica) senza data, anch'essa di dominio della fede, ma che è caduta in potere dell'uomo. In potere precisamente della prassi tecnologica e ideologica; in potere della realtà storica come prassi.

8- *Prassi come realtà storica e come essere*. È per la ragione anzidetta che l'attuale realtà storica come prassi ideologica è più di un'epoca storica, è più della storia, è più dello stesso avvenimento globale del futuro della storia. È la *realtà storica come prassi*: una realtà, cioè, che ha il potere di autocostruirsi o di autodistruggersi. Una realtà diversa dal fatto storico e dall'avvenimento. Una realtà inedita, rivoluzionaria (cosa ben diversa da una realtà «evolutiva»), appunto perché è autocostruzione o autodistruzione.

Se la *rivoluzione della prassi* è tutto questo, è ovvio che la metodologia per giudicarla e capirla sarà diversa dalla metodologia per giudicare e capire altre rivoluzioni, perché questa è ancor sempre metodologia per giudicare il fatto, l'avvenimento, anche quando quest'ultimo coincide con quella «storia» che diventa oggetto di filosofia e persino di teologia.

Ma la prassi scavalca la storia perché non è né la «storia della realtà storica» né il suo grande «avvenimento»: è la realtà storica stessa, a cominciare, precisamente, dalla rivoluzione della prassi.

Come giudicheremo dunque tale rivoluzione? La prassi, come la nuova *realtà storica* che si autocostruisce o si autodemolisce, richiama innanzitutto l'essere. La realtà storica, appunto, perché è «realtà», è «essere». *Essere* inteso come «cosa concretamente esistente», per esprimerci col linguaggio del buon senso; e non già «essere» ridotto a fenomeno, a esistenza, ad avvenimento, a divenire. E tanto meno al concetto.

Ora, l'essere suggerito dal buon senso rimane il tema classico della filosofia. Il buon senso, che sapienzialmente è la prima e più valida filosofia, ne intuisce il problema vero, che è il problema dell'essere, anche se non sa risolverlo. Per questo ne chiede la soluzione alla filosofia dei dotti, la quale logicamente dovrebbe avere come proprio oggetto l'essere suggerito dal buon senso.

Nell'ipotesi che il suo oggetto diventi un altro, (per esempio l'esistenza, il divenire), c'è da diffidare. Il problema non coincide più con quello del buon senso, e la sua soluzione non potrà risultare la soluzione del problema proposto e imposto da esso. La filosofia contrabbanderà altra merce, forse inutile e dannosa, con la forza

del più potente persuasore occulto: quello che sta alla base della nostra cultura e degli stessi nostri costumi e consumi, e che viene a coincidere, in ultima analisi, con una filosofia.

Se dunque la prassi è la nuova realtà storica che si auto-costruisce o si autodistrugge, e dunque è essere, il suo problema come «essere» sarà di competenza della filosofia, e precisamente di una realistica *metafisica della realtà storica*, il cui problema è appunto quello della realtà storica come essere. E noi lo rinviando, in questo momento, a tale metafisica.

9- *II potere della prassi*. La prassi, dunque, è una realtà, è «essere». Ma è un essere che si precisa in autocostruzione o autodistruzione della realtà storica. Più esattamente, si precisa nella realtà storica che si autocostruisce o si autodemolisce. È appunto in questo senso che la nuova realtà storica è diventata «rivoluzione» di per se stessa, dando luogo alla *rivoluzione della prassi*.

La rivoluzione (l'abbiamo già accennato) è sempre una «questione di potere», a cominciare dalla rivoluzione del Vangelo, il quale, secondo San Paolo, è la «potenza di Dio».

Anche la rivoluzione della prassi sarà dunque una «questione di potere», non nel senso banale di una «congiura di palazzo», ma per il fatto - assai più incisivo e decisivo - che *la stessa prassi è potere*. È il potere autocostruttivo o autodistruttivo della nuova realtà storica, precisamente come *prassi*.

È appunto la *prassi come potere*, che ci pone in mano la chiave per rispondere alla domanda - questa volta né curiosa né accademica, ma angosciata e preoccupante - se la rivoluzione della prassi sia una rivoluzione benefica, o malefica. Tutto dipenderà dal suo potere: potere benefico, o malefico, quello della prassi?

La chiave della risposta è la seguente: il potere benefico o malefico della prassi e della rivoluzione della prassi dipende dalla linfa ideologica che lo nutre. *Dipende dall'ideologia come anima della prassi*.

Senza perderci in considerazioni storiche, lasciate alla riflessione ovvia di ciascuno, non rimane che applicare e tirare la conclusione. Se la linfa ideologica che circola nella prassi è cattiva, la sua rivoluzione in definitiva non può essere che una rivoluzione malefica. Se la linfa ideologica che circola nella prassi è buona, la sua rivoluzione sarà benefica.

44 45

Si può essere tutti d'accordo nel dire che tanto l'ideologia capitalista quanto l'ideologia marxista sono negative. Ora, allo stato puro o attraverso le loro variazioni ed incroci, esse sono state le uniche ideologie ad animare la rivoluzione della prassi, fin dal suo nascere. Questa rivoluzione è nata capitalista, e non ha tardato a diventare anche marxista.

Le due ideologie, entrambe «figlie del secolo dei lumi», non solo non si sono neutralizzate a vicenda, ma insieme e in gara hanno potenziato la forza malefica della rivoluzione della prassi.

L'ideologia «positiva», che avrebbe forse potuto volgere il potere della prassi in potere benefico, è stata la «grande

assente». Possiamo domandarci fin d'ora il perché di tale assenza. Ma vi risponderemo solo in seguito.

10 - Un *superpotere oggettivo*. Il nostro scopo immediato in questo momento era solo quello di accentuare il *valore oggettivo* della prassi e il suo stretto legame con l'ideologia, nonché il legame dell'ideologia con la prassi.

L'aver colto la prassi ideologica come un potere che sovrasta uomini e cose, può bastare per convincerci, anche sperimentalmente, che abbiamo da fare con una *realtà a valore oggettivo*, profondamente diversa dall'attività soggettiva di persone singole o di gruppi, tale da non potersi comprendere attraverso lo schema semplicemente personalistico.

Ed ancora, aver colto per questa strada la prassi ideologica come un potere «benefico o malefico» secondo l'ideologia che fa da anima, dev'essere per noi un qualcosa di illuminante e pauroso ad un tempo. Ci auguriamo che serva a scuotere la coscienza torpida o la responsabilità infiacchita e peggio deviante di non pochi cristiani oggi.

Quando Montesquieu teorizzò nel suo libro diventato classico - *Les Lois* - i «Tre poteri», credette di esaurire il problema del potere politico e sbarrare la strada ad ogni altro potere. Aveva dimenticato il *potere della prassi ideologica*. Non ne ha avuto colpa. Era prematuro teorizzarlo e fare i conti con esso, o forse anche il solo immaginarlo. Altri avrebbero pensato a teorizzarlo e soprattutto a mobilitarlo. Fra, essi, Adamo Smith per un verso, e Carlo Marx per un altro.

Quando Marx annotava la sua XIII glossa a Feuerbach, e chiudeva il suo Manifesto con la frase famosa «Proletari di tutto il

46

mondo, unitevi», era già l'intuizione e la strumentalizzazione di questo «quarto potere»: il potere per eccellenza della nuova realtà storica. Il potere della prassi ideologica; il «superpotere» dell'ideologia e della prassi.

47

IV

IDEOLOGIA COME ANIMA DELLA PRASSI

1- *Una identità basilare*. Ideologia come anima della prassi. Ideologia come prassi animata ideologicamente. Ideologia come prassi ideologica.

Sono tutte frasi sinonime, che accentuano lo stretto rapporto fra ideologia e prassi, fino alla loro identificazione: ciò che dà una consistenza reale, oggettiva, pratica e concreta

all'ideologia, al pari della consistenza reale e oggettiva della prassi su cui abbiamo cercato di insistere. Tener presente la suddetta sinonimia e identità è indispensabile per capire l'ideologia. In caso contrario rimane incomprensibile, e ogni sua definizione non ha più senso o perderebbe significato.

Tale sinonimia spinta fino all'identificazione di ideologia e prassi, è anche utile per capire la ragione dell'accento da noi posto sull'ideologia, e più esattamente sull'aspetto ideologico dell'unica e identica realtà «ideologia-prassi».

La prassi preoccupa e interessa come potere. E non potrebbe non interessare e preoccupare. Come s'è detto, essa rappresenta il potere autocostruttivo o autodistruttivo della stessa realtà storica: il più grande potere della storia, oggi. Ed è un potere che si traduce in quella permanente rivoluzione che diventa benefica o malefica, a seconda dell'anima che la genera e della linfa che la alimenta.

Ora, l'anima della prassi, la linfa della sua rivoluzione, è l'ideologia. Dipende da questa il potere benefico o malefico della prassi: precisamente come anima, come linfa, che genera e alimenta la prassi identificandosi con essa, e dunque animandola e alimentandola dal di dentro, non già come una dottrina astratta che ne rimane fuori.

Superficialmente, l'ideologia rimane una «dottrina», e forse una sua considerazione erudita ma non approfondita non potrà andar oltre. Continuerà ad essere *ideologia* «ogni corrente di pensiero», dalla più utopistica e visionaria alla più radicata nello

49

sviluppo effettivo della collettività umana, che intende sovvertire o modificare e dalla quale è a sua volta condizionata e modificata.

Ma se si supera questo concetto corrente di ideologia (che viene a coincidere con il suo senso «socio-dottrinale») pur senza escluderlo né rinnegarlo, e ci si sforza di giungere alla realtà profonda dell'ideologia come anima della prassi, allora la differenza tra ideologia e dottrina o «corrente di pensiero», diventa radicale. Una differenza analoga a quella tra un'anima che vivifica un corpo, e un codice gastronomico depresso accanto a un cadavere.

2- *Il primato dell'ideologia.* Una filosofia, una dottrina astratta, una corrente di pensiero, non saranno né anima né linfa della prassi. In una parola, non sono l'ideologia, per quanto possano interessare in casi concreti l'ideologia e la prassi. Altro sarà l'ideologia come effettiva anima della prassi, che s'identifica con la prassi rendendola una rivoluzione viva, silenziosa e operosa, potenziandone la forza man mano che procede, non di rado in contraddizione con le stesse dichiarazioni o declamazioni dottrinarie.

È questa ideologia, diversa dalla semplice dottrina, filosofia o corrente di pensiero, che consacra la prassi con un crisma benefico o malefico imprimendole un carattere indelebile. Inutile quindi sperare che la prassi cattiva si converta in buona. Solo

l'ideologia buona, col suo nuovo crisma, può convertire la prassi cattiva, a patto che sia anch'essa una autentica ideologia, e non semplicemente una qualsiasi filosofia o dottrina.

Per questo suo valore e funzione, l'ideologia merita una speciale attenzione nei confronti della stessa prassi, poiché, in definitiva, tutto dipende da essa.

È il motore, che spinge avanti la macchina; e non la leva di comando. Ma tutto dipende da questa. Tutto dipende dall'ideologia, che (per stare al paragone in verità assai zoppicante) non è soltanto la leva di comando, ma è anche il volante. Di più: è il carburante. È l'anima, la linfa vitale, che alimenta e qualifica il potere dello stesso motore.

Guardiamo alla prassi tecnologica, confrontandola con la prassi ideologica. A primo colpo d'occhio parrebbe che la prassi più potente sia quella tecnologica. Per stare al paragone fatto sopra, appare essa il «motore della storia». Ed è (senza dubbio) un

50

motore quasi perfetto. Ma dopo la sua glorificazione illuministica, la prassi tecnologica è oggi chiamata alla resa dei conti. E i conti non tornano.

La prassi tecnologica ha seminato sul suo cammino dei disastri difficilmente rimediabili, e promette per il futuro altri disastri, ancor meno rimediabili. Politici, sociologi, futurologi sono al lavoro per prevenire la catastrofe, chiedendosi preoccupati se siamo ancora in tempo.

Bisogna sperarlo. Ma per poterlo sperare veramente, sarebbe necessario innanzitutto sottoporre a giudizio, insieme con la prassi tecnologica, la prassi ideologica. A rigor di termini, è essa la responsabile prima e ultima dei misfatti della prassi tecnologica e della temuta catastrofe. È essa che guida e alimenta il motore della prassi tecnologica, segnandone le mete e strumentalizzandolo per i suoi fini.

Ma quali fini? Il fine di una autentica costruzione dell'uomo e della società in scala mondiale, a tenore dell'umanesimo *plenario* della *Populorum progressio* e dell'insieme dei dettami della Dottrina sociale cristiana?

Questa avrebbe dovuto essere la vocazione della prassi proprio come prassi ideologica: costruire «positivamente» la nuova realtà storica e la nuova società, avvalendosi anche della prassi tecnologica; autocostruirle, anzi, dal di dentro, ciò che ne garantiva maggiormente l'efficacia e la puntualizzazione critico--costruttiva ad ogni singolo momento. Era la vocazione e la missione della prassi ideologica, derivante dal suo potere.

Ma tutto è dipeso - e continua a dipendere sempre più - dal primo anello della catena ossia dall'ideologia come *anima dell'intera prassi*, a cominciare dalla prassi tecnologica, per arrivare, se si vuole, alla stessa prassi etico-religiosa.

Il primato dell'ideologia come anima della prassi, non potrebbe venire evidenziato in termini più drastici.

Capire l'ideologia come anima. Ora, quali sono stati i cardini di quest'anima della *prassi ideologica*, che è stata

l'arbitra della prassi tecnologica e dell'intera realtà storica degli ultimi centocinquanta anni?

Siamo soliti oggi distinguere tra capitalismo e marxismo, accentuandone il loro antagonismo. Ma la distinzione ha poca rilevanza rispetto ai cardini della loro anima ideologica e la

51

negatività della rispettiva prassi. Le loro differenze, in realtà, non sono servite che a integrare la negatività di una prassi ideologica globalmente negativa.

La prima vittima di essa è stata la prassi tecnologica. Nessun dubbio che la prassi tecnologica abbia «costruito». È fatta per quello. Ma ha costruito e continua a costruire nelle mani di dette ideologie. È stata e viene strumentalizzata da esse. Per questo, anche se sembra paradossale; ha costruito negativamente.

L'allarme contro la prassi tecnologica è stato dato. Ma, dobbiamo ripeterlo, la prima a venir sottoposta a processo dovrebbe essere *la prassi ideologica*, perché è essa il «grande potere» che determina e rende benefica o malefica la stessa prassi tecnologica. E ciò - dobbiamo insistervi ancora una volta - in virtù dell'ideologia come anima, che tramite la prassi ideologica manovra la stessa prassi tecnologica.

Il processo alla prassi ideologica può ripetersi ciclicamente, ma solo in merito all'«avvenimento», non a riguardo di essa come «realtà», come «potere». (È rimasto famoso, a riguardo della prassi ideologica come «avvenimento», il «processo di Norimberga»). Il processo alla prassi ideologica come avvenimento singolo o storico globale a noi qui tuttavia non interessa. Vorremmo piuttosto, attraverso la prassi ideologica, anche aiutandoci con qualche definizione, capire un po' meglio che cos'è questa enigmatica e tremenda «ideologia».

Ci pare che quanto è stato detto la illumini già un tantino, proprio come «anima» della prassi. Un'anima da prendersi molto sul serio. Il suo significato, e cioè la sua realtà, funzione e valore, possono venir commisurati soltanto a quelli della nostra anima rispetto al corpo o più esattamente alla nostra persona, anche se il riferimento resta ovviamente solo analogico. Ma è valido lo stesso per farci capire almeno tre cose.

4- *Una «vera» anima ideologica.* La prima riguarda il suo modo di funzionare. L'ideologia funziona in modo vitale, come la nostra anima. È anch'essa un'anima vera (per quanto in senso analogico): anima della prassi, con cui fa «corpo».

Dire che funziona «in modo vitale», vuol dire che non funziona concettualmente; e neppure in modo semplicemente normativo, appellandosi alla coscienza come fa un'accolta di principi etici, o appellandosi alla forza della legge come fa un Codice.

52

Una filosofia, certo, può anch'essa interpretarsi come «anima» dell'azione. Non però anima della «prassi» col suo specifico essere e potere, che coincide con la nuova realtà storica: bensì come anima del vivere e agire della singola persona che la

professa. Diogene con la sua botte e la sua lanterna, era senza dubbio illuminato e animato dalla sua filosofia. Così pure Kant era illuminato e animato dall'imperativo *categorico*, cardine non soltanto del suo sistema morale, ma anche (è da supporre) della sua vita.

Una dottrina sociale a valore etico (caso tipico quello della Dottrina sociale cristiana) funziona come un'accolta di principi o norme morali che si appellano alle coscienze, magari anche alla coscienza di atei. Ma si sa per esperienza (se non bastasse la riflessione) che cosa possa significare in campo politico-sociale un codice etico «per le coscienze». Tutto, se si vuole, all'infuori dell'anima *della prassi*.

È un'affermazione che non dev'essere intesa né come critica né come sfiducia. È solo un mettere le cose a posto. Quel «tutto» importa un significato carico di elementi positivi che non vanno né ignorati né sottovalutati. Per cui, l'attuale critica alla Dottrina sociale cristiana può suonare in ogni caso miope e ingiusta.

Quanto alle «coscienze», esse edificano se sono rette e oneste a tutta prova, se sono generose e sagge (e ve ne sono molte ed ammirevoli anche in campo politico-sociale). In ogni caso vanno rispettate e mai giudicate. Forse vanno anche «comprese».

C'è da chiedersi tuttavia, che cosa oggi si possa effettivamente fare in campo politico-sociale, magari armati della Dottrina sociale cristiana, ma disarmati «ideologicamente». Non è la Dottrina sociale cristiana che oggi s'impone alle coscienze e alla prassi ideologica, ma è la prassi ideologica che travolge coscienze e Dottrina sociale cristiana. A voler essere precisi, questa è «tutto»: fuorché «ideologia come anima della prassi». E tra anima ideologica della prassi e semplice anima etica dell'azione corre un abisso.

Tra le altre ragioni di differenza, c'è anche quella del modo di funzionare. Il modo di funzionare della Dottrina sociale cristiana non è quello dell'ideologia come anima, bensì quello della *dottrina*

astratta, del principio o della norma astratta, che viene applicata al concreto. Per quanto tale Dottrina si sforzi di commisurarsi alla concretezza storica tra essa e l'azione c'è sempre un vuoto logico

53

incolmabile, e un distacco operativo abbandonato ad una soggettività che in definitiva diventa norma a se stessa. Di qui il gioco di un'esegesi, di una casistica, di una opinabilità, e perfino di una strumentalizzazione da parte del conflitto sociale, che la svuotano o la distorcono, asservendola premeditatamente o inconsciamente alle ideologie prevalenti.

Quanto al modo di funzionare del Codice che si appella alla forza della legge, chi può dire che funzioni di per se stesso in modo vitale «come anima», si da poter sostituire la funzione dell'ideologia quale anima della prassi?... La cosa è ancor meno pensabile che per la Dottrina sociale cristiana. Gli stessi regimi totalitari puntellano la forza *della legge* con l'indottrinamento ideologico. E nelle democrazie oggi si assiste inermi alle

sopraffazioni di quel «quarto potere» che si chiama «prassi ideologica», infiltrantesi nei tradizionali poteri politici non escluso il «terzo potere» a cui appartiene la Magistratura.

5- *Il campo d'animazione.* La seconda cosa che caratterizza l'ideologia come anima della prassi, è il suo *campo d'animazione* che si estende all'intera prassi, fino ai suoi minimi capillari. È di nuovo l'analogia con l'anima umana che ci fa comprendere questo campo d'animazione.

Come l'anima umana è l'anima dell'intero corpo fino alle sue minime parti, così l'ideologia è l'anima dell'intero corpo della prassi, in modo del tutto analogo. E come le singole parti del corpo fisico, attraverso questa «animazione», si pongono a servizio dell'uomo, il cui «campo d'azione» può diventare sconfinato, così le singole parti della prassi, perché animate da quella specifica ideologia, si pongono a servizio di un'unica e identica prassi ideologica, il cui «campo d'azione» viene a coincidere con l'intera realtà storica.

È un'altra caratterizzazione dell'ideologia che la qualifica come anima della prassi, e insieme la contraddistingue da qualsiasi altro surrogato. È per questo che l'ideologia non può venir sostituita da contraffazioni e nemmeno dai surrogati più validi, non esclusa la Dottrina sociale cristiana e la Fede evangelica, perché si tratta di anime diverse, con animazione diversa. Come per l'anima del nostro corpo, del resto: nessuna surrogazione possibile.

Se l'anima è assente, il corpo è una cosa morta, un cadavere, interamente o per quella parte che passa in cancrena o si

54

paralizza. Così è da parte dell'ideologia. La prassi cessa di essere prassi nella misura che l'ideologia è assente o l'abbandona, facendola diventare un peso morto o un'azione contraddittoria e anarchica.

Non varrà a rianimarla e a sorreggerla né l'apparato tecnoburocratico (se pure non diventa una nuova causa di degenerazione e di paralisi), né lo spontaneismo democratico (fatto apposta per esaurirsi nel vuoto o venir catturato dalle prassi ideologiche), né (come s'è detto sopra) la Dottrina sociale cristiana o la Fede evangelica.

La Dottrina sociale cristiana al più è «anima etica», ma non anima «ideologica». E l'anima etica dell'azione, oltre alle sue limitazioni di ordine soggettivo ed applicativo, porta con sé anche una «limitazione di campo», che in sede politico-sociale la restringe al problema della *giustizia*. Obiettivo irrinunciabile e prioritario, senza dubbio, ma che rimane astratto. Come tradurlo nel concreto della *prassi* la quale è sempre (e non può non esserlo) «prassi ideologica»?...

La prassi investe l'intero campo della realtà storica e
societaria >

di cui la giustizia è solo un aspetto «etico», perseguibile nel contesto di una ben definita prassi ideologica. Ma quale «prassi ideologica»?... Quella cristiana, o quella marxista, o una non ben

definita prassi evangelica proiettata in campo politico-sociale?...

In questo caso, *la fede religiosa* in aggiunta alla Dottrina sociale cristiana sul piano delle applicazioni pratiche e dell'agire concreto, verrebbe a sostituire l'ideologia cristiana come anima di una prassi ideologica cristiana che non esiste né potrebbe esistere per via di una tal surrogazione ideologica. La Fede cristiana infatti è *anima «religiosa»* dell'intero vivere e agire cristiano, ma non *anima «ideologica»* della prassi politico-sociale, per la ragione che *non è una ideologia*. neppure per la prassi suddetta!... L'interpretarla o utilizzarla come tale è uno dei peggiori rischi per l'azione politico-sociale dei cattolici, e per la stessa fede religiosa.

6- *Due tipi diversi di società*. Ovviamente, il parallelo e l'analogia tra anima e corpo da una parte, e tra ideologia e prassi dall'altra, ha i suoi limiti e importa delle differenze. Prima fra queste, la differenza delle epoche storiche.

L'anima umana è esistita da quando l'uomo è uomo. Mentre l'ideologia e la prassi, come da noi intese realisticamente, sono un

55

fatto storico abbastanza recente. A voler essere precisi, datano dalla rivoluzione industriale, benché realtà storica e società siano sempre esistite da quando il mondo umano è mondo umano.

Ma la società preindustriale non abbisognava di ideologia come anima della prassi, perché non veniva «costruita». Era solo «conservata». Per restare al paragone del corpo, rassomigliava più ad un cadavere imbalsamato che a una realtà viva. Questa almeno è l'impressione o il giudizio dell'uomo moderno. È tuttavia più conforme a verità pensarla come un autentico valore o una somma di valori, che si tentava di conservare più o meno gelosamente e saggiamente. Tuttavia, per tale esistenza imbalsamata o valori conservati, l'ideologia «come anima della prassi» non era necessaria e nemmeno possibile. Appariva addirittura come una potenziale minaccia: la minaccia dei «rerum novarum studiosi», degli amanti delle novità.

Per «conservare» e «governare» la società d'allora, bastava la tradizione, il culto delle glorie passate. Bastava il costume, la legge, un saldo senso etico-religioso che di per sé non era «oppio del popolo», ma ne era la sanità e la robustezza. Bastava tutto questo per rendere quella società efficiente e produttiva di civiltà, di arte e di saggezza, anche se mancava il superfluo o lo pseudo-necessario dell'attuale società dei consumi, e talora il semplice necessario.

Senza dubbio c'erano inconvenienti, ingiustizie ed abusi, problemi e disagi, disfunzioni e tragedie anche nella società preindustriale, come ve ne sono ora - e forse più gravi - nella società industriale e tecnologica. Ma, ripetiamo, non era necessaria l'ideologia come anima della prassi costruttiva della società, mentre oggi lo è.

Sarebbe inutile far confronti e voler dare giudizi di valore sulla vecchia e nuova società. Torna il problema della metodologia

al riguardo: giudicare il fatto storico e l'avvenimento?... La società non è riducibile a fatto storico, ad avvenimento. La società in concreto è la realtà storica. E la vecchia società preindustriale era la realtà storica d'allora. Da questo punto di vista, l'unico giudizio che si può dare di essa, nei confronti della nuova società, è che era una realtà storica «diversa»; è che si tratta di due realtà storiche «diverse».

7- *Un giudizio storico.* Se tuttavia vogliamo aggiungervi un giudizio «storico» valido, che per esser tale torna ad essere un

giudizio di indole essenziale e non puramente storiografico, dobbiamo dire che la vecchia società aveva se non altro trovato la sua strada, perché beneficiava di una sua anima, che era un'anima «religiosa». Mentre la società industriale è diventata un «mondo senz'anima». È quanto dire un mondo senza la sua *anima vera*, poiché la sua anima vera, che doveva coincidere con *l'ideologia vera* ossia con la vera anima della prassi, è stata da esso rifiutata, forse perché non gli è stata e non gli viene ancora offerta.

La tragedia del mondo, che si profila in dimensioni cosmiche e addirittura apocalittiche, è cominciata silenziosamente e misteriosamente con la rivoluzione industriale. Possiam dire che vi si è insinuata «profeticamente», con quella oscurità e ambiguità delle profezie che cominciano a capirsi con la fatalità dell'evento.

La storiografia superficiale, specie di ispirazione marxista, ci ha fatto credere che la tragedia sia quella di una rivoluzione industriale di tipo capitalista, si tratti dei suoi inizi «manchesteriani» o del suo corso neocapitalista. Mala tragedia degli inizi del

56

capitalismo, anch'essa ridotta a fatto storico, ad «avvenimento», e dunque non capita e non possibile a capirsi nella sua consistenza ontologico-dinamica, non era che un inizio. Ci furono tribolazioni, ma non era la fine; siamo forse solo al principio.

Secondo la Bibbia, la storia dell'uomo è nata in un paradiso terrestre fatto di Grazia, tosto distrutto dal peccato originale. La nuova società industriale è nata in un inferno senza grazia - l'inferno proletario -, confortato dalla promessa di un nuovo paradiso terrestre, che avrebbe dovuto essere non più il paradiso della Grazia, ma il paradiso della Materia: il paradiso del comunismo, o del benessere capitalista.

Era la promessa combinata dell'ideologia capitalista-marxista. Fu la promessa emanante dalla *nuova anima* della società, non più anima religiosa, ma anima ideologica ateo-materialista. Società nuova con un'anima nuova dunque, quella industriale, nata con un'anima ideologica capitalista-marxista, poiché, in fatto di «anima», non è la opposizione fra i due termini che va accentuata, ma la loro *sintesi*.

È tale sintesi il peccato originale che ha suggellato il comparire della società industriale: ossia la sua anima ideologica

ateo-materialista capitalista-marxista, in cui, a differenza del genere umano col vecchio Adamo, la nuova società non è «caduta», ma è «nata».

57

È stata una nascita accompagnata anch'essa da una «promessa di redenzione», non più fatta da Dio, com'è ovvio: ma immanente al peccato originale stesso, e cioè all'anima ateo-materialista della nuova società, che per la sua struttura e funzione - tramite la prassi - s'identificava con la promessa del nuovo paradiso terrestre. Promessa tanto più attendibile per la nuova cultura negatrice del Trascendente, in quanto fondata sulla fiducia nella capacità e nel potere dell'uomo.

Se il giudizio storico risulta negativo, non è per la rivoluzione industriale e la società industriale in se stesse; è per la negatività delle ideologie che ne hanno animato la prassi tecnologica e ideologica.

8- *Ambiguità del progresso.* Dobbiamo ammettere tuttavia, che la promessa (almeno per ciò che poteva significare) è stata mantenuta. E il merito della sua realizzazione (ancora imperfetta, si pensa o si dice) va accreditato proprio all'ideologia come anima della prassi: quest'anima che funziona in modo vitalissimo, e che attraverso il suo «campo di animazione» e il suo «campo d'azione» che è la prassi, mobilita l'intera realtà storica.

Secondo la promessa, la mobilitazione è stata fatta esattamente per realizzare un nuovo paradiso terrestre ateo-materialista, non certo per costruire o ricostruire una società autenticamente «umana» (a parte le buone intenzioni o dichiarazioni), tanto meno in cammino verso un paradiso celeste.

Nessuna meraviglia pertanto, se una mobilitazione così compatta e massiccia qual è quella della prassi animata dall'ideologia, abbia raggiunto il suo obiettivo, a cominciare da quello, di per sé positivo, del *progresso tecnologico*. Ma ciò che è rimasto problematico e lo diventa ogni giorno più, è il senso «paradisiaco» di esso.

Il paradiso evoca quasi automaticamente uno stato di benessere e di pace, che è innanzitutto felicità dello spirito. Ora, a dispetto della teilhardiana mistica della Materia, questa sarà sempre una specie di inferno per lo spirito, quando non lo diventa anche per il corpo. Di conseguenza, un programmato paradiso ateo-materialista non poteva essere che la programmazione di una specie di inferno *ante litteram*, se non la programmazione della tragedia finale dell'umanità. Il suo significato vero si profila nel momento stesso in cui gli uomini si apprestano a coglierne il

58

frutto, incappando ineludibilmente in questo interrogativo: il progresso tecnologico, futuro paradisiaco, o tragedia dell'umanità?...

Anche questa vicenda è la controprova sperimentale di ciò che è l'ideologia come anima della prassi. L'ideologia, in merito al suo campo di animazione e d'azione che investe l'intera prassi,

realizza. E solo un'inversione di rotta ideologica può modificarne il potere «realizzante», cambiandolo da malefico in benefico, o almeno attenuandone efficacemente gli effetti negativi. Il senso del futuro tecnologico resta subordinato a questa inversione di rotta ideologica. Il progresso tecnologico di per sé buono sarà anche benefico, se sfugge al potere malefico dell'ideologia negativa, per venir dominato dal potere benefico dell'ideologia positiva.

9- *Ideologia, sapere e valori.* La terza caratteristica dell'ideologia come anima della prassi consiste nel fatto che essa congegna in *sintesi vitale e vitalmente applicata*, tutta la gamma del sapere e dei valori umani.

I valori umani, a cominciare da quelli etico-spirituali, come per esempio i valori di libertà e di giustizia, vengono mobilitati dall'ideologia non già nel loro vecchio senso tradizionale, ma nel senso, a volte profondamente diverso ed equivoco, che assumono nella sintesi vitale teorico-pratica dell'ideologia stessa. È per questo che la libertà, la giustizia, la democrazia, ecc., sono cose diverse a occidente e ad oriente. .

Nessuna meraviglia neppure in questo. Nella nuova realtà storica, che è prassi ideologica, anche senza saperlo o volerlo, si vive di prassi animata dall'ideologia. A livello di prassi, che è il livello del grande agire collettivo oggettivato, ciò che dà senso ai valori e li mobilita, è l'ideologia, e non più la coscienza individuale. La coscienza individuale, anche la più retta, più che mobilitare viene mobilitata.

Di lì le amare delusioni degli ingenui e degli idealisti. Si crede a volte di combattere per la buona causa, e invece la buona causa coincide con la cattiva. Si crede che il puro ideale sia il movente comune, e invece si rivela una trappola per una facile strumentalizzazione. Ci si illude di poter proporre (se non imporre) un limpido dettame di coscienza, o almeno di esser padrone della coscienza propria, e si viene derisi a nome di una morale che si pone e s'impone dal di fuori e contro la sana coscienza.

59

Bisogna darsi conto che nel mondo attuale non è più la coscienza che impone la legge etico-religiosa alla prassi, ma è la prassi che impone la sua legge etico-religiosa (e troppo spesso etico-antireligiosa) alle coscienze.

Allo schema etico-religioso personalista, che era quello trascendente - da Dio alla coscienza, all'azione, è succeduto lo schema della prassi ideologica, che è *immanente*: dalla prassi all'uomo, senza Dio.

Disgraziatamente questo schema «immanente» che potrebbe essere anche ortodosso (dalla prassi all'uomo, con Dio), è stato confiscato dalla prassi ideologica ateo-materialista. Ci si illude di farle cambiar segno, senza modificarne il fattore «ideologia». La prassi ideologica ateo-materialista rimane tale, anche se trasferita in sede cristiana o addirittura liturgica.

Rapporto tra ideologia e valori, e ideologia e sapere. Quest'ultimo aspetto del rapporto ha una rilevanza sua propria, che merita una trattazione a se stante.

60

V

IDEOLOGIA COME ANIMA DOTTRINALE

1- *Confusioni da evitarsi.* Ideologia come anima. Sintesi vitale e vitalmente applicata di valori, e anche di sapere, *di tutto il sapere.* Sintesi che qualifica l'ideologia come anima dottrinale, non comunque, ma in funzione del sapere diventato «anima», precisamente come sintesi vitale e vitalmente operante all'interno della prassi.

È un altro aspetto dell'ideologia che la illumina sempre meglio come anima della prassi ideologica, distinguendola ancor più nettamente dalla filosofia e dottrina sociale; dall'utopia, e dagli ideali puri e semplici.

Le utopie e gl'ideali sono una mistica che di per se non abbisogna di sapere. Quand'anche emergano da un sapere, da una cultura, funzionano tuttavia come un carisma. Basta il carisma del profeta che si concretizza nel *leader* e nei suoi testi sacri, investendo direttamente l'adepto.

Proprio per questo, i vecchi e nuovi carismatici non abbisognano del sapere come scienza. Il sapere per essi diventa l'ispirazione e l'azione, che s'illumina spontaneamente come pura prassi. La vivisezione fra ideologia e prassi risulta automatica, e non già a beneficio della pura prassi, ma di una qualche prassi ideologica che ha buon gioco a strumentalizzare il carisma utopico e la prassi sganciata dall'ideologia.

Questa dell'utopia, in surrogazione all'ideologia o più esattamente alla prassi ideologica, pare una malattia dei cristiani oggi. Una sua spiegazione psicologica, può esser quella dell'amore del *mondo in* combinazione con lo svuotamento di un'autentica fede religiosa cristiana. L'amore del mondo ridà un contenuto a questa fede svuotata, la quale riprende il vigore di un ideale umano che alimenta l'utopia. Immaginarsi che esso rialimenti l'autentica fede cristiana, nonostante le varie teologie della liberazione e della speranza, o delle realtà terrene, può diventare una dannosa illusione.

61

2- *Filosofia e prassi ideologica.* A differenza delle utopie e degli idealismi sociali che sostituiscono la mistica al sapere, la filosofia e la dottrina sociale sono *sapere di per se stesse.* Ma sono così lontane da essere «tutto il sapere», e dunque, non

diciamo dal poter sostituire l'ideologia, ma almeno dal poterle fornire il *fabbisogno di sapere*, che la confusione tra ideologia e filosofia o la dottrina sociale diventa sempre meno possibile.

Nessuno nega che anche la filosofia e la dottrina sociale siano applicabili all'azione e possano influire sull'azione. Ma, oltre la loro limitatezza, il loro astrattismo congenito (anche quando s'ispirano alla concretezza e si riferiscono al fatto concreto), bisogna tener conto del loro quadro di applicabilità e del modo di applicazione.

Sia la filosofia che la dottrina sociale, per quanto sta da loro, né operano attraverso una «sintesi vitale e vitalmente applicata», né possono esorbitare dal campo che gli è proprio, né creano il proprio quadro di applicazione (al più lo subiscono, in linea strumentale), né possono sottrarsi al meccanismo - almeno implicito del sillogismo applicativo.

Ora, se non è la stessa «prassi ideologica» a operare la sintesi vitale e vitalmente applicata, non solo quella tal filosofia o dottrina sociale non entra in tale sintesi, ma ne subisce un insuperabile rigetto. Ed è ovvio: una data prassi ideologica non può recepire nella sua sintesi che *la sua* filosofia, *la sua* dottrina sociale. Se è concesso ad altre filosofie o dottrine sociali di interloquire (e non sempre è concesso!), o si tratta di un parlare al vento, di «prediche inutili», o si tratta di un ascolto strumentalizzante, ovvero di un colloquio fatto di cedimenti e compromessi, ovviamente non da parte della «prassi ideologica» che non cede, ma da parte delle filosofie e dottrine sociali - quando non addirittura religiose - che le sono estranee. Ciò spiega la sorte inevitabile di certi «dialoghi».

Una seconda differenza tra ideologia come anima dottrinale della prassi, e la filosofia e dottrina sociale, è che quest'ultime non possono esorbitare dal campo che è loro proprio, dettando legge fuori del seminato: mentre la sintesi vitale e vitalmente applicata dell'anima dottrinale della prassi ideologica si applica in tutti i campi, con quella coerenza e immediatezza, tempestività e concretezza, che le è tipica.

Né si pensi che ciò avvenga solo per l'ideologia a regime totalitario, e non per l'ideologia a regime democratico. Avviene tanto

per l'una che per l'altra. Cambia solo il modo d'imporsi: un imporsi politicamente violento nel primo caso, un imporsi politicamente non violento nel secondo, anche se può intervenire la violenza psicologica del «sistema». E sempre sarà in atto la violenza dialettica dell'ideologia come anima, perché l'ideologia così intesa non è più un'idea astratta, ma una concretissima energia e una forza storica di prim'ordine.

L'ideologia come anima della prassi, quindi, compreso il suo carattere di anima dottrinale, porta con sé un timbro di universalità e absolutezza, non perché sia totalitaria per sua natura, ma perché per sua natura è *totalizzante*: tutto il sapere fuso in una sintesi vitale, e sintesi vitale animatrice del tutto e di tutto.

Tale è l'ideologia come anima dottrinale della prassi. E in tal modo si distingue dalla filosofia e dottrina sociale anche per il quadro di applicazione. Questo è il quadro omnicomprensivo della rispettiva prassi, che diventa il quadro omnicomprensivo dell'ideologia come sua anima dottrinale. Le filosofie e dottrine sociali a se stanti invece, non hanno una «prassi» nel cui quadro possano inserirsi concretamente e vitalmente, se non si inseriscono nella sintesi ideologica che è loro propria. Al di fuori di questa sintesi, sono condannate alla sterilità, o per illudersi di essere vive e feconde, debbono prostituirsi, corrompendosi, a ideologie estranee.

Ne consegue un singolare fenomeno, un tempo impensabile, perché reso possibile solo dalla *prassi ideologica*: è questa infatti che impone il nuovo criterio di verità alla dottrina, la quale sarà vera, in quanto è prassi o anima della prassi. La verità è la prassi e l'anima dottrinale della prassi. Di qui la tentazione di conformare con quest'anima persino il Vangelo. Ma sarà il Vangelo che si conformerà all'ideologia, e non viceversa. Senza nemmeno approdare all'ideologia cristiana come anima di una autentica prassi ideologica cristiana.

La filosofia cristiana, la dottrina sociale cristiana, la religione e la fede cristiane, non diventano ideologia «cristiana» come anima della prassi, neppure quando si lasciano catturare da essa. Sarà questa a corromperle, non la propria ideologia. All'ideologia cristiana si arriva partendo dall'ideologia cristiana. L'ideologia, anche come anima «dottrinale» della prassi; è una *sintesi vitale* che deve partire da se stessa.

3 - *Un'ultima differenza: il modo di operare.* Resta un'ultima

63

differenza tra filosofia e dottrina sociale da una parte, e ideologia come anima dottrinale dall'altra. Essa consiste nel modo di operare. L'anima dottrinale della prassi ideologica opera per *sintesi vitale e vitalmente applicata* di tutto il sapere. Filosofia e dottrina sociale invece, oltre ad essere un sapere limitato, operano per sillogismi applicativi.

Non si tratta ovviamente di sillogismi «in forma»: non è necessario. Gli avversari di Aristotele o della Scolastica non hanno da inquietarsi. Non si ha la velleità di reinstaurare il processo sillogistico, nemmeno a titolo di riflessione critica. Ci limiteremo a qualche osservazione in riferimento alla filosofia e alla dottrina sociale, e più direttamente alla Dottrina sociale cristiana, diventata oggi «Insegnamento della Chiesa in campo sociale».

Come «Insegnamento della Chiesa in campo sociale», essa accentua l'aspetto pastorale e pratico dei problemi, invitando ad un'azione che per il laico cristiano si traduce in un dovere di carità politica e sociale nonché in un preciso impegno di apostolato. È un aspetto che appare più evidente nei documenti conciliari e postconciliari, i quali ultimi ricalcano lo stile instaurato dal Vat. II. Ma già le grandi Encicliche sociali di

Papa Giovanni XXIII iniziavano con un quadro esistenziale della situazione e terminavano con una parte pratica.

A buon conto, tutti i documenti sociali della Chiesa restano *documenti dottrinali a scopo pratico*, che man mano hanno arricchito la Dottrina sociale cristiana. A noi qui interessa il loro contenuto dottrinale, che segna la premessa dell'applicazione pratica.

Premessa dottrinale: e dunque premessa teoretica, fatta di principi, norme, consigli, esortazioni orientative, da calarsi nel vivo dell'azione. Quale il meccanismo della loro applicazione?.. Del passaggio dalla dottrina alla pratica?..

4- *I due meccanismi*. Per tale applicazione e passaggio, non vi sono che due meccanismi possibili: il meccanismo mistico; e il meccanismo logico («discorsivo», ossia del ragionamento, come dicevano i vecchi filosofi).

Il meccanismo mistico interpreta la dottrina come un invito, un richiamo profetico, talora un comando, a «donarsi», ad «agire», e magari a «combattere». La razionalità e la riflessione può passare in secondo piano; prevale la soggettività, il carisma, l'impulso, l'azione pura anche se contestatrice o anarchica.

64

Il meccanismo logico invece consiste in un ragionamento che implica un sillogismo applicativo. S'interpreta la dottrina sociale non già come un invito profetico o una crociata, ma come una dottrina di principio da cui partire, e una norma etica a cui attenersi.

Nessuna squalifica aprioristica dei due meccanismi, da parte nostra: non del meccanismo mistico, che può produrre la donazione del Santo; né del sillogismo applicativo, che si sforza di tradurre nel concreto principi dottrinali e norme etiche di indole più o meno generica ed astratta. Vogliamo solo osservare, per prima cosa, che né il meccanismo mistico, né quello del sillogismo applicativo corrispondono al *modo di operare dell'ideologia come anima dottrinale della prassi*. Il modo di operare di essa non è il meccanismo mistico (Marx direbbe che è un meccanismo «scientifico»), e neppure il meccanismo del sillogismo applicativo. È e rimane il *meccanismo della sintesi vitale e vitalmente applicata di tutto il sapere - la risultante*, se vogliamo, d'una intera cultura che così diventa ad un tempo causa ed effetto della prassi ideologica.

Sulla base di questa messa a punto, alcune altre osservazioni non saranno inutili al nostro scopo. Tornando al meccanismo mistico, sempre in riferimento alla modalità operativa della Dottrina o l'insegnamento sociale della Chiesa, come esso può produrre dei Santi, così dobbiamo aggiungere che può produrre esaltati e fanatici, contestatori e ribelli, utopisti sognatori o sfiduciati e delusi.

Né i Santi né quest'ultimi tuttavia sono merito o demerito della Dottrina sociale cristiana in se stessa. Sono l'effetto di atteggiamenti e reazioni soggettive che essa può produrre, più come occasione che come causa.

Ma veniamo al meccanismo del sillogismo applicativo. Esso è il più connaturale alla Dottrina sociale cristiana, sempre in quell'atmosfera di coerenza religiosa e morale che del cristiano dovrebbe essere una inconfondibile caratteristica.

5- *Il meccanismo sillogistico.* Abbiamo già detto che non è necessario nessun sillogismo formale e scoperto. Il meccanismo del sillogismo applicativo richiama il sillogismo non già come artificio logico, ma come una metodologia operativa, diventata classica. Essa si muove attraverso *tre momenti*, corrispondenti alle tre proposizioni del sillogismo stesso: maggiore, minore, conseguenza.

65

Il primo momento, corrispondente alla maggiore, è (o più esattamente era) quello della dottrina sociale, come *principio dottrinale o norma etica* da applicare. Il secondo momento era quello del dato di fatto (oggi si direbbe: *dell'analisi della società*). E il terzo momento era quello della conclusione operativa. Questo era il procedimento abitualmente seguito prima del Vat. II, o più esattamente della *Pacem in Terris*.

Era però un procedimento di tipo deduttivo, essenzialista ed astratto, non più confacente alla nuova mentalità esistenzialista, esperienziale e induttiva. Per cui, a cominciare dalla *Pacem in Terris* è invalso il nuovo procedimento consistente nell'invertire le premesse del sillogismo: si parte dall'*analisi della società*: la si confronta con la Dottrina (o con la Fede); si formula un giudizio di valore; e si tira la conseguenza pratica.

In ambo i casi, tutto continua a filare a meraviglia, non come sillogistica formale che oggi è addirittura rifiutata in partenza, ma come una *metodologia operativa* apparentemente esauriente e perfetta. In essa infatti, attraverso la mediazione di filosofi (o dottrinari, o teologi), scienziati (sociologi, psicologi sociali, specialisti dei vari problemi in causa come giuristi, economisti, tecnologia...) e uomini d'azione (politici, sindacalisti, amministratori, operatori economici, ecc.), confluiscono dottrina, scienza, il dato di fatto, e l'azione, in modo tale da non poter pretendere di più e di meglio.

E l'ideologia diventa superflua. Basterà questa metodologia, di per sé (ripetiamo) esauriente e razionalmente perfetta. Tant'è vero che il suo schema si ripete ovunque si agisca con sano criterio scientifico e critico. talmente è connaturale al pensare e all'agire umano.

Senonché tale procedimento - ed ecco la sua debolezza congenita - disarticolato dalla prassi ideologica che vorrebbe sostituire, si rivela afunzionale ed equivoco. Non fu forse sempre così. Nell'epoca storica preindustriale, con un tipo d'azione fatta ancora su misura d'uomo, poté anche essere funzionale e inequivocabile. Ma, si voglia o no, oggi il detto procedimento è costretto a funzionare in un mondo diverso, in un ambiente politico-sociale fortemente ideologizzato non per capriccio ma per necessità. nel senso che *la nuova realtà storica è o postula di essere «prassi ideologica».*

Oltre al fatto che ideologia e prassi ideologica diventano elementi costitutivi della nuova realtà storica, ne segue che il loro influsso sulla suddetta metodologia operativa sarà inevitabile e

66

prevalente. Tale influsso si sommerà alle insufficienze congenite di essa. rendendone a un dato momento manifesta la precarietà e fragilità.

L'esperienza, rilevabile attraverso una serie inesauribile di fatti, insegna: tino a dover ammettere che, alla resa dei conti, non è più la Dottrina o la Fede che s'impone all'analisi della società, ma è l'analisi della società che s'impone all'una e all'altra.

6- *Critica alla metodologia sillogistica.* Sottoponiamo ad esame detta metodologia, a cominciare dalla premessa del sillogismo che coincide con la filosofia e Dottrina sociale cristiana. fatta di principi e norme etiche. Prescindiamo dell'insufficienza e inadeguatezza della dottrina. non in quanto è filosofia o dottrina etico-sociale, ma in quanto è o dovrebbe essere «dottrina operativa» a livello di prassi ideologica e in sostituzione dell'ideologia come anima di essa. Rimane il fatto che essa è dottrina generica e astratta, e mal si adegua alla realtà che deve governare. Per di più soggiace a un gioco esegetico in cui interferisce inevitabilmente l'interesse, la soggettività. la passione, e in cui interviene spesso, magari dietro richiesta. la compiacente casistica.

Ne segue che lo stesso principio, la stessa norma etica, lo stesso contesto dottrinale. lo stesso Documento ufficiale, assumono sensi diversi non soltanto per opposti schieramenti, ma non di rado nello stesso schieramento cristiano, provocando disorientamenti, equivoci e confusioni; talora tino al limite dello scandalo.

Prescindendo dai casi-limite, anche il solo fatto che associazioni o categorie cristiane - per esempio Ucid e Acli, sindacalisti cristiani e imprenditori «cattolici» - non possano sedere a uno stesso tavolo sulla base di una piattaforma dottrinale una e univoca almeno per quanto riguarda la sua esegesi, pure appellandosi all'identica Dottrina sociale cristiana, è un segno evidente dell'insufficienza della Dottrina sociale cristiana non già in se stessa, ma nella sua utilizzazione metodologica. Volere o no, la frattura di fondo che accompagna i Cattolici in sede di applicazione dottrinale e di metodologia operativa, è già «frattura ideologica», e non una semplice frattura esegetica o in materia opinabile.

Un fatto analogo si può constatare in sede di partiti cristiani, o più semplicemente di «ispirazione cristiana». Basti pensare all'infausto fenomeno delle «correnti», anche se giudicate fatali, e peggio se vengono giustificate come una benefica dialettica di partito. La

67

loro unica rilevanza pratica è quella della divisione, rimediata da una «coesione», talora di comodo, ben lontana dalla solidità ed efficacia di un'anima *dottrinale* a valore ideologico e della rispettiva *prassi*.

Prescindiamo qui dalla divisione politica dei Cattolici, reclamata oggi come un diritto democratico, ma indettata da una mancanza di chiarezza dottrinale e da una radicale assenza dell'ideologia cristiana in linea di diritto e di fatto. E passiamo, dalla premessa dottrinale del sillogismo applicativo, all'analisi storica.

Analisi storica; o analisi della situazione concreta; o analisi della società, come si preferisce dire oggi con terminologia marxista. È un altro grosso problema. inerente al sillogismo applicativo in riferimento all'azione politico-sociale. Ed è un problema estremamente difficile e delicato.

Chi farà tale analisi?.. E a che livello?.. E in ordine a che cosa?.. Il nuovo corso dell'Insegnamento della Chiesa in campo sociale, non più «essenzialista» ma piuttosto «esistenzialista», parte abitualmente dall'analisi della società, che così diventa un elemento dottrinale di esso. Ma torna il problema della sua «esegesi», così incline alle distorsioni ideologiche.

V'è di peggio. Il «decentramento» operato dal Vat. II (in sé ottima cosa) viene troppo spesso interpretato come una devoluzione di competenze a tutti i livelli. La «base» se ne sente investita. E, per stare alla «analisi della società» di cui stiamo parlando, un problema di tal calibro viene affrontato in sede di «revisioni di vita», di gruppi spontanei, di organizzazioni a colore classista, di centri promozionali o titolari di attività ad ispirazione populista, o anche di centri-studio, che però non vanno oltre il dato sociologico, se non per inquadrarlo in un dato schema interpretativo di indubbio sapore ideologico.

È la nemesi dell'assenza o del rifiuto dell'ideologia cristiana, che attraverso il sillogismo applicativo fondato sull'analisi della società porta al rifiuto o alla mistificazione della stessa Dottrina sociale cristiana, quando non all'intrusione della stessa ideologia.

La messa in guardia della *Octogesima Adveniens* contro la possibile analisi «marxista» della società da parte dei cattolici, è quanto mai attuale, perché sottrarsi o contestarla non è facile. Ormai la respiriamo, immersi come siamo nella *prassi* ideologica marxista, tanto che da questa ci viene imposta quasi a *priori*.

68

7- La «scelta opinabile». Siamo alla conclusione operativa. Ma prima di passare ad essa, *il momento analitico*, corrispondente all'analisi della società, esige il rinvio del dato di fatto acquisito per mezzo dell'analisi, al punto di partenza dottrinale, per il giudizio di valore. Ed è logico. Non si può tirare la *conclusione pratica*, se non *confrontando* il dato di fatto acquisito con la premessa dottrinale che deve governare l'azione. Si tratta infatti di una metodologia operativa che ricalca la logica applicativa della Dottrina.

Ora, qual è la premessa dottrinale con cui confrontare il dato di fatto acquisito? È già stata esaminata: è la Dottrina sociale cristiana, la quale, per le ragioni dette sopra, porta con sé un'ampia gamma di opinabilità. Non perché sia «opinabile» per sua natura, ma, perché tale diventa, fuori del contesto, purtroppo inesistente, dell'ideologia cristiana e della prassi ideologica cristiana.

Ne segue che la «scelta opinabile», comunque si esprima o si mimetizzi, sarà una «scelta ideologica», non importa se di tipo pseudoscientifico o pseudomistico. Nemesis storica anche questa: l'ideologia è talmente inevitabile, che vi si approda a partire dalla stessa dottrina cristiana o dal Vangelo, attraverso l'innocente «scelta opinabile». Peccato che l'approdo possa essere quello dell'ideologia anticristiana l..

In realtà il sillogismo applicativo oggi porta con sé la relativizzazione della stessa Dottrina, data la sua inadeguatezza in rapporto alle nuove esigenze della realtà storica, che, sempre a livello di dottrina, vanno ben al di là dei principi e della norma etica. Implicano infatti l'ideologia come anima e la prassi ideologica, che in qualche modo andranno supplite. In pratica vengono supplite con la «scelta opinabile» e con la sua «dogmaticità».

La prima cosa che diventa «opinabile» è la Dottrina sociale cristiana stessa. Il che significa che ognuno l'affatterà come «dogma», a modo suo. Di conseguenza, che anche la conclusione operativa a livello di «prassi» diventi «opinabile» come scelta, è più che ovvio. «Scelta opinabile», ma insindacabile, pienamente legittima, dogmatica, e doverosa per tutti, se si vuole apparire evangelici e cristiani, perché in essa si cela la *logica dell'ideologia*.

È cosa risaputa come il cavallo di battaglia delle Acli che ha provocato il ritiro del consenso da parte della Gerarchia, sia stata la scelta del socialismo giustificata come «scelta opinabile», avallata non solo da laici, ma anche da ecclesiastici. Il ragionamento è stato e rimane sostanzialmente questo: sia-

69

mo tutti d'accordo nel voler attuare la Dottrina sociale cristiana ovvero l'Insegnamento della Chiesa in campo sociale. Tutti dunque conserviamo *l'ispirazione cristiana*. Siamo soltanto in disaccordo sulla *conclusione operativa*, che riguarda l'azione diretta e concreta. Ma questa è soltanto tecnica, metodo per raggiungere la giustizia sociale. Non ha più a che fare con la Dottrina, già salvata nella sua essenza evangelica dall'ispirazione cristiana. Ora, è ovvio che la tecnica, il metodo, sono *materia opinabile*, e dunque oggetto di «scelta opinabile», non imponibili a nome di una dottrina. Scegliamo dunque la prassi socialista che, ridotta a puro metodo, a pura tecnica, perché spoglia del suo materialismo e ateismo, può benissimo diventare oggetto di una «scelta opinabile» cristiana. Potremo così arrivare ad una società socialista di tipo nuovo, che armonizzi socialismo e cristianesimo aprendo la via al socialismo cristiano... o ai «cristiani per il socialismo»...

Come se la *prassi*, che per la sua essenza è *ideologia mobilitata*, prassi «ideologica», si lasciasse giocare dalla

distinzione bizantina tra ideologia e metodo, o dalla riduzione verbale di se stessa a prassi «pura», esorcizzata da qualsiasi ideologia, per diventare oggetto e giustificare la «scelta opinabile»!..

Se c'è una scelta *non opinabile*, è appunto quella della prassi (anche se pensata come metodo), perché è già *scelta ideologica*. Non importa se tale scelta non è ancora convalidata dalla tessera di un partito o sancita dall'abbandono della qualifica cristiana. C'è la convalida dei fatti, che implicano una inequivocabile scelta ideologica. E la scelta ideologica - ripetiamo - non è affatto una «scelta opinabile».

8- La *scelta opinabile come scelta «mistica»*. Né la metodologia operativa del sillogismo applicativo che arriva alla «scelta opinabile» della prassi come metodo, ci si ferma. Va oltre. Scavalcando la Dottrina sociale cristiana, arriva direttamente al Vangelo traducendo la sua scelta opinabile in «scelta mistica».

Ciò, per il cristiano, è nella natura stessa della «scelta opinabile» a livello di *pura prassi*. per il suo immanente appello alla Fede, e dunque al Vangelo. «Confronto costante di tutto, con la parola di Dio»: dal fatto di cronaca (per es. un licenziamento, uno sciopero), all'intero «sistema».

È un nuovo canone dell'ascesi e dell'azione politico-sociale cristiana: «nuovo» come contesto e come applicazione, perché nuovo è

70

il contesto storico in cui viene applicato; e nuova è l'esegesi e l'applicazione diretta del Vangelo alla realtà politico-sociale, per via «*mistico*», scavalcando la mediazione della Dottrina sociale cristiana e soprattutto dell'ideologia *cristiana*, come unica legittima e specifica anima della *prassi*. per il cristiano.

Così, alla Dottrina sociale cristiana, sta sostituendosi una «teologia politica», sta subentrando un Vangelo come testo politico-sociale: un «libretto di Mao», in veste cristiana. In tal modo *la prassi* (qualsiasi «prassi»), viene battezzata. Non importa se poi tale prassi, appena fatta adulta, torna ad essere atea e materialista. Lo era già in partenza, in mano a cristiani forse convinti del contrario, ma ideologicamente sprovveduti. È una prassi quindi che rivela solo il suo vero essere, anche se forse sarà troppo tardi.

Laicismo e marxismo sono pericolosi come ideologia e come prassi. Ma un laicismo e un marxismo «*mistici*», lo sono assai più.

Indugiandoci sulla «scelta opinabile», non si pensi che siamo andati fuori tema, o che neghiamo tale scelta. C'è spazio anche per essa. Ciò che neghiamo, è che *la prassi* possa essere materia di scelta opinabile, anche intesa soltanto come metodo.

Quanto detto serve a far comprendere varie cose. Fra le altre, queste due, che erano le prime nella nostra intenzione: *la inadeguatezza* della filosofia e della Dottrina sociale cristiana come «anima dottrinale» della prassi; e la pericolosa fallacia della metodologia del sillogismo applicativo in questa nuova epoca storica, che si definisce appunto in funzione della prassi ideologica.

La suddetta inadeguatezza spiega la scelta opinabile di tipo «mistico», consistente appunto in un superamento pseudoideologico della Dottrina sociale cristiana per mezzo del Vangelo. Non sempre si tratta di un fenomeno aberrante. Lo diventa con una «scelta opinabile» in contrasto con la Dottrina sociale cristiana, o con una «teologia politica» in contrasto con la stessa sostanza del Vangelo.

Quanto alla fallacia del sillogismo applicativo, è necessaria una ulteriore parola in merito.

9- *Il sillogismo applicativo.* Il meccanismo del sillogismo applicativo è tipico dello schema personalista, che concepisce dinamicamente l'azione in funzione della persona umana come soggetto: io e il *mio* agire, da decidersi attraverso il *mio* giudizio pratico, in base ad una mia analisi della situazione, confrontandone il dato con la dottrina o il principio mistico che mi fa da norma. È

71

ovvio che, senza uscire affatto dallo schema personalista, tutto questo discorso può farsi anche al *plurale*: il plurale di gruppo, o di «comunione», o del «collettivo» (secondo la terminologia che sta diventando di moda).

È il procedimento classico del nostro esame di coscienza, per riferirci al fatto più personale che esista; ed anche, se si vuole, del bottegaio, che fa i suoi conti di cassa per riprendere all'indomani il suo piccolo commercio. Ed è un procedimento che rimarrà eternamente valido in ambo i casi. Ma cessa di essere valido, o più esattamente non è più valido «personalisticamente», quando la sua applicazione si sposta dall'azione puramente individuale o di gruppo

- che si esaurisce nella dimensione soggettiva - *alla prassi* combinata necessariamente con la sua anima ideologica.

Qui le cose cambiano radicalmente, poiché si tratta di due «universi» ben distinti e irriducibili, nonostante le immancabili interferenze: *l'universo operativo personalista*, e *l'universo operativo della prassi ideologica*.

Questi due «universi» obbediscono a due «metafisiche» diverse, e di conseguenza a due «metodologie» diverse: l'universo dell'azione in dimensione soggettiva, fondato sulla metafisica della persona; e l'universo della prassi ideologica, fondato sulla metafisica della prassi come realtà storica.

Per servirci di un paragone assai emblematico, possiamo contrapporvi rispettivamente il piccolo universo del nostro Pianeta fatto su misura d'uomo, e l'universo dell'infinitamente piccolo e dell'infinitamente grande, i quali obbediscono a «fisiche» e «tecniche» diverse. Queste sono vere in ogni caso; ma sono valide solo nel proprio campo.

Così è per i due universi dell'azione e le rispettive metafisiche: sono tutt'e due vere. Ma sono valide ognuna nel proprio campo, e implicano metodologie diverse. Continuando il paragone, potremmo dire che la guida «personalista» dell'azione.

si adatta alla guida della *prassi*. quanto un volgare manuale di guida automobilistica si adatterebbe per un volo lunare.

Con ciò, non si nega che in sede di *prassi* la singola persona continui ad esser responsabile di quanto fa o tralascia di fare. Lo sarà assai più. La sua responsabilità personale aumenta in proporzione geometrica. E basterà darsene conto in qualche modo, per spogliarsi di ogni presunzione e non fidarsi del solito empirismo o delle nuove utopie, e nemmeno dei più straordinari carismi profetici.

72

In conclusione, la fallacia della metodologia del sillogismo applicativo resta legata allo schema operativo personalista, diventato inadeguato di fronte alla *prassi ideologica*, il cui schema operativo non esclude quello personalista, ma lo trascende e lo condiziona profondamente.

10 - *Tutto il sapere*. Da quanto detto, risulta una sproporzione fra il tradizionale tipo d'azione personalista e il nuovo tipo d'azione imposto dalla realtà storica di oggi, che si qualifica come *prassi ideologica*. Tale sproporzione si riflette su tutti i fattori dell'azione, modificandoli radicalmente: a cominciare dal fattore «sapere» come *premessa* del sillogismo applicativo nello schema operativo personalista, e come *anima dottrinale* per la *prassi ideologica*. Si tratta quindi di avviarci alla conclusione, marcandone la differenza.

Che *l'anima dottrinale della prassi ideologica* non possa consistere nella semplice filosofia o Dottrina sociale cristiana, né come contenuto né come metodologia operativa, è già stato indicato a sufficienza. Ora bisogna vedere positivamente in che cosa consista.

Indicativamente è già stato enunciato all'inizio del presente capitolo, in che cosa consista, con questa frase che per noi ha valore di tesi: *ideologia come sintesi vitale e vitalmente applicata di «tutto il sapere»*. Ecco *l'ideologia come anima dottrinale* della *prassi ideologica*.

Stando al significato delle parole, non si tratta di un sapere allo stato bruto, ma di un sapere, anzi, *di tutto il sapere*. come «sintesi vitale e vitalmente applicata». Perché quello è *il fabbisogno dottrinale della prassi*; e quello è il modo con cui esso diventa «anima ideologica».

Il fabbisogno dottrinale della *prassi* è dunque assai diverso da quello dell'utopia, del profetismo carismatico, e dello stesso agire secondo lo schema operativo personalista. *Fabbisogno diverso, quantitativamente e qualitativamente*.

Aveva ragione Marx a contrapporre il «socialismo scientifico» a quello utopistico e romantico. Ubbidiva alla necessità dottrinale dell'ideologia come anima della *prassi*. E vi obbediva (anche se negava il termine) «ideologicamente». Di qui la *validità operativa* della sua *prassi* (che è cosa ben diversa dalla validità dei suoi valori e dei suoi metodi!...), nonostante il cascame pseudoscientifico del suo Manifesto e del suo Capitale.

73

Se pertanto un appunto va fatto all'ideologia marxista, e con essa all'ideologica capitalista (che nonostante il perpetuo litigio son due sorelle gemelle), è proprio quello di non essersi adeguate e non adeguarsi al postulato di «tutto il sapere come anima dottrinale della prassi», reclamato da qualsiasi prassi a pretesa «scientifica».

A questo proposito torniamo a sentire Carrel: «né il liberalismo né il marxismo sono fondati su una osservazione esauriente della realtà. I padri del liberalismo: Voltaire e Adamo Smith, avevano del mondo umano una concezione non meno arbitraria e incompleta di quella che del mondo sidereo aveva Tolomeo. Né diversamente stavano le cose nei riguardi dei firmatari della dichiarazione dell'Indipendenza e degli autori della Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino, nonché di Karl Marx e di Friedrich Engels ».

Carrel era uno scienziato ricercatore in campo biologico. Vedeva quindi le cose con la sua sensibilità di scienziato ma ci vedeva bene, perché la sua ottica era centrata sull'uomo *totale*. che scavalca l'*homo oeconomicus*. come l'uomo classista, l'uomo freudiano, e reclama da parte delle ideologie che si dicono a servizio dell'uomo, la conoscenza *totale* dell'uomo e del suo universo mondano e spirituale, appunto perché questa dovrebbe essere la loro *anima dottrinale*.

11 - *Antirealismo delle ideologie*. Ma era possibile, è possibile ciò, da parte delle due ideologie che da centocinquant'anni in qua si sono rivendicate e spartite il destino del mondo?... È una domanda che non pretende l'impossibile da nessuno. Centocinquanta, cento, cinquant'anni fa, non era utilizzabile un sapere ancora inesistente. Ma ci riferiamo al *quadro completo* del sapere, non nel senso convenzionale di una data cultura storica, ma nel senso reale dell'intero essere dell'uomo e del suo universo fisico e spirituale, religioso e mondano, naturale e soprannaturale, terrestre e celeste.

Questo è l'uomo, e questo è il quadro completo del sapere che lo riguarda e che doveva entrare a comporre l'anima dottrinale della prassi ideologica fin dai suoi inizi. Non importa che fosse per certi suoi aspetti rudimentale. Era però essenziale e organico. E si prestava a quella *sintesi vitale e vitalmente applicata di tutti i valori e di tutto il sapere*, in cui consiste propriamente l'anima ideologica e dottrinale della prassi.

74

In tale meccanismo, lo stesso sviluppo del sapere sarebbe stato altrimenti promosso e guidato, e il mondo oggi sarebbe diverso. Forse non avremmo raggiunto così presto la Luna. ma la Terra sarebbe più abitabile e il genere umano più sano fisicamente e moralmente.

Fantasie, senza dubbio: perché la storia non torna indietro, e palleggiarsi le responsabilità di fronte ad essa è cosa inutile. Il suo passato è inesorabile. Ma il futuro potrebbe essere ancora nelle nostre mani, perché è nelle mani della prassi ideologica. Quel che non è stato fatto ieri, e cioè la mobilitazione di una

prassi che assuma come propria anima dottrinale e ideologica *tutto il supere e tutti i valori in una sintesi vitale e vitalmente applicata ed operante*, può farsi oggi, va fatto oggi.

Ma lo faranno le suddette prassi ideologiche laicista e marxista?... Potranno farlo?... Ecco la domanda che ritorna, e, questa volta, nel senso giusto. Potrebbero farlo, se rinunciassero effettivamente alla loro pregiudiziale ateo-materialista, che coarta e mistifica il quadro dell'intero sapere e di tutti i valori, coartando e mistificando ad un tempo il quadro dell'uomo e delle sue realtà.

Il non farlo è antirealistico. E il non farlo da parte delle ideologie, ha sancito il verdetto di antirealismo nei loro confronti. L'ideologia è diventata sinonimo di antirealismo, salvo il fatto che i negatori dell'ideologia sono talora più antirealisti di essa.

Capitalismo e marxismo sono antirealisti, non perché siano «ideologie», ma perché sono ideologie «antirealiste», contro la natura stessa dell'ideologia. Il domandarci se possano almeno diventare «realiste» ci costringe ad una risposta negativa che esclude lo stesso sperarlo. La ragione è ovvia: sono ideologie ateo-materialiste e dunque sostanzialmente antirealiste.

Ma il non sperarlo non è sfiducia nell'uomo. L'ideologia e con essa la prassi non s'identifica con l'uomo singolo com'è visto dal personalismo non solo individualista, ma anche comunitario o addirittura mistico-di-comunione. La prassi ideologica supera l'uomo, comunque questi venga concepito. È una specie di ipostasi del divino o del diabolico.

Ora, si convertono o si pervertono gli uomini. Ma il divino o il diabolico che trascende l'uomo, no. E la prassi ideologica lo trascende.

Se dunque si tratta di *prassi ideologica ateo-materialista*, e di conseguenza di una specie di ipostasi diabolica, essa non si

75

converte. Faremmo torto al diavolo a pensarlo, il quale è più coerente e conseguente di noi.

12 - Una necessaria distinzione. Per non essere fraintesi, affermiamo ancora una volta che la netta distinzione fra prassi ideologica e le persone che vi si trovano inserite, vieta di applicare a loro il necessario e doveroso giudizio di valore, pronunciato su certe prassi ideologiche. Non giudichiamo nessuno. *Nolite iudicare.* Ogni giudizio sulle persone diventa un giudizio morale che spetta solo a Dio, il quale ci ha ordinato, per bocca di Cristo, di amare tutti. Ci sforziamo di farlo, non solo a parole, ma a fatti.

Un richiamo può esser tuttavia salutare. «Nessuno serve meglio il diavolo (in se stesso e nelle sue ipostasi storiche) di colui che non ci crede», diceva l'ateo Le Dantec. Se non vogliamo servire false ideologie e impaniarci in prassi ideologiche rovinose, dobbiamo tener conto della distinzione fatta, e saper giudicare le cose per quel che sono.

In base alla suddetta distinzione, la prassi ideologica ateo-materialista rimane tale, anche se un qualche suo adepto è un

galantuomo e fors'anche un credente. Ma non è lui che conta: è la prassi ideologica in cui si trova inserito, magari concorrendo a coonestarla col suo idealismo e la sua buona fede. Nel caso che detta prassi sia quella ateo-materialista, è ovvio che essa non può assumere come propria anima dottrinale *l'intera gamma del supere*. tradotta in una sintesi vitale e vitalmente operante, la quale valorizzi e mobiliti innanzitutto e soprattutto anche il Divino e lo spirituale.

Stando così le cose, dopo l'esperienza già fatta le prospettive per il futuro della società e dell'intera umanità non sono affatto rosee. E non tanto per i grossi problemi, a tutti noti, che ci travagliano, e che son destinati a moltiplicarsi e ad aggravarsi, ma proprio per la prassi ideologica che li ha generati e li alimenta.

Bisogna pertanto modificare le cause di questo futuro, che si riassumono nella prassi ideologica che lo costruisce. E la modifica radicale di esse, al di fuori di ogni illusorio palliativo, non è la rivoluzione politico-sociale, e neppure un riformismo universale: è *il rovesciamento della prassi*.

A una prassi ideologica che rifiuta la sua *autentica anima dottrinale* emanante dal quadro completo del sapere e dei valori, è necessario contrapporre una prassi ideologica che lo accetti e lo tradu-

76

ca in una sintesi vitale e vitalmente applicata che rimobiliti i valori divini e spirituali nella realtà umana e mondana. Che è quanto dire: ridare un valore autenticamente umano, e dunque costruttivo, a qualsiasi valore, compresi i valori puramente materiali.

Ma ciò è solo possibile da parte di una vera *ideologia cristiana*.

77

VI

DALL'IDEOLOGIA COME ANIMA
ALL'IDEOLOGIA COME FEDE

1- *Ideologia realtà inverificabile*. L'ideologia è l'anima della prassi. Le riflessioni sull'ideologia così intesa, centrate sulla prassi in base all'identità reale fra le due. hanno forse dato una maggiore significanza e un maggior senso di concretezza alla prima definizione di ideologia da noi proposta, che è appunto quella di ideologia come «anima della prassi».

C'era infatti un pericolo: che anche tale definizione, pur così pregnante e impegnativa, finisse per diventare una frase fatta, una pura espressione verbale di un concetto svuotato di contenuto, per non dire un semplice gioco di parole.

È la sorte di tante espressioni in un momento culturale dominato dall'esistenzialismo e dal neopositivismo. Il primo afferma e non dimostra né definisce. Il secondo definisce le parole e non più i concetti e le cose, esaurendosi in un nominalismo ad uso delle scienze empiriche. Tanto più che i concetti delle cose immateriali, che sono inverificabili, sono anch'essi inverificabili, e dunque privi di qualsiasi valore; persino del valore dell'etichetta.

È il vantaggio che portano con sé le cose materiali, come tali verificabili; è possibile intenderci in modo inequivoco sull'uso della parola che deve etichettarle. Allora, per esempio, un bue sarà un bue per tutti. Al più si porrà una questione di razza. Ma anche lì è possibile intenderci, aggiungendo una seconda etichetta alla prima.

Non è così per l'ideologia, soprattutto presa nella sua formalità di anima della prassi. Come cosa, non è verificabile; come parola non è una pacifica etichetta; e come concetto, probabilmente ognuno continuerà a pensarla a modo suo. È la strana libertà di 'fronte a quelle realtà che si chiamano «valori», perché nessuno può inchiodare al muro la loro «verità» col martello del metodo e della verifica positiva.

Benché l'ideologia coinvolga un intero mondo di cose materiali, essa non è una cosa materiale. E dunque non è né visibile né verificabile. Sperimentalmente non è né etichettabile né definibile.

79

Donde il limite, per esempio, del discorso ideologico in sede di pura sociologia positiva.

Di conseguenza, secondo la logica neopositivista, si potrebbe dire pure che l'ideologia non esiste, che si riduce ad un *flatus vocis*, ad una fantasia di chi ne parla, surrogandola, per stare al gioco delle parole, con una fenomenologia qualsiasi che evacua il problema stesso dell'ideologia come problema di fondo.

Così avviene anche per cose più importanti, a cominciare dalla realtà di Dio e di un'anima umana ben distinta (benché non separata) dal corpo. Il corpo è verificabile, l'anima no. Dio non è verificabile, dunque (si conclude) non esiste. E se non esiste non è nemmeno da inibire, pur stando nell'ambito del suo mistero. Tutto si ridurrà ad una parola senza senso, ad un concetto che è un pseudoconcetto. E chi definisce, definisce un pseudoconcetto e quindi una pseudorealtà.

2- *Ideologia come fede*. Lasciando a parte Dio, della cui autentica realtà viviamo onde è inutile negarla, e tornando all'ideologia, questa sì che può venir negata da chiunque, senza complessi o problemi, per il fatto che si dà per scontato che non esiste o non dovrebbe esistere. Staremmo pertanto baloccandoci con una pseudorealtà o con un sogno. Non siamo tuttavia dei visionari né dei romantici utopisti. Vogliamo essere realisti. E per poterlo essere veramente, lo siamo anche in metafisica. Lo siamo cioè anche di fronte a quelle realtà che come tali sfuggono al dato di esperienza e rimangono inverificabili. Tale è anche l'ideologia. Eluderla non è realismo. Può essere un tipo di antirealismo che

coincide con l'insipienza e forse rasenta la viltà. Certe realtà infatti non è lecito ignorarle, anche se è comodo il farlo.

È per questo che tentiamo di cogliere, nel modo meno inadeguato, la realtà impalpabile dell'ideologia, eppure tanto concreta, come la impalpabile aria calma e serena che respiriamo. Ché, tale è l'ideologia come anima della prassi, magari anche nella tempesta di una rivoluzione, la quale, come rivoluzione, non s'identifica affatto con l'ideologia e nemmeno con un suo prodotto. Ci sono rivoluzioni senza ideologia come anima della prassi, e c'è l'ideologia come anima della prassi, senza rivoluzione.

In ogni caso, la rivoluzione violenta è come un vento di pazzia che passa. Ne può rimanere lo spirito. Spirito abnorme, forse, che ha prodotto l'effetto abnorme della rivoluzione, ma anch'esso

80

«spirito» impalpabile e più o meno sereno, come la fede, che non è fanatismo, e al vertice del suo senso religioso può essere l'immagine della serenità e della pace anche nelle tempeste. Per paradosso, può produrre un modello di società più turbolento una ideologia «democratica», che una ideologia «rivoluzionaria».

Ma non ogni «spirito» che soggiace ad una rivoluzione è di per sé un'ideologia come anima della prassi, né qualsiasi ideologia si traduce in una autentica fede ideologica. La discriminante rimane sempre quella dell'ideologia *come anima della prassi*. Solo questa può tradursi in una autentica «fede ideologica», che ha qualche somiglianza con la fede religiosa, con la radicale esclusione del fanatismo per l'una e per l'altra. Poiché, dove c'è fanatismo, non c'è né autentica fede religiosa né autentica fede ideologica. Di più: può essere un segno che non si è ancora operato il passaggio dalla concezione statica della storia alla sua concezione dinamica, magari nell'illusione di poterne surrogare il dinamismo, con lo pseudodinamismo rivoluzionario.

Assieme alle somiglianze, esistono anche le differenze tra fede religiosa e fede ideologica. Sono queste differenze, è la differenza radicale tra *fede ideologica* e qualsiasi altra fede, che c'interessa maggiormente, parlando dell'ideologia come fede. Continuando quindi la nostra trattazione, dovendo ora trattare dell'ideologia come fede ideologica, lo faremo insistendo sulla radicale differenza di essa con la fede religiosa e con una certa fede «mistica».

Come il metodo rimane realisticamente identico, così l'intento continua ad essere quello di penetrare sempre meglio la realtà misteriosa dell'ideologia e della prassi, che permea l'attuale universo umano e lo plasma.

3- *La fede ideologica*. Ideologia come fede ideologica: «fede» essenzialmente diversa dalla fede religiosa, e da certe fedi «mistiche». La ragione della differenza, se non ancora la differenza in se stessa, già la possediamo, non abbiamo che da enunciarla come tale. Possiamo enunciarla in questi termini: la ragione dell'essenziale differenza tra l'ideologia come fede ideologica e la fede religiosa, nonché certe fedi mistiche, sta nel fatto che l'ideologia è *un'anima dottrinale che impegna ed*

assorbe tutta la gamma del sapere; tale dev'essere quindi anche la fede ideologica. Mentre le altre fedi la rifiutano. Non ne hanno bisogno; e posto che la possiedano. la dimenticano o vi prescindono.

81

È una differenza che, assieme alle altre, avrà una enorme importanza per non confondere la fede religiosa cristiana. con la fede ideologica cristiana.

Non faremo un trattato di teologia sul delicato e interessantissimo problema della fede religiosa cristiana. Non sarebbe del tutto inutile per accentuare la differenza tra fede religiosa e fede ideologica (e anche per coglierne qualche analogia). Ma non è necessario. Ci accontenteremo di qualche constatazione empirica. soprattutto per accentuarne la radicale differenza.

Partiamo dalla fede religiosa cristiana poiché è tale fede che c'interessa come cristiani e che interessa effettivamente le ideologie. Per darci conto «sperimentalmente» che la fede religiosa cristiana, a differenza della fede ideologica, non abbisogna affatto della «intera gamma del sapere», e non lo mobilita come fede religiosa, basta pensare alla fede religiosa serena e calma di martiri e santi pressoché analfabeti. Non solo non entra a comporre la loro fede l'intera gamma del sapere umano, ma non c'entra neppure in minima parte. La sapienza soprannaturale che accompagna tale fede è di ordine così diverso, da escludere non solo di fatto. ma di diritto, lo stesso sapere «teologico».

È la fede religiosa dei Santi. dunque la più genuina, con cui il sapere scientifico di qualsiasi ordine ha ben poco da fare, anche se, come in un San Tommaso d'Aquino, la fede religiosa e la scienza teologica coesistono al più alto livello. Il suo genio ha prodotto la *Summa theologica*. Ma la sua fede religiosa l'ha preceduta, e non ne ha avuto bisogno. Essa era contemplazione. e la scienza teologica era per lui la comunicazione delle cose contemplate a livello di pura fede religiosa: *Contemplata aliis tradere*. Per sua stessa dichiarazione, gli scritti di San Tommaso, che l'hanno reso il più grande teologo finora esistito, in confronto con la sua fede religiosa e contemplazione mistica, non erano che «paglia ».

Può apparire paradossale. ma è profondamente vero. La fede religiosa cristiana non è un sapere. né come tale abbisogna del sapere scientifico. È amore, o più esattamente un sapere soprannaturale misterioso che diventa amore, si traduce e si consuma nell'amore, dando luogo in concreto alle sue espressioni più varie.

Benché in senso affatto diverso, si deve dire una cosa analoga anche per certe fedi «mistiche». in campo pseudoreligioso, in

82

campo di fanatismi politici, o di profetismo politico-sociale. Pensiamo a certe pratiche più o meno superstiziose fondate sull'irrazionale. Pensiamo alle fedi mistiche nei *leaders*; alle fedi politico-sociali utopiche, ridiventate di moda oggi, come

metodo e come contenuto. E non stupiamoci della loro carenza scientifico-dottrinale, anche a scapito della loro serietà.

Ma le suddette fedi non abbisognano di «sapere». Al più si nutrono di uno pseudosapere che ricade in una mistica ignoranza. Escludono un sapere vero e approfondito, per non rompere l'illusione stimolante e incantatrice del sogno o di uno pseudostato di grazia.

4- *Una fondamentale sinonimia.* Dobbiamo pertanto riaffermare che la fede ideologica è assai diversa dalla fede religiosa e dalle fedi mistiche, e proprio in ragione del «sapere». La fede ideologica non ricalca il Vangelo di San Giovanni, che essendo il Vangelo della fede religiosa, è anche il Vangelo dell'Amore. Ricalca piuttosto le orme di Faust alla scuola di Mefistofele: *sapere, per agire.*

La fede ideologica è per la prassi, e dunque per l'azione. E il primo segreto dell'efficacia dell'agire e dell'azione stessa, sta nel sapere. Di qui la precisa natura della fede ideologica come di una *fede scientifico-dottrinale*. al pari dell'ideologia come anima scientifico-dottrinale della prassi, della quale *z<anima>* la fede ideologica diventa un perfetto e preciso sinonimo.

. «Sinonimo» vuol dire una parola o una espressione che significa la stessa cosa significata da un'altra parola o espressione, con una sfumatura diversa. Il sinonimo quindi richiama la stessa realtà, arricchendone in qualche modo il senso.

Così è delle due espressioni: *ideologia* come «anima ideologica», e *ideologia* come «fede ideologica». Sono sempre la stessa realtà dell'ideologia che è *anima ideologica* e *fede ideologica* ad un tempo. Vedremo cosa vi aggiunga la fede ideologica: Per ora interessa affermare la sinonimia come identità fra le due.

Questa loro identità s'impenna sul sapere come intera gamma del sapere scientifico-dottrinale. L'anima ideologica come anima scientifico-dottrinale della prassi, dunque, e la fede ideologica come fede scientifico-dottrinale animatrice della medesima, s'identificano. Tale è il dato di fatto imposto dall'identità della cosa, e cioè dalla stessa ideologia, che è ad un tempo «anima» e «fede» ideologica *scientifico-dottrinale*.

83

Tenendo conto del fatto imposto dalla sinonimia, sarà più facile capire la natura scientifico-dottrinale della fede ideologica, in contrapposizione alla fede religiosa e alle fedi «mistiche». La fede ideologica deve restare una inconfondibile fede «ideologica», per il bene stesso della fede ideologica cristiana e della fede religiosa cristiana, che sono due cose diverse e debbono restare nettamente distinte.

5- *Sintesi vitale di sapere.* Assodato il fatto della fede ideologica come fede *ideologica scientifico-dottrinale ben distinta dalla fede religiosa*, si tratta ora di illustrarne il giusto senso.

A tale scopo è necessario ripetere quanto è già stato detto a proposito dell'ideologia come anima della prassi: *anima* che

postula l'intera gamma del sapere precisamente come «anima». È quanto dire che l'ideologia come anima della prassi, in virtù di tale sapere, si traduce in *fede ideologica*. Sarà essa la portatrice del sapere dell'ideologia a livello di *sintesi vitale e vitalmente operante nella prassi*, per cui l'ideologia come anima della prassi non «ha», ma «è» l'intera gamma del sapere scientifico-dottrinale sotto tale forma, precisamente in virtù della *fede ideologica*.

È una precisazione che non solo chiarisce *il fatto* della fede ideologica, ma spiega anche come l'anima ideologica della prassi sia anima scientifico-dottrinale. Precisamente in virtù della fede ideologica; in sede di fede ideologica. È per essa che l'intera gamma del sapere si traduce in sintesi vitale e vitalmente operante nella prassi.

È allora superfluo il dichiarare che l'intera gamma del sapere non entra nella fede ideologica e neppure nell'ideologia come anima della prassi, sotto le parvenze di una enciclopedia. Fede ideologica e ideologia come anima della prassi continuano ad «avere» tale enciclopedia, la postulano, implicano un'intera cultura. Ma «sono» altra cosa. Sono il suddetto sapere, enciclopedia, cultura, diventati *anima scientifico-dottrinale* della prassi. Diventati cioè ideologia e fede ideologica attraverso l'alchimia di quella sintesi vitale e vitalmente operante, che è loro propria.

Una conseguenza logica di ordine immediato sarà questa: nella prassi ideologica la premessa dottrinale e scientifica non verrà più utilizzata attraverso la metodologia operativa del sillogismo applicativo. Sarà invece utilizzata attraverso la fede ideologica che è l'intera gamma del sapere in sintesi vitale e vitalmente operante

84

nella prassi. Sarà in altre parole la razionalità della prassi, che in quanto tale non dipenderà più dal raziocinio applicativo del singolo né da una sua fede mistica; ma dipende dalla sua anima ideologica precisamente come anima e fede scientifico-dottrinale vitale e vitalmente operante.

Non più quindi un sapere come premessa sillogistica, teoretica ed estrinseca. Ma elemento intrinseco della prassi, in sintesi vitale ed operativa con essa, che porta con sé la forza della fede e agisce dal di dentro della stessa prassi come un'anima scientifico-dottrinale che è «fede ideologica».

In tal modo, all'interno della prassi, la scienza e la dottrina cessano di operare nella loro formalità teoretica, analitica ed astratta, come avviene fatalmente nello schema operativo personalista (a meno che lo si abbandoni per un misticismo profetico e una fede mistica, col pericolo di cadere nell'irrazionalismo). Ma operano vitalmente, in modo pratico, sintetico e concreto.

6- *Sapere scientifico e dottrinale*. L'intera gamma del sapere che entra a comporre la fede ideologica come anima scientifico-dottrinale della prassi, porta con sé la distinzione tra sapere

dottrinale (o scientifico-dottrinale), e sapere scientifico positivo. L'attuale riduzione della scienza alle scienze positive e matematiche è una convenzione di indole positivista che non corrisponde alla realtà, e che la prassi rifiuta, compresa la stessa prassi ideologica d'ispirazione positivista.

Realisticamente, la scienza è positiva e dottrinale, fisica e metafisica, matematica e filosofico-teologica. In altre parole, sono o possono essere scienza anche la filosofia e la teologia. Non importa che non lo siano sempre di fatto, specie oggi, che per scetticismo o per incapacità, o per un malinteso e maldestro intento pratico, o per velleità artistiche ed estetizzanti, siano ridotte più o meno a un genere letterario. Filosofia e teologia, per vocazione scienze lo saranno sempre, lo furono e lo sono anche oggi, quando filosofi e teologi se ne assumono il gravissimo compito e cercano di assolverlo con responsabilità. Aristotele, San Tommaso, Kant, non hanno inteso fare della letteratura, hanno fatto della scienza dottrinale.

Rimane vero che il metodo filosofico e teologico non è quello delle scienze esatte, perché il mondo dei valori non è riducibile al calcolo matematico né suscettibile di controllo sperimentale,

84

come il mondo dei fenomeni. Di qui il rischio della filosofia e teologia, mai del tutto eludibile.

Ma meno eludibile ancora è il bisogno di filosofia e teologia. È quindi illusorio volersi dispensare da esse col pretesto della loro inconsistenza o rischio d'errore. Nel loro campo il rischio è totale. Per di più il margine di tolleranza è nullo, perché esse evadono dalle leggi della quantità e dei numeri, e soggiacciono al principio di contraddizione che non è quello della contraddizione dialettica di Hegel, ma quello della contraddizione evangelica del sì e del no: *est. est; non. non.*

Il che, per la teologia e la filosofia, non è né povertà né impoverimento, ma doveva essere la loro ricchezza e il segreto del loro arricchimento. Filosofia dapprima, e teologia poi, hanno abbandonato questa loro dialettica trascendente, per affidarsi alla dialettica del fenomeno e del divenire, piombando nella miseria: miseria di verità e di valori.

Gli uomini tuttavia non possono fare a meno dell'una e degli altri. Non possono accontentarsi di leggi matematiche e sperimentali. Hanno fame di valori, anche se non ci credono o li mistificano. Di qui il ricorso perenne alla filosofia, la ricerca instancabile della saggezza, che l'uomo come persona singola troverà o meno, secondo la limpidezza del suo spirito e le fonti a cui attinge. E la prassi ideologica si sforza di trovarla nella *totalità del sapere*, che è insieme sapere scientifico positivo, e sapere scientifico-dottrinale. Tale ricerca per la prassi ideologica è talmente vincolante, che le è impossibile sganciarsi dal sapere dottrinale, anche quando vorrebbe rinnegarlo, a costo dei più funesti errori.

7- *Pane e valori.* Ecco quindi la ragione per cui l'ideologia come anima e come fede è *anima e fede ideologica scientifico-*

dottrinale, conglobando nella sua *sintesi vitale e vitalmente operante* anche la filosofia e teologia e le discipline annesse: perché l'uomo non vive solo di scienza e tecnica, vive anche di valori. E la prassi ideologica in definitiva è per questi valori, è da questi valori, assumendosi un rischio che è lo stesso rischio della storia.

La prassi ideologica infatti, proprio per la sua anima e fede dottrinale, può essere la risposta all'appello di Cristo che respinge Satana, o la risposta a Satana che respinge Cristo.

Gesù risponde al Tentatore: «Non di solo pane vive l'uomo, ma di ogni parola che viene da Dio». Il «pane» è il simbolo dei

86

prodotti della scienza e della tecnica, dei quali abbisogna l'uomo per vivere. E la «parola di Dio» è il richiamo ai valori, dei quali l'uomo deve nutrirsi per dare un senso alla vita.

Pane e valori diventano così i due fattori inscindibili della vita umana. *Il problema sta nella loro «sintesi vitale e vitalmente operante», che pone insieme scienza e tecnica, filosofia e teologia, in sede di ideologia come anima della prassi.* Sicché la prassi ideologica potrà essere l'accettazione della proposta di Cristo che respinge Satana. o l'accettazione della proposta di Satana, la quale respinge Cristo.

In effetti, attraverso la *dottrina filosofico-teologica* che fa parte della totalità del sapere e viene assunta nella sintesi vitale e vitalmente applicata alla prassi dall'ideologia come anima e fede ideologica, Cristo e Satana fanno la loro proposta di «pane e valori». Se la prassi ideologica è un'autentica accettazione dell'offerta di Cristo, avremo una *prassi ideologica cristiana*; se la prassi ideologica è rifiuto dell'offerta di Cristo, avremo una *prassi ideologica anticristiana*.

È necessario tener presente che si tratta di una accettazione o di un rifiuto ineludibili, perché l'uomo non vive di solo «pane», ma di *r<valori>*. E i valori non ammettono mezzi termini: *est, est; non, non*. A cominciare dalla dottrina filosofico-teologica che li elabora e li impone.

Per essere più precisi, diremo che l'uomo singolo, sì: può sottrarsi al problema dei valori, fermandosi al problema del «pane». Non ci sono ignote le angustie familiari che rasentano la tragedia, e non ignoriamo le «condizioni del mondo del lavoro», coi rispettivi problemi. Ne stiamo anzi ideologicamente trattando, ad un livello che si pone alla radice dei problemi stessi, nonché al di fuori e al di sopra di qualsiasi demagogia.

8- *Valori e prassi.* L'uomo singolo, dunque, può sottrarsi al problema dei valori, o perché l'ha già risolto, o perché non è in grado di risolverlo, o perché semplicemente vi rinuncia. Quando non l'abbia già risolto di per sé col suo spirito cristiano che lo illumina sul vero valore delle cose, troppo spesso la soluzione gli viene imposta dalla prassi ideologica, a cui non sa e non può sottrarsi.

La prassi ideologica infatti non si sottrae al problema dei valori. Esso è la sua ragion d'essere e la sua giustificazione: dar

pane e valori all'uomo che «non vive di solo pane», e costruire un mondo che gli fornisca l'una e l'altra cosa, con una gerarchia che in ogni caso pone i «valori» al di sopra del pane, fino alla strumentalizzazione del pane, nei casi peggiori, in vista dei valori «ideologici».

Cristo era venuto per riconfermare la giusta gerarchia dei valori. In senso ben diverso, faceva altrettanto anche Satana. Tant'è vero che a Cristo non insinua solo la tentazione del pane, ma gli offre dei «valori». Al più la tentazione del pane, che pure in quel momento era un bisogno anche per Cristo, poteva sembrare la via più sicura per arrivare agli altri valori offertigli da Satana.

Se pertanto vogliamo scoprire come avvenga nella prassi ideologica la sintesi vitale e vitalmente applicata della totalità del sapere, e dunque di scienza e tecnica da una parte, e dottrina filosofico-teologica dall'altra, basterà tener presente il rapporto «pane e valori» e la rispettiva gerarchia. Si capirà tosto che tale sintesi, rappresentativa di un aspetto essenziale dell'anima ideologica e della stessa prassi, si opera in sede di dottrina filosofico-teologica, dando luogo precisamente alla fede ideologica.

Sintesi in funzione dei valori, dunque: perché la dottrina filosofico-teologica è scienza dei valori. Ma sintesi che si opera in virtù della fede ideologica e si risolve in fede ideologica, trascendendo il sistema di valori o di dottrina, pena la negazione della sintesi vitale e il ricadere nell'astrattismo. La fede ideologica infatti è un organismo vitale e unitario di sapere e di valori operante all'interno della prassi, che s'identifica con essa e con la sua anima. Fede ideologica come anima della prassi e prassi essa stessa.

9- *Fede ideologica e fede religiosa.* Colta così la fede ideologica, potremmo continuare ad approfondirne il senso senza indugiare in altre considerazioni. Ma il discorso è troppo impegnativo. Va ripreso nel capitolo seguente. Ci basti per ora aver fatto il passaggio dall'ideologia come anima all'ideologia come fede, ed assodato l'esistenza e la consistenza della fede ideologica, come identica all'anima della prassi, e ben distinta dalla fede religiosa.

Nonostante un insopprimibile rapporto tra fede religiosa e fede ideologica, abbiamo negato la fede ideologica come fede religiosa. Abbiamo affermato che fede religiosa e fede ideologica sono due

cose diverse. E lo abbiamo affermato in modo particolare nel confronto con la fede religiosa cristiana. Altro è la fede religiosa cristiana e altro è la fede ideologica cristiana. Abbiamo anche cercato di rilevare sperimentalmente la differenza tra queste due ultime, senza addentrarci nella questione teologica vera e propria. Non era necessario. Basta la differenza

sostanziale tra fede religiosa e fede ideologica, derivante dal ruolo della totalità del sapere nell'una e nell'altra. Ruolo talmente diverso, che ci ha fatto giungere a questa conclusione discriminatrice: *la fede ideologica è la totalità del sapere scientifico-dottrinale, sintetizzato, gerarchizzato, funzionalizzato come anima della prassi.* La fede religiosa cristiana invece non è e non ha bisogno di tale totalità; anzi non è un sapere scientifico-dottrinale, nemmeno in rapporto a quella scienza che l'interessa così da vicino e che si chiama «teologia». Altro è la fede cristiana «salutare», fatta di Grazia; e altro è una fede cristiana fatta di scienza (sia pure la scienza teologica).

La differenza appare radicale e la distinzione netta, e va tenuta presente. Ovviamente non è l'unica. Le altre tuttavia possono seguire da sé come un corollario o verranno accennate in seguito.

10 - *Fede e Assoluto.* Ma è necessario anticipare anche una certa somiglianza tra fede religiosa cristiana e fede ideologica: qualsiasi fede ideologica, compresa quella anticristiana. Tale somiglianza prepara senza urti od equivoci la definizione di fede ideologica. o di ideologia come fede ideologica, che verrà in seguito.

La somiglianza a cui alludiamo consiste nel fatto che ambedue le fedi - religiosa e ideologica - partono dall'Assoluto e si fondano sull'Assoluto. Ma anche questa somiglianza, che si riduce al punto di partenza dell'Assoluto, è una somiglianza radicalmente «diversa». Non si tratta di un paradosso, e nemmeno di una contraddizione in termini. Si tratta, anche qui, di una semplice constatazione.

Prescindiamo dalla radicale differenza tra fede religiosa cristiana, che si centra in Cristo, e una fede ideologica la quale, centrandosi per ipotesi nell'ateismo materialista, lo nega. Qui la differenza tra fede religiosa cristiana e fede ideologica è più che ovvia. Vista però così, si ridurrebbe soltanto ad una differenza di «centro», mentre resterebbe il termine comune della somiglianza, e cioè l'Assoluto.

89

Ed infatti, anche l'Assoluto ateo-materialista che sostituisce Dio, rimane Assoluto. E come Assoluto è appunto la ragione della somiglianza tra fede ideologica e fede religiosa, benché nel caso dell'Assoluto ateo-materialista la fede ideologica diventi fede antireligiosa.

La ragione profonda della differenza è dunque un'altra. Non è l'Assoluto in sé (positivo o negativo che sia), perché esso è la ragione della somiglianza. Ma è la *funzione diversa* dell'Assoluto: funzione diversa in sede religiosa, e in sede ideologica. Ne segue che la ragione che segna in rapporto all'Assoluto la differenza tra fede religiosa e fede ideologica non è più l'Assoluto in sé, ma *l'Assoluto come funzione.*

Ed è una differenza che vale anche per la fede ideologica cristiana. Altro è l'Assoluto cristiano in rapporto alla fede

religiosa, e altro è l'Assoluto cristiano in rapporto alla fede ideologica cristiana. L'identico Assoluto cristiano assume una funzione e una configurazione radicalmente diverse.

È una questione che va approfondita nell'ambito della fede ideologica in genere, e della fede ideologica cristiana in specie. Sarà un approfondimento graduale, a cominciare dalla fede ideologica in genere.

90

VII

LA FEDE IDEOLOGICA

1- Definizioni di ideologia. L'ideologia come fede ideologica, dopo quanto se n'è già detto nel capo precedente, non è più una cosa del tutto ignota. Si tratta ora di definirla. Definire la fede ideologica è tornare a definire l'ideologia in uno dei suoi aspetti fondamentali: precisamente nel suo aspetto di fede, che va anch'esso penetrato e definito.

Ma non per questo cambierà il concetto di ideologia. Sarà solo accresciuta la conoscenza della sua rispettiva realtà. Non lavoriamo sul concetto di essa (e tanto meno sulla parola); lavoriamo sull'ideologia come realtà.

La realtà dell'ideologia è tanto ricca e complessa, e importa tali e tante angolature diverse, che per poterla illustrare a dovere e sempre come la stessa e identica realtà, non basterebbero cento definizioni. Noi ci accontenteremo di tre.

Una definizione è sempre un rischio, non solo per il pericolo di sbagliare, ma anche per il pericolo di «ridurre». Una definizione può essere una riduzione della realtà.

È forse per questo che oggi le definizioni son passate di moda. Vogliamo il contatto diretto, immediato, con la realtà esistenziale concreta. Non vogliamo più sentir parlare di «essenze». Ci accontentiamo così, troppo spesso, di parole e concetti equivoci, perché la concretezza esistenziale non più illuminata dall'essenza che vi si cela dentro, finisce per tradursi in confusione. Per paura del concetto chiaro e distinto, siamo piombati in una fenomenologia esistenziale confusa e oscura. È il metodo cartesiano, ripreso alla rovescia.

Il realismo vero è insieme essenza ed esistenza. Essenza reale, ed esistenza essenziale.

Per sfuggire pertanto alla confusione da una parte, e all'impoverimento, dall'altra, definiremo l'ideologia con definizioni molteplici, avvertendo tuttavia che le nostre definizioni vanno prese insieme, sinteticamente. Analiticamente, e cioè fuori del nostro contesto che importa un discorso eminentemente sintetico, tali

definizioni potrebbero essere anche un impoverimento. Lo sarebbero senz'altro, se uno le prende come la definizione di un concetto, anziché come conoscenza arricchentesi della rispettiva realtà sempre una e identica. Il concetto infatti è precisivo, e dunque analitico ed astratto. Mentre la rispettiva realtà è sintetica e concreta, e va colta nella sua interezza, sia pure attraverso una inevitabile gradualità logica.

2- *Definizione di ideologia come fede.* Ciò premesso, veniamo alla definizione di ideologia come fede ideologica. La formuliamo nel modo seguente: *L'ideologia come fede ideologica è una fede di origine religiosa e a valore religioso che si proietta nel mondo profano per costruirlo in funzione di se stessa.*

Tale definizione va ponderata parola per parola, e soprattutto va compresa alla luce della prima definizione di ideologia che abbiamo dato, la quale rimane la principale e fondamentale: *L'ideologia è l'anima della prassi.*

Apparirà allora, che la nuova definizione è come un corollario di questa prima, perché aggancia l'ideologia come anima della prassi, alla sua unica sorgente possibile, alla sua vera origine che è «origine religiosa», ossia una origine che pone l'ideologia in rapporto con l'Assoluto.

La ragione si è che l'anima della prassi proprio per poterne essere l'anima, e cioè il principio attualizzante, unificante e mobilitante, deve partire dall'Assoluto, sia questo l'Assoluto vero, o un presunto Assoluto che si risolve in un Assoluto falso. Solo l'Assoluto infatti possiede il valore e il potere del principio attualizzante, unificante e mobilitante dell'attuale realtà storica dinamica, coincidente con la prassi ideologica.

Ma fu così già prima. L'Assoluto ha dominato la storia dell'umanità in dall'inizio del Genesi, e la dominerà fino alla consumazione dell'Apocalisse. Con una differenza di epoche, però.

Prima della rivoluzione industriale, e cioè prima della realtà storica che si autocostruisce attraverso la prassi ideologica, l'Assoluto non aveva se non un senso e una funzione «religiosa». Mentre, con l'avvento della prassi ideologica, si è operata la distinzione (anche se non colta come tale) tra Assoluto «religioso», e Assoluto «ideologico». Non già che i due sbocchi dell'Assoluto

- Dio e Satana, tenendo conto che Satana in qualsiasi veste si presenti sarà sempre e soltanto uno Pseudo-assoluto siano

cambiati; ma nel senso che entrambi hanno differenziato la propria funzione, in funzione o ruolo «religioso», e funzione o ruolo «ideologico».

La funzione ideologica pertanto, in riferimento all'Assoluto essendo soltanto una differenziazione di funzione, mantiene necessariamente il suo rapporto d'origine con l'Assoluto stesso, il quale, qualunque sia, è primariamente e soprattutto un Assoluto in funzione religiosa, o antireligiosa.

Fede ideologica, dunque, di origine religiosa. Fede ideologica tuttavia, che non è più fede «religiosa» perché il suo Assoluto a rigor di termini non è più quello religioso, ma è l'Assoluto «ideologico». Esso rimane bensì imparentato con l'Assoluto religioso, ma assume sembianze talmente diverse e subisce una tale trasformazione, da non lasciar più trapelare tale parentela, e da essere effettivamente una cosa diversa. L'Assoluto ideologico quindi risulta diverso dall'Assoluto religioso, benché sia e rimanga di origine religiosa.

3- *Assoluto religioso e ideologico.* Ciò dimostra che non stiamo dando corpo a fantasmi teologici in sede di ideologia e di prassi ideologica. Tant'è vero che neghiamo l'Assoluto ideologico come assoluto religioso. I due non coincidono. Non possiamo identificare nell'Assoluto ideologico cristiano con Dio o con Cristo, né l'Assoluto ideologico anticristiano con Satana. Saremmo hegelianamente panteisti nel primo caso, professando un hegelismo pseudoteologico di destra. E saremmo hegelianamente pandemonisti nel secondo, cadendo in un hegelismo pseudoteologico di sinistra.

Prescindiamo qui da possibili elucubrazioni di teologia della storia in proposito, che in questo momento non c'interessano, c'interessa invece l'analisi della prassi ideologica sotto il profilo dell'ideologia come fede.

Che cosa sarà dunque l'Assoluto ideologico se non s'identifica con l'Assoluto religioso? L'abbiamo già accennato alla fine del capo precedente: sarà l'Assoluto non più preso in se stesso, ma l'Assoluto come funzione: L'Assoluto, in quanto importando la duplice funzione « religiosa », e « ideologica », opera precisamente *in funzione ideologica* mediante la fede ideologica, spoglio di qualsiasi addobbo sacrale, sia quello di un autentico Assoluto religioso, o di un qualsiasi Idolo pseudoreligioso. Quando infatti

93

l'Assoluto ideologico porta ancora con sé una sovrastruttura sacrale, segno è che non siamo di fronte all'ideologia e alla prassi ideologica allo stato puro, ma ci troviamo ancora di fronte al mito.

Il meccanismo della funzione ideologica dell'Assoluto dipende precisamente dalla fede ideologica come anima scientifico-dottrinale della prassi, centrata sopra di esso e mobilitata in funzione di esso. In tal modo, la funzione ideologica dell'Assoluto si stacca dall'Assoluto religioso - o anche antireligioso -, differenziandosi da esso e dalla sua funzione religiosa, come una sua figlia autonoma, che si diversifica tanto dal padre quanto dall'altra sua sorella «religiosa», pur non potendo cancellare la sua genesi dall'Assoluto, e una sua affinità o parentela con la funzione «religiosa».

È per questo che nella definizione della fede ideologica si è detto: «fede di origine religiosa e a valore religioso». Appunto perché essa è generata dall'Assoluto che per sua natura è sempre «religioso» (o «antireligioso»). E perché conserva, volere o no, un'affinità con quell'altra figlia dell'Assoluto che è la funzione «religiosa», in base alla quale affinità anche la fede ideologica beneficia di un «valore religioso».

La metafora dell'Assoluto come padre, e delle sue due funzioni come figlie è sufficientemente chiara, crediamo, per capir meglio il meccanismo della doppia funzione dell'Assoluto e per fornire una chiave che spieghi maggiormente somiglianze e differenze tra le due funzioni sorelle, nonché tra fede religiosa e fede ideologica.

4- *Funzione autonoma laica.* Ovviamente fa parte delle differenze anche il fatto che *la funzione ideologica* è funzione «autonoma» rispetto al suo correlativo Assoluto religioso. Ciò non vuol dire che non ne riproduca la natura. Una figlia non può non riprodurre la natura del padre. Vuol dire semplicemente che è una figlia a cui è stata affidata una *funzione autonoma* e diversa: la funzione ideologica di anima della prassi.

È appunto per questo che la funzione ideologica riallacciandosi all'Assoluto ateo-materialista sarà *funzione ideologica ateo-materialista*, e la funzione ideologica riallacciandosi all'Assoluto religioso cristiano sarà *funzione ideologica cristiana*; ma saranno funzioni ideologiche «laiche» tutt'e due. Entrambe infatti sono «autonome» rispetto al proprio Assoluto, come figlie diventate ormai maggiorenti, a cui è stata addossata una responsabilità autonoma.

94

«Autonoma» rispetto alla funzione e alla responsabilità religiosa come tale e dunque responsabilità laica. Responsabilità autonoma laica tuttavia, che si esprime in una funzione che riproduce necessariamente la propria paternità religiosa o antireligiosa.

È questa la ragione per cui la funzione ideologica come funzione autonoma e laica non sarà mai «neutra», perché riproduzione del suo Assoluto ateo-materialista, o dell'Assoluto religioso cristiano. E dunque riproduzione di un Assoluto ben qualificato. L'ipotesi di una prassi ideologica neutra, con l'ipotesi di una laicità neutra, di una secolarità neutra, di una politica neutra, si riduce a una illusione o ad una convenzione di comodo, impossibile ad attuarsi e rispettarsi nella pratica, perché contro la stessa «autonomia» del profano. Autonomia «religiosa» di esso, sì. Autonomia «ideologica», no. A meno che il genere umano si riduca a un termitaio regolato dall'istinto o da un cervello elettronico, al di fuori di qualsiasi prassi ideologica. Sogno pazzo e assurdo, perché nell'epoca industriale e postindustriale, l'umanità vive (o muore) di prassi ideologica. È ciò che in definitiva la distingue dai bruti.

La funzione ideologica autonoma e laica, ma sempre qualificata dal suo Assoluto, si esprime nella fede ideologica; nell'anima ideologica della prassi; e finalmente nella prassi ideologica, trasmettendo a ciascuna le proprie caratteristiche, attinte all'origine dall'Assoluto, proprio in virtù della fede ideologica.

È questa infatti che fa nascere la prassi dall'Assoluto, la tiene a battesimo qualificandola in funzione di esso, e le conferisce come dote, né più né meno che un «valore religioso».

5- *Il valore religioso.* È detto nella definizione di fede ideologica: «fede di origine religiosa e a valore religioso». Per passare al «valore religioso», una esplicitazione s'impone. Fede ideologica di origine religiosa, o funzione ideologica a valore religioso? Le due espressioni si equivalgono nei loro rispettivi termini, poiché siamo di nuovo di fronte ad una sinonimia, che è quanto dire alla stessa cosa, sia pure con sfumature diverse. Il «valore religioso» quindi, come la «origine religiosa», vale tanto per la fede ideologica quanto per la funzione ideologica. Ambedue confluiscono nell'anima ideologica della prassi: la fede ideologica ne è l'anima vista da parte dell'Assoluto che la genera; e la funzione ideologica è l'Assoluto stesso visto nella sua funzione

95

ideologica in atto, la quale sbocca nell'anima della prassi. Come al solito ci troviamo di fronte ad una sinonimia che esprime un'identica realtà, esplicitandone arricchendone la conoscenza. Fede ideologica, funzione ideologica, anima della prassi: il tutto di origine religiosa e a valore religioso, in ragione dell'Assoluto. L'Assoluto infatti non può mai spogliarsi del tutto del suo valore religioso, nemmeno quando si traduce in Assoluto ideologico attraverso la generazione di quella sua «figlia autonoma e laica» che è la sua funzione ideologica e la fede ideologica. Generazione legittima, che comporta il diritto alla eredità del «valore religioso», anticipato e garantito come dote alla figlia autonoma e laica in dagli inizi della sua maggiore età.

Il linguaggio metaforico ha una sua giustificazione: *parabolam intellige*. Prima che nascesse la prassi ideologica, e cioè prima della rivoluzione industriale, la funzione ideologica si trovava in minore età. Mancava il suo campo d'azione, che doveva renderla maggiorenne. Era un tutt'uno con la sorella «funzione religiosa», e la funzione religiosa dell'Assoluto serviva per tutto: per il sacro e per il profano. Si era nell'epoca *statica e sacrale*. Oggi si critica quello stato di cose, proprio per la sua «sacralità», più ancora che per la sua staticità. Prescindiamo dalla questione, che forse andrebbe riesaminata precisamente alla luce della prassi ideologica e della sua data di nascita.

Torniamo alle due «sorelle»: la funzione «religiosa» e la funzione «ideologica» dell'Assoluto. Fin quando la funzione ideologica restò minorenni, il «valore religioso» delle due sorelle rimase indiviso e figurò unicamente come valore religioso di tipo sacro e sacrale, anche in campo profano. Per quanto ciò possa oggi provocare proteste e condanne più o meno ragionevoli, si trattava nondimeno di una cosa logica. Durante la minore età la duplice funzione competeva al «padre», ossia all'Assoluto in se stesso. È quanto dire che la funzione ideologica restava assorbita nella funzione religiosa, in una non abdicabile dipendenza dall'Assoluto.

Con la maggiore età della funzione ideologica, iniziata come ormai sappiamo con la rivoluzione industriale, il campo profano si staccò da quello religioso e passò ad essa. L'eredità delle competenze e dei poteri fu divisa definitivamente fra le due sorelle. E tuttavia rimase il valore religioso per entrambe: quindi anche per la funzione ideologica, diventata autonoma e laica. Vi rimase perché anch'essa continua ad essere *funzione dell'Assoluto*. Non

96

importa che lo sia in senso ideologico, e non più in senso religioso-sacrale. È cambiato il senso e lo stato della funzione, che è diventata autonoma e laica, ed ha cessato di essere sacrale. Ma è rimasto il valore religioso, perché è il valore dell'Assoluto da cui trae origine e su cui si fonda la funzione ideologica. E il valore dell'Assoluto non cambia. Esso rimane valore religioso anche quando l'Assoluto si traduce in funzione ideologica vera e propria.

Funzione ideologica a valore religioso, dunque. Che è quanto dire valore del suo Assoluto. Valore divino, o anche (purtroppo) valore pseudodivino e addirittura antidivino.

6- *Il secondo peccato originale. Eritis sicut dei*: sarete come dei. Fu e rimane il destino dell'uomo: o nel senso autenticamente divino della Grazia, o nel senso pseudodivino della sua autonomia umanistica. La tentazione di Satana si è ripetuta con l'avvento della prassi ideologica. L'occasione è stata offerta dalla funzione ideologica autonoma e laica, che si è prestata a introdurre nel mondo il secondo « peccato originale ».

Il primo è quello di Adamo, e fu una primordiale affermazione «laica» dell'umanità, consumatasi in campo spirituale e sacrale. Quello della funzione ideologica invece, fu e rimane il peccato originale della funzione ideologica diventata, in campo profano, col passaggio da una realtà storica statica all'attuale realtà storica dinamica, legittimamente autonoma e laica. Il peccato originale della funzione ideologica quindi non sta nell'essere diventata autonoma e laica, ma nell'essere stata e continuare ad essere ateomaterialista.

Entrambi i peccati originali, ciascuno a modo suo, hanno segnato nella propria sfera due epoche storiche diverse: *religiose* quelle segnate dal peccato di Adamo; *profane* quelle segnate dalla funzione ideologica. Le prime interessano la teologia, e ad esse rinviamo. Le seconde interessano il nostro discorso, perché interessano la prassi ideologica. *Epoca sacrale* quella che ha preceduto la rivoluzione industriale, caratterizzata da una sacralità che investiva lo stesso mondo profano, senza la presenza tuttavia di una prassi ideologica vera e propria; *ed epoca laica* quella venuta dopo, caratterizzata dalla prassi ideologica e identificantesi con essa.

Senza dubbio questa seconda epoca riveste una tale importanza da rappresentare quasi un nuovo inizio della storia del-

97

l'umanità, e da comportare anch'essa la prova luciferiana della prima creazione: «ideologicamente» con Dio, o contro Dio.

Dobbiamo ammettere che, sotto questo profilo, la scelta ideologica consumatasi negli ultimi centocinquanta anni è stata una vittoria di Satana. Una sua rivincita contro Cristo, che gli ha permesso di riinsediarsi nel nuovo mondo profano, investendolo e confiscandolo, attraverso la funzione ideologica, quasi interamente. Di fatto, la passata ed attuale fede ideologica, e con essa l'anima ideologica della prassi e la prassi stessa, che è prassi ideologica, sono state segnate dal marchio anticristiano ateo-materialista.

La perdita è stata gravissima e rovinosa, non per ragione di dominio sul profano che dal punto di vista religioso non interessa, ma per il «valore religioso» che nel caso si specifica in «valore e potere antireligioso» della funzione ideologica e della rispettiva prassi.

È stata una rivincita di Satana aggravata dal fatto che il secondo peccato originale non fu accompagnato dalla presenza, e nemmeno dalla promessa, di un «salvatore ideologico»: a differenza del primo peccato originale, tosto seguito dalla promessa e dalla anticipata efficacia di un Salvatore religioso.

7- La *salvezza profana*. La ragione si è che la salvezza «ideologica», diversamente dalla salvezza religiosa che si trova nelle sole mani di Dio, è nelle mani degli uomini. In concreto, di uomini che appartengono oggi contemporaneamente all'epoca industriale e all'epoca cristiana, sì da poter disporre effettivamente (se l'avessero voluto e lo volessero) di una *fede ideologica cristiana*, con la conseguente funzione *ideologica autonoma e laica ma «cristiana»*, che è l'unica a poter garantire una salvezza anche profana.

Tale possibilità appare così determinante, da potersi provvidenzialmente pensare che la rivoluzione industriale sia esplosa in epoca cristiana e in ambiente cristiano, proprio per garantire agli uomini la possibilità suddetta. Nell'ipotesi che la rivoluzione industriale fosse esplosa in epoca precristiana con la conseguente impossibilità di una funzione ideologica autonoma e laica ma cristiana, forse sarebbe già stata la fine. E questa stessa fine potrebbe minacciare l'umanità in un'epoca «postcristiana», per la stessa ragione, e cioè per l'assenza di un autentico Cristianesimo, con la conseguente assenza di un'autentica ideologia e prassi ideologica cristiana.

98

La suddetta possibilità tuttavia, almeno fin'ora non si è tradotta in dato di fatto. Pare anzi allontanarsi sulle linee dell'orizzonte. Cristo ha dato la possibilità agli uomini di salvarsi anche ideologicamente: *dedit eis potestatem filios Dei fieri*, e cioè di salvarsi, non solo spiritualmente, ma anche materialmente, per mezzo di una ideologia e prassi ideologica cristiana, quando fosse diventato necessario.

Ma i «figli della Luce» sinora hanno ignorato la precisa funzione ideologica dell'Assoluto. Peggio, l'hanno abbandonata nelle mani dei «figli delle Tenebre», a detta del Vangelo più sagaci. Pare abbiano abdicato alla funzione ideologica cristiana, addirittura rinnegando l'ideologia cristiana come tale, passando non di rado, e quasi fatalmente, sul terreno delle ideologie e prassi ideologiche anticristiane.

È un insieme di cose che fa pensare, e pone una domanda: perché tutto ciò? Se non vogliamo naufragare nel litigio di una storiografia troppo miope, dobbiamo ammettere di trovarci di fronte a una domanda assai difficile, che forse può avere una risposta solo dalla teologia della storia. Aveva ragione Proudhon, quando diceva che sotto qualsiasi questione politica sta nascosta una questione teologica.

In questo momento tuttavia né la storiografia politica né la teologia della storia c'interessano. Stiamo occupandoci della fede ideologica. E la parabola dell'Assoluto come «padre» con le sue due «figlie», che aveva l'unico scopo di illustrare l'origine e il valore religioso della fede ideologica, se ben capita ha potuto esercitare un ruolo illuminante al di fuori di ogni equivoco e anche a proposito di vicende storiche passate e presenti, senza bisogno di speculazioni teologiche.

8- «Laicità» e «religiosità» della fede ideologica. L'aver asserito che la fede ideologica è «di origine religiosa e a valore religioso», non deve trarre in inganno sul senso dell'aggettivo «religioso», che non è più quello sacro o sacrale. Non ne abbia timore. Per chiarire in modo inequivoco il senso di tale aggettivo nel suddetto contesto, basta tener presente quanto è stato affermato a proposito della fede ideologica e funzione ideologica. Non sono né fede né funzione «religiose», anche se mantengono un'origine e un valore religioso. Rimangono fede ideologica e funzione ideologica *autonome e laiche*. Tanto autonome e laiche, da potersi incarnare

99

(e s'incarnano di fatto) in fede e funzione ideologica autonoma laica «antireligiosa e anticristiana». *Antireligiosa*, e cioè fuori dell'ambito di qualsiasi religione e contro qualsiasi religione; e *anticristiana*, come la negazione più radicale della religione stessa. Abbattuto infatti il bastione della religione cristiana, più nessuna altra religione resisterà all'ideologia antireligiosa o potrebbe opporre un'alternativa ideologica.

Se c'è ancora una chiarificazione da aggiungere, è la seguente. Con l'avvento della fede e funzione ideologica dell'Assoluto, l'aggettivo «religioso» (e di conseguenza anche l'aggettivo «cristiano») ha assunto o più esattamente esplicitato un suo nuovo significato: quello *ideologico*. Prima del loro avvento, l'aggettivo «religioso» aveva solo un senso sacro e sacrale. Dopo, ha assunto anche in senso ideologico.

È questo secondo significato - il religioso in senso ideologico -, valido solo in rapporto all'origine e al valore della fede e funzione ideologica, che ha conferito ad esse il potere di essere «religiose» o «antireligiose», precisamente in senso ideologico.

Poiché, in senso sacro e sacrale, il religioso sarà sempre religioso, pena la contraddizione in termini. Fuori dell'ideologico, il religioso rimane sempre religioso, anche se si tratta del religioso mitico o demoniaco.

Possiamo ormai chiudere (più che concludere) il nostro discorso sulla fede ideologica come «fede di origine religiosa e a valore religioso», dicendo che la cosa può restare pacifica e fuori di ogni forzatura od equivoco: la fede e la funzione ideologica sono «laiche», ma insieme «ideologicamente religiose». La fede ideologica è laica e religiosa ad un tempo, perché si appella ad un Assoluto che le conferisce la sua origine religiosa (o antireligiosa), e un valore religioso (o antireligioso). E vi si appella proprio come anima della prassi, anzi, come anima scientifico-dottrinale, che opera la sua sintesi vitale e vitalmente operante a livello di Assoluto, ossia a livello ideologicamente religioso o antireligioso.

9- *Due caratteri.* L'Assoluto in funzione ideologica, non soltanto diversifica radicalmente la fede ideologica dalla fede religiosa, ma le dà una coloritura speciale. Questa conferisce alla fede ideologica un doppio carattere: l'assenza di fanatismo, e un carattere umanistico. Per quanto appaia strano, l'assenza di fanatismo è il primo

100

carattere della fede ideologica, in virtù della sua autentica natura. Il fanatismo è superstizione e passione, esaltazione irrazionale. Mentre la fede ideologica è per sua natura fede scientifico-dottrinale. Le si addice l'obiettività della scienza e la serenità della dottrina. Queste sono sue qualità congenite, anche se purtroppo talora esistono solo in apparenza o non esistono affatto. Sono infatti qualità quasi divine - derivano dall'Assoluto -; ad esse si oppongono le passioni umane e le contraffazioni diaboliche. Il diavolo è *simia Dei*, e come la scimmia solo in apparenza riproduce l'uomo, così Satana riproduce Dio e le cose divine solo in apparenza. Ciò che però va addebitato alle contraffazioni diaboliche e alle passioni umane, non si deve addebitare alla fede ideologica né all'ideologia come tali.

Quanto al carattere umanistico della fede ideologica, esso è pienamente logico e comprensibile. Mentre la fede religiosa si preoccupa del Cielo, e di quella «sola cosa necessaria» che è la salvezza eterna, la fede ideologica si preoccupa della Terra, e cioè della vita degli uomini sopra di essa. È quindi una fede umana, e più esattamente umanistica. E la rispettiva prassi potrà presentarsi come un «umanesimo» ed essere accettata come tale. Per questo, la prassi ideologica marxista ad esempio viene chiamata e interpretata dai suoi adepti come un umanesimo: l'umanesimo marxista; un umanesimo in atto, consistente nei fatti e non nelle parole, che dovrebbe completare la redenzione dell'uomo in senso «umano», o addirittura sostituirla a quella divina.

Sta di fatto che la fede ideologica è segnata dal suo carattere umanistico, che la impegna nel mondo profano, riconfermandone la natura laica e autonoma.

È così effettivamente, poiché la fede ideologica intende risolvere il problema umano dell'uomo, mentre la fede religiosa intende risolvere il suo problema divino.

Problemi capitali ambedue, ma ben distinti; autonomi, eppure non separabili; pienamente legittimi, ma non in esclusiva; in qualche modo analoghi ma radicalmente diversi; correlativi ma non intercambiabili: per cui, nonostante certe supplenze storiche, mai il cristiano potrebbe illudersi che la fede religiosa possa sostituire la fede ideologica o il Vangelo diventare un manuale ideologico e tanto meno di politica o sociologia. L'errore sarebbe fatale per la fede cristiana e per una autentica fede ideologica cristiana; per la Chiesa e per il mondo.

101

10 - La *nuova persecuzione*. È dunque, la fede ideologica. una fede autonoma e laica, ordinata a risolvere il problema umano dell'umanità; e si «proietta nel mondo profano», quasi ignorando il mondo religioso, se non addirittura rinnegandolo e combattendolo. La fede ideologica è laica e rimane laica, sia essa cristiana o anticristiana, combattendo in quest'ultimo caso la religione direttamente, o attraverso la sua prassi.

Diventa allora una «persecuzione» non più in nome di dei o di regimi sacralmente deificati, o in nome di guerre sante: ma in nome dell'uomo e del suo destino umano. Sarà una persecuzione religiosa non più nel senso volgare del termine, ma piuttosto una «demolizione», a volte subdola e indolore. non per questo però meno rovinosa. Una persecuzione «umanistica», che trae dall'*umanesimo* la sua copertura e giustificazione, contrapponendosi ad un «vietto e alienante cristianesimo». È una persecuzione non più di tiranni, ma di falsi profeti che sono il più sovente addirittura impersonali, ipostatizzati nella cultura e nella prassi.

In tal modo è assai facile ingannare gli stessi cristiani, sì. da indurli ad esserne alleati, convinti ormai che bisogna cambiare la strategia politico-sociale, per cambiare il mondo. Non però cambiarla, mobilitando una autentica ideologia cristiana, ma traducendo il Vangelo in un equivoco manuale politico-sociale, e la teologia cristiana in teologia politica. Non di rado ci si allinea alla prassi ideologica anticristiana, pensando ingenuamente che cessi di esser tale perché se ne rifiuta l'ideologia, o perché essa stessa si è liberata o va liberandosi dalle sue premesse ideologiche.

Prescindiamo tuttavia da questo specifico problema che era pur necessario toccare, per rilevare come la fede ideologica rimanga semplicemente «laica» ed «umanistica» in ogni evenienza, anche quando fosse antireligiosa e anticristiana. Per la verità, non lo è «sacralmente», lo è «umanisticamente», ossia «laicamente».

Il pericolo di un anticristianesimo e di una antireligiosità *sacrali* oggi forse è più dalla parte di teologi e di taluni cristiani progressisti, con la cosiddetta teologia radicale e con la secolarizzazione a oltranza, che da parte di certe prassi ideologiche manifestamente anticristiane.

11 - *Teologia e ateologia «ideologiche»*. Piuttosto dobbiamo darci conto della ragione per cui la fede ideologica, umanistica e laica, magari senza alcun partito preso, sia demolitrice della

102

religione: lo è - o può esserlo - proprio perché è *di origine* e a *valore religioso*, e cioè una fede ideologica essenzialmente «teologica» o «ateologica».

Torna qui la necessità della chiarificazione dei termini, che però appare già scontata. Come il «religioso» con l'avvento della funzione ideologica dell'Assoluto si è arricchito del suo nuovo significato ideologico, articolantesi in religioso e antireligioso; così è avvenuto per la parola «teologia» e per la stessa teologia: teologia in senso propriamente religioso, e teologia in senso ideologico.

È precisamente la teologia in senso ideologico che si articola in «teologia» e «ateologia», coi rispettivi aggettivi «teologico» e «ateologico».

Ma appunto perché ha senso ideologico, *l'ateologia* non è più una teologia religioso-sacrale; e neppure una teologia «sacrale» di quella nuova superstizione che potrebbe essere l'ateismo. È invece la teorica a livello metafisico di quell'ideologia ateomaterialista che si identifica con una fede ideologica scientifico-dottrinale, radicalmente diversa dall'irrazionalità della fede-superstizione e da qualsiasi fede sacrale.

Al più si potrà dire che la fede ideologica ateomaterialista pecca di quell'irrazionalità che è tipica del razionalismo, affatto diversa dall'irrazionalità dell'irrazionalismo superstizioso o pseudomistico, e dall'irrazionalismo filosofico, che è tale per partito preso.

La fede ideologica, come fede scientifico-dottrinale, con la totalità del sapere richiama né più né meno l'intera cultura, che sintetizza vitalmente; assorbendola nell'anima della prassi e qualificandola «teologicamente» o «ateologicamente», e venendone qualificata essa stessa, poiché, in sede ideologica, la causalità tra fede e cultura è reciproca.

La conclusione è una sola: la fede ideologica sarà «ideologicamente» teologica o ateologica, secondo la sua origine religiosa e il suo valore religioso, è cioè secondo il proprio Assoluto in funzione ideologica.

Diceva Hello: per noi cristiani la filosofia è tutta teologia. Ideologicamente, la stessa cosa vale anche per gli atei, sia pure in termini analoghi: la loro filosofia è tutta *ateologia*. Si può aggiungere: in virtù della fede ideologica, la totalità del sapere e l'intera cultura ideologicamente sarà tutta «teologia» o «ateologia». Sarà ideologia teologica o ateologica a livello di anima. Sarà prassi teologica o ateologica, in quanto dominata da tale anima.

103

Il tutto si opera in virtù della fede ideologica. O più radicalmente: si opera in virtù della realtà storica diventata prassi ideologica, a partire dalla rivoluzione industriale, che ha

segnato l'inizio della nuova epoca escatologica umanistica e laica.

12 - *Ateismo materialista e mondo profano.* L'ateismo e il materialismo son due errori sempre stati presenti nelle vicende della filosofia. Ma nei secoli passati furono errori isolati e sterili, dunque praticamente innocui, perché mai entrarono a comporre l'anima della storia.

Fu così, fino alla nascita della funzione ideologica autonoma e laica, costruttiva della nuova società, e cioè fu così fino alla rivoluzione industriale: fino al momento in cui la realtà storica si tradusse, da □ statica e conservatrice, in realtà dinamica e costruttiva, diventando prassi ideologica.

In quel momento, attraverso la fede ideologica, ateismo e materialismo entrarono a comporre quella sintesi vitale e vitalmente operante che è l'anima della prassi. Così, ateismo e materialismo, da semplici errori filosofici, analitici ed astratti, isolati e sterili, diventarono «ideologia». E con questa, gran parte della filosofia e cultura moderna, atea e materialista almeno in potenza, proprio per la sua riassunzione nella sintesi ideologica, è diventata «ateologica».

Poteva anche non diventarlo. Avremmo avuto probabilmente una ideologia e una prassi non già «ateologica», ma ideologicamente «teologica». Bastava che la funzione ideologica autonoma e laica, questa «seconda figlia» dell'Assoluto, avesse preso (per continuare la metafora) un altro marito: si fosse cioè coniugata, attraverso la fede ideologica, non già con una filosofia e cultura ateo-materialista, ma con una filosofia e cultura teo-spiritualista.

Perché mai ciò non avvenne? Torna una domanda che richiama la teologia della storia e si affaccia al mistero della Provvidenza. Ma possiamo darvi una povera risposta diremmo di cronaca, osservando semplicemente che quell'altro marito non le è stato dato.

L'alternativa teo-spiritualista, a livello di fede e di prassi ideologica, non è stata offerta alla funzione ideologica autonoma e laica. Ciò avrebbe importato il lancio di una autentica ideologia cristiana. Non è stato fatto, e la funzione ideologica autonoma e laica si è fatalmente tradotta in ideologia ateo-materialista.

104

È stata essa, innanzitutto come fede ideologica, nelle sue versioni storiche diverse, che ha plasmato il mondo in cui viviamo. La fede ideologica infatti si proietta nel mondo profano, e viene applicata ad esso, per costruirlo in funzione di se stessa.

Ora, che cos'è questo mondo profano? L'aggettivo «profano» si contrappone al «sacro», accentuando il solco divisorio fra due mondi: il mondo del sacro, ossia della religione; e il mondo del profano, ossia questo mondo degli uomini quaggiù, fatto di materia e di cose materiali e nel migliore dei casi di valori spirituali semplicemente umani.

Entrando in questo schema, l'aggettivo «profano» oggi suona antiecumenico e antiteilhardiano, assumendo per taluni addirittura un senso negativo o spregiativo. Per questo si tende a lasciar cadere la distinzione tra sacro e profano, naturalmente a spese del sacro. Non si parla più di mondo profano distinto dal mondo del sacro. Si secolarizza addirittura la religione. Perfino in sede religiosa, non si parla più «sacralmente» di mondo profano, ma «umanisticamente» di valori umani e terreni. Si simpatizza di più per una teologia delle realtà terrestri, che per una teologia delle realtà celesti.

L'ideologia e la prassi ideologica tuttavia non si lasciano commuovere. Sfuggono a un ecumenismo mistificatore, e con ragione. Ognuno nel suo campo, senza fossi di divisione, ma anche senza mescolanze di confusione. La dignità del mondo del sacro consiste nell'essere il mondo del sacro e nel saper vedere le cose *sub specie aeternitatis*. La dignità del mondo profano consiste nell'essere il mondo profano e nel saper cogliere nell'Assoluto vero, che è innanzitutto religioso, la sua genuina funzione ideologica autonoma e laica, che non è ateo-materialista, ma teo-spiritualista.

Nessun senso negativo o spregiativo quindi, nell'espressione e «mondo profano», ma solo il senso della chiarezza e della rispettiva dignità, al di fuori di ogni compromesso irenico o di confusione pseudoecumenica. L'ecumenismo vero comincia col chiamarsi ognuno col proprio nome, e continua semmai nell'affrontare il problema comune con la volontà di risolverlo secondo la sua vera natura. Se manca questa volontà, oppure essa è ideologicamente impossibile, non resta che camminare per la propria strada in spirito di evangelica carità, senza esaurirsi in inutili dialoghi verbali, ma mobilitando una ideologia e una prassi cristiana affinché la situazione cambi.

105

Chiameremo dunque il mondo delle realtà umano-terrene «mondo profano». A questo si riferiscono l'ideologia e la prassi ideologica, a cominciare dalla fede ideologica che «si proietta nel mondo profano per costruirlo in funzione di se stessa».

E si proietta nella *totalità* del mondo profano. Una totalità che implica l'intera gamma delle realtà umano-terrene, senza ridursi all'aspetto politico-sociale, coinvolgendo addirittura, indirettamente, le stesse realtà umano-divine.

«Indirettamente», diciamo. E cioè, non direttamente per via sacrale, ma indirettamente per via ideologica. Basta la via ideologica perché la fede ideologica per se stessa e attraverso la propria prassi incida profondamente nella stessa religione. La ragione si è che la fede ideologica non può essere che fede ideologicamente e «teologica» o «ateologica». È quanto dire: con un legame strettissimo con la religione, la cui incidenza positiva o negativa può essere per molti aspetti determinante. Tanto da poter dire oggi, che la stessa catechesi religiosa comincia da una precatechesi ideologica, e si consuma nella prassi ideologica. Se sono negative, difficilmente la catechesi religiosa si salva.

13 - *L'illusione personalista.* La tenaglia teologica o ateologica dell'ideologia appare talmente costringente, che ci si affanna a cercare una terza via: quella di una fede ideologica né teologica né ateologica, e dunque anche di una ideologia e prassi né teologiche né ateologiche. È la via, così cara anche agli attuali suoi fautori cristiani, di una *laicità allo stato puro*, né teologica né ateologica, perché puramente *umanistica o personalista*. Ma si tratta di un'illusione.

La fede ideologica e con essa la funzione ideologica è funzione dell'Assoluto. È l'Assoluto in funzione ideologica. E l'ideologia è l'esplosione di questo Assoluto nella prassi.

Pertanto, una delle due: o si dà alla persona umana e ai valori umano-terreni il senso dell'Assoluto, e allora torna l'Assoluto «ateologico», poiché la persona umana e i valori umano-terreni né sono Dio, né possono sostituirlo, nemmeno come Assoluto ideologico. O la persona umana e i valori umano-terreni non vengono assolutizzati. In tale ipotesi non avranno valore ideologico proprio. E, in assenza di una autentica ideologia e prassi ideologica cristiana, saranno facile preda delle effettive ideologie «ateologiche» esistenti e operanti e della loro prassi ateo-materialista.

106

Ne consegue che il personalismo e l'umanesimo cosiddetti «cristiani», sullo specifico terreno dell'ideologia e della prassi ideologica, finché non saranno espressione ed emanazione di una autentica ideologia e prassi ideologica cristiana, non soltanto non rappresentano la «terza via» tra laicismo e marxismo, tra capitalismo e comunismo, ma si risolvono in un'illusione. il cui sbocco finale torna ad essere uno sbocco né cristiano né autenticamente umano.

Non c'è dottrina etico-sociale, né accorti pragmatismi politici, né mistiche umanistiche e personalistiche, che valgano a salvare l'umanesimo e il personalismo «cristiani» dal fallimento. L'esperienza insegna. La ragione ultima di esso è una sola: in una realtà storica diventata essenzialmente prassi ideologica, hanno ragione l'ideologia e la prassi. Non sarà la ragione 'della verità e del diritto. È la ragione derivante dal dinamismo della nuova realtà storica, tutto precisamente di ideologia e di prassi ideologica. Ed è la ragione che in definitiva è destinata a prevalere.

La fede ideologica, proprio come fede ideologica di origine religiosa e a valore religioso, si pone come fede ideologica in senso religioso o antireligioso, e in definitiva, come fede ideologica cristiana o anticristiana.

Voler porre una terza via ideologica fra le due, fosse pure la via personalista e umanistica, non è possibile. *Non datur tertium.* Sul terreno preciso della fede ideologica torna il «sì, sì; no, no» del Vangelo. Ed è esattamente la fede ideologica «di origine religiosa e a valore religioso» che richiama e impone questo dilemma in ordine alla prassi, in ordine cioè alla costruzione del mondo. E lo impone con il valore e la forza di una fede religiosa, appunto come anima della prassi, benché si tratti solo di fede

ideologica. Ma è anch'essa fede che si fonda sull'Assoluto, onde porta con sé la forza dell'Assoluto.

Qualsiasi personalismo o umanesimo, anche quello cristiano, è tale non in quanto tramite l'ideologia e la fede ideologica traduce l'Assoluto in anima della prassi, ma in quanto si sgancia da esso precisamente come anima della prassi, senza possibilità di poterlo sostituire come tale: a meno di fare dell'uomo o di qualche valore umano un Assoluto. Ma allora cessa semplicemente di essere un personalismo o un umanesimo cristiano.

In altre parole, il personalismo, in quanto si contrappone o si oppone all'ideologia come anima della prassi, si pone non già come

107

alternativa all'ideologia, ma come pura e impotente resistenza contro di essa, fino all'epilogo di una inevitabile e miserevole resa. Lo sbocco del personalismo nella prassi laicista e marxista (e dunque nelle rispettive ideologie) è un fatto ricorrente negli annali dell'azione politico-sociale dei cristiani.

14 - *Scelta cristiana. o anticristiana.* Per il cristiano quindi, la scelta non è tra ideologia e personalismo o umanesimo, ma fra ideologia e ideologia: fra una autentica fede ideologica cristiana e una fede ideologica anticristiana. Sempre tenendo presente che l'anima ideologica rimane diversa da un'anima religiosa in senso religioso-sacrale. sì da non essere cristianamente surrogabile neppure da questa.

E, tuttavia, in virtù della sua origine, il valore e la forza religiosa della fede ideologica rimane; e rimane anche nel caso della fede ideologica e dell'anima ideologica antireligiosa e anticristiana. In tal modo il dilemma evangelico si aggrava. Da dilemma della chiarezza, si traduce in dilemma della scelta: scelta ideologica cristiana. o anticristiana. Con Cristo o contro Cristo: sul terreno dell'ideologia e della prassi ideologica. s'intende. Perché qui prescindiamo dalla scelta religiosa come tale.

È la fede ideologica, oggetto della scelta suddetta, la quale è ad un tempo *anima ideologica*. che «si proietta nel mondo profano per costruirlo in funzione di se stessa». Né potrebbe essere altrimenti. Una fede ideologica, un'anima ideologica, attraverso la prassi che le appartiene, costruisce il mondo a sua immagine e somiglianza. È il potere dell'Assoluto. Come l'Assoluto religioso ha costruito l'uomo a sua «immagine e somiglianza», così l'Assoluto ideologico costruisce a sua immagine e somiglianza il mondo.

Nella nuova epoca storica iniziata con la rivoluzione industriale, il mondo profano non è concepibile che in funzione di una fede ideologica e dunque di una ideologia. poiché. in concreto, è esso stesso prassi ideologica. È la nuova realtà storica che si autocostruisce attraverso la prassi animata dalla fede ideologica e dall'ideologia.

108

IDEOLOGIA COME COSCIENZA COLLETTIVA

1- *Una terza definizione.* Per quanto la conoscenza dell'ideologia sia venuta arricchendosi ed abbia assunto sempre più il senso di una esplorazione profonda di essa, siamo tuttavia ancora ben lontani dal possederla interamente. Diciamo anzi che ciò non avverrà mai, sia in rapporto alla concettualizzazione dell'essenza dell'ideologia, sia in rapporto al suo contenuto.

Per l'identità reale fra ideologia e prassi (che così diventa prassi ideologica), il contenuto dell'ideologia è l'intera prassi, è la nuova realtà storica nella sua totalità. Dispensiamoci quindi da una conoscenza esauriente sia dell'essenza che del contenuto dell'ideologia.

La sua conoscenza può nutrire e nutre di fatto un'intera cultura, che diventa anch'essa una cultura a valore ideologico. ad un tempo mobilitata e mobilitante ideologicamente. È una «cultura» che si sposta essa pure dalla teoria alla pratica e più esattamente alla prassi, diventando una specie di coscienza collettiva della stessa ideologia, o più semplicemente un'espressione di essa.

Questo fatto pone l'avvio ad una nuova considerazione dell'ideologia, rendendo possibile un'altra definizione di essa: la considerazione e la definizione di ideologia come coscienza collettiva.

Più che una definizione concettuale, preoccupazione che evade dai nostri obiettivi e dal nostro metodo realistico, sarà anch'essa una esplorazione del mondo misterioso dell'ideologia e della prassi, da questo nuovo punto di vista.

E poi, faremo punto e basta con le definizioni. Entreremo a trattare direttamente dell'ideologia cristiana, che del resto già stiamo trattando indirettamente cercando di approfondire la realtà dell'ideologia e della prassi ideologica in se stesse.

Che cos'è dunque l'ideologia sotto il profilo della coscienza collettiva? Come si può definire l'ideologia come coscienza collettiva? Anche qui (e specialmente qui) l'espressione verbale avrà una relativa importanza. Potrà essere imperfetta, poco significativa.

magari deludente. Il valore però di una definizione non va solo giudicato da quel che esprime, e tanto meno dal concetto a cui per astrazione potrebbe ridursi, ma va giudicato soprattutto in rapporto alla realtà di cui la definizione è evocatrice e che è destinata ad esprimere.

Sarà così anche per la definizione di ideologia come coscienza collettiva, onde, più che sulle parole, l'attenzione va

concentrata sulla realtà che esse vogliono esprimere ed esprimono più o meno felicemente.

2- *L'ideologia come coscienza.* Ora, qual è la realtà espressa o da esprimersi dalla definizione di ideologia come coscienza collettiva? Diciamo subito che non è una realtà semplice né semplificabile. Porta anch'essa con sé la complessità e la ricchezza, nonché le complicazioni e le peculiarità dell'ideologia come anima della prassi ideologica e come prassi ideologica essa stessa.

La coscienza collettiva, infatti, nella definizione di ideologia sotto tale profilo, viene attribuita all'ideologia stessa nella sua concretezza di prassi ideologica, mentre noi siamo soliti parlare di «coscienza» in riferimento alla persona singola o a un raggruppamento di persone: coscienza individuale; coscienza di gruppo.

La prassi ideologica a sua volta, proprio in quanto è impastata di ideologia come coscienza collettiva, abbisogna di ulteriori approfondimenti essa stessa, da esplicitarsi, nel limite dell'indispensabile per capire l'ideologia come coscienza collettiva. La quale ovviamente dovrà essere una coscienza collettiva di tipo ideologico. Sarà l'ideologia come coscienza.

Ora, a tale scopo, la prassi ideologica va di nuovo pensata come *realtà*, e dunque come essere: quell'essere reale, a valore oggettivo, che coincide con la nuova realtà storica diventata dinamica, da cogliersi nella sua natura eminentemente sintetica e concreta: realtà storica, che si autocostruisce come un unico essere, anche se in modo abnorme e per molti rispetti sconcertante e pauroso, sia per lo sbilancio delle sue parti divenute elefantache o atrofiche, sia per la sua contraddittorietà ideologica e per l'assenza di progettazioni valide, a cominciare dalla programmazione della prassi ideologica stessa. Il che conferisce fatalmente alla nuova realtà storica che si autocostruisce, un aspetto così radicalmente negativo, da tradurre, almeno tendenzialmente, la sua autocostruzione in autodistruzione.

110

Intesa così realisticamente *come essere*, la prassi ideologica, al pari di tutti gli esseri che ci attorniano e se vogliamo a cominciare da noi stessi, importa una sua composizione di piani che bisogna aver presenti, per afferrarne l'intero essere e tenerne debitamente conto.

3- *I quattro piani dell'essere.* Si tratta dei quattro piani dell'essere, che chiameremo rispettivamente: *piano essenziale; piano esistenziale; piano fenomenico; e piano operativo.* Sono rispettivamente il piano della *realtà profonda* (chiamata *essenza*); il piano dell'*esistenza concreta*; il piano della rispettiva fenomenologia (che accompagna ogni essere); e il piano dell'*azione*, che si caratterizza in base ai singoli esseri agendo ogni essere secondo la sua natura.

La verità di questi quattro piani dell'essere, è un dato di riflessione e di esperienza così immediato, che non abbisogna di prove. Basta pensare a noi stessi. Esiste in ognuno di noi la realtà profonda di uomo, che San Tommaso chiamava «essenza». Diversamente saremmo dei puri fantasmi, o per lo meno perderemmo la nostra identità di uomini. È il primo piano del nostro essere, che chiamiamo piano essenziale.

Ma la nostra realtà profonda di uomo si colloca in una esistenza concreta: l'esistenza concreta di ciascuno di noi, così personale e irripetibile. È questo il secondo piano del nostro essere, che chiamiamo piano esistenziale.

Ogni persona concretamente esistente, poi, si manifesta in una sua fenomenologia, diversa da uomo a uomo. È questo il piano fenomenico del suo essere.

Finalmente ogni singola persona si esprime nella sua azione, che forma attorno ad essa una specie di alone operativo. È il quarto piano del suo essere, chiamato appunto piano operativo.

La totalità del nostro essere deriva dalla sintesi di questi quattro piani. Siamo, ad un tempo: essenza, esistenza, fenomenologia, e azione.

Così è anche della prassi ideologica. Come realtà oggettiva, come essere, si articola essa pure nei suoi quattro piani: piano dell'essenza, corrispondente alla realtà profonda della prassi ideologica; piano dell'esistenza che corrisponde all'incarnarsi della prassi ideologica in quel tipo particolare di esistenza che si chiama storia; piano fenomenico, come manifestazione della prassi ideologica concretamente esistente e operante. Esso comporta una feno-

111

menologia ordita di fatti e avvenimenti, con espressioni le più diverse ed elementi di ogni tipo. Quarto, viene il piano operativo «empirico» della prassi, che si esprime nell'azione delle persone singole e degli aggruppamenti. Anche quest'azione è parte costitutiva dell'essere della prassi ideologica, e ne dipende in modo diretto, perché emana da essa e la serve; o indirettamente. In quanto ne è condizionata, e appare spesso, in maggiore o minor misura, da essa soggiogata e finalizzata.

Riferendoci alla prassi ideologica, abbiamo detto «piano operativo empirico», e non semplicemente piano operativo dell'essere, perché la prassi ideologica, a livello di essenza, è già essere-azione di per se stessa. Si esprime sperimentalmente come azione, sul piano operativo empirico, e rimane talmente dominata dalla realtà profonda della prassi ideologica, da dover dire che *l'uomo si agita e la prassi ideologica lo conduce*.

La prassi ideologica dunque si presenta essa pure come una realtà ontologica in cui si possono distinguere i quattro piani dell'essere, nel modo suddetto. Della prassi così afferrata nella sua concretezza totale, dobbiamo individuare la coscienza.

4- *Coscienza, prassi e persona*. Che sia da supporre una «coscienza» della prassi ideologica e che essa coincida con la sua ideologia, nessun dubbio. Una prassi la cui anima ideologica sia la sintesi vitale e vitalmente operante dell'intera gamma del

sapere scientifico-dottrinale, non può essere che prassi autocosciente, ed esserlo in virtù della sua ideologia precisamente come anima.

Questa constatazione, capitale come punto di partenza, non è tuttavia sufficiente per orientarci con una certa adeguatezza sulla coscienza della prassi. Ed è appunto a tale scopo che intervengono e soccorrono i quattro piani dell'essere, nel senso che la coscienza della prassi ideologica, ossia l'ideologia come coscienza, assume una qualifica diversa in funzione di essi.

Questa coscienza della prassi che viene a coincidere con la sua ideologia, come già s'è detto la chiamiamo *coscienza collettiva* unicamente per distinguerla dalla coscienza individuale e di gruppo.

Se vogliamo qualificare i due tipi di coscienza in rapporto al rispettivo soggetto, dobbiamo dire che la *coscienza della prassi* è una coscienza *ontologico-dinamica*. appunto perché fa capo alla prassi ideologica come realtà storica che si autocostruisce; fa capo

112

cioè alla nuova realtà storica come essere *dinamico* (ente dinamico, per qualificarla con una categoria propriamente metafisica). Per cui la coscienza della prassi è ontologico-dinamica: è l'anima ontologico-dinamica della prassi ideologica, precisamente come sua autocoscienza.

La coscienza individuale e di gruppo invece rimane coscienza della persona, sì da doversi qualificare come una *coscienza personale* a valore «etico-psicologico», quando non diventi addirittura una coscienza «personalista», incline a dissolvere la stessa prassi nella persona umana come soggetto e nel suo agire personale e soggettivo. In ogni caso, per la sua origine e il suo destino, la coscienza individuale o di gruppo rimane legata alla persona, sia che ci riferiamo alla coscienza in se stessa, o alla sua funzione.

Coscienza come autocoscienza: questo è l'essere e il significato psicologico della coscienza personale. Coscienza come coscienza personale morale, individuale o di gruppo: questa è la sua funzione, che la traduce in norma prossima dell'agire umano personale, sia considerando la persona umana nella sua singolarità (che non è pura individualità e tanto meno individualismo), sia considerandola in rapporto con gli altri.

Questi «altri», vanno intesi rettamente come l'evangelico «prossimo», il quale, includendo anche i «nemici», va al di là del gruppo (o della classe), dando la dimensione esatta della socialità dell'uomo e della rispettiva coscienza, che il gruppo potrebbe impoverire in senso psicologico ed etico, anziché arricchirla.

Il chiamare «personalistica» la coscienza individuale e di gruppo, di per sé non implica un giudizio di valore né positivo né negativo. Potrebbe solo alludere al suo meccanismo di funzionamento, che è appunto il meccanismo della persona ossia il meccanismo personalista, sia che funzioni eticamente, o psicologicamente, o attivisticamente. Tale meccanismo assume un valore e una funzione negativa, quando viene applicato fuori campo, e

precisamente nel campo della prassi come tale, perché non vi si adegua né come coscienza né come meccanismo operativo.

5- La *coscienza della prassi*. A differenza della coscienza personale, la coscienza della prassi ideologica è detta *ontologico-dinamica* non solo perché va riferita alla prassi come realtà ontologico-dinamica, ma anche per qualificarne la *natura* e la *funzione*.

113

Anche la coscienza della prassi ideologica sarà «autocoscienza», perché questa è la natura della coscienza, a cui non si può sfuggire. Ma, ovviamente, sarà l'autocoscienza della prassi ideologica. Questa è la sua più precisa *natura*, o meglio il suo principio differenziale.

Quanto alla *funzione*, sarà essa pure coscienza *etica* e *attivista*, ma sarà innanzitutto coscienza ontologica e più esattamente *ontologico-dinamica*. e non più «psicologica».

In altre parole, nella coscienza della prassi, l'ontologico sostituisce lo psicologico, e trascende l'elemento etico ed operativo senza affatto eliminarli, anzi, dando ad essi una consistenza massima. La funzione completa della coscienza della prassi ideologica viene così ad articolarsi in funzione *ontologico-dinamica*, funzione *etica*, e funzione *attivista*, anziché in funzione *psicologica*, *etica*, ed *operativo-personale*, come avviene per la coscienza della persona umana in quanto tale.

La ragione della differenza è la seguente. La prassi ideologica non è più un «io», e non diventa neppure un «super-Io», il quale non sarebbe nient'altro che un «io» collettivo o di gruppo, ipostatizzato. Fantasia analogica, magari utilizzabile soprattutto in sede di psicologia, come una feconda ipotesi di lavoro. La rispettiamo, ma dobbiamo escluderla dalla nostra prospettiva. Dobbiamo fondarci non già su una fantasiosa ipotesi, anche se utile e comoda. Dobbiamo fondarci sulla realtà anche se scomoda. E la realtà della prassi ideologica non è quella del super-Io, e neppure (per richiamare un'altra categoria in voga) di una «persona corporativa». È semplicemente *la propria realtà ontologico-dinamica di prassi ideologica*. E questa è precisamente la ragione che per la prassi ideologica traduce la coscienza psicologica in *coscienza ontologico-dinamica*.

La coscienza della prassi ideologica quindi, nella sua essenza sarà anch'essa *autocoscienza*, e nella sua funzione sarà coscienza ontologico-dinamica, etico-dinamica, e attivistico-dinamica.

In quest'ultima dizione, abbiamo corredato la triplice funzione della coscienza della prassi ideologica con l'aggettivo «dinamico». È già stato da noi usato in precedenza, affidandone il senso all'intuizione di ciascuno. Ora non possiamo fare a meno di precisarlo, non già per imporgli un nostro significato soggettivo, ma per cogliere il senso che gli viene imposto dalla rispettiva realtà.

Torna il criterio fondamentale della nostra ricerca. Stiamo

114

inseguendo una realtà che pare sfuggirci, e non un concetto che può nascere dal di dentro di noi, con la possibilità di definirlo a piacimento. Continuiamo ad attenerci al realismo come contenuto e come metodo.

6- *Il «dinamico».* La realtà con cui si pone in rapporto l'aggettivo «dinamico» nel contesto della prassi ideologica, è la stessa realtà della prassi ideologica come realtà storica ontologico-dinamica: *quella, cioè, che diviene. autocostruendosi attivisticamente nello spazio e nel tempo.* La sottolineatura non è altro che l'esplicitazione del «dinamico» nel contesto della prassi ideologica come realtà storica ontologico-dinamica.

Tale sarà quindi il senso dell'aggettivo «dinamico»: quello di una realtà ontologica che «si autocostruisce attivisticamente nello spazio e nel tempo», quale è effettivamente la prassi ideologica come realtà storica ontologico-dinamica. È il senso preciso dell'aggettivo «dinamico», impostogli dalla realtà della stessa prassi ideologica, nella quale s'inserisce. Noi altro non abbiamo fatto che coglierlo.

Né inganni il puro aspetto attivistico connotato dalla parola «prassi». Bisogna tener conto dell'identità reale tra prassi e realtà storica come realtà ontologico-dinamica, coi suoi due aspetti formali, ontologico e prassiologico. Ambedue si qualificano in una identica realtà ontologico-dinamica, e come realtà ontologico-dinamica.

Analizzandolo in questa luce, è facile rilevare come il senso di «dinamico» importi inscindibilmente le due componenti dell'attivismo e della *divenienza*. nella sintesi di un divenire attivistico, e più esattamente nella sintesi della realtà storica ontologico-dinamica. Si tratta infatti di una «autocostruzione», per cui la realtà storica come essere «diviene»; ma diviene «attivisticamente», e non passivamente, come nel caso di una pura crescita naturale, o di una spontanea evoluzione.

Né puro attivismo, quindi, né pura divenienza. *Ma sintesi* fra i due termini. E sintesi non sganciata dall'essere, ma appartenente alla realtà storica come realtà «ontologico-dinamica». In linguaggio metafisico, come «ente dinamico».

In tal modo l'aggettivo «dinamico» precisa se stesso e precisa una realtà a valore ontologico e dunque metafisico, trascendendo il senso puramente fenomenico di «dina

115

mico», che non è affatto risolutivo e dunque non c'interessa come tale.

Fenomenicamente, il «mondo dinamico» è un mondo che «cambia». Metafisicamente, colto cioè nella sua realtà profonda, è la realtà storica ontologico-dinamica che si autocostruisce attivisticamente nello spazio e nel tempo. Questo il senso metafisico realistico, e non solo fenomenico, di «dinamico». E questo è il significato dell'aggettivo «dinamico» nel nostro contesto.

7- *Coscienza ontologico-dinamica.* Nell'ambito di queste precisazioni, torniamo alla coscienza della prassi ideologica, vedendo quest'ultima già articolata nei quattro piani del suo essere: *piano essenziale, esistenziale, fenomenico e operativo empirico.*

La coscienza della prassi ideologica, che sarà sempre «auto-coscienza», con la triplice funzione ontologico-dinamica, etica, ed attivistica, dovrà esser presente ed operante nei quattro piani suddetti, pena il blocco della prassi ideologica stessa, o peggio il suo impazzimento. Vediamo come possono andare le cose.

La pazzia in senso clinico è in definitiva una perdita di coscienza (anche se questa non sempre ha un senso clinico, ossia patologico). In senso biblico invece, la pazzia è coscienza pervertita a qualsiasi titolo, a cominciare dalla sua perversione ateo-materialista.

Non diciamo che la prassi ideologica possa venire affetta da pazzia clinica nel senso (patologico o meno) di perdita di coscienza. Sarebbe un grossolano antropomorfismo, impossibile a verificarsi; un tornare al fantasma del super-Io, attribuendogli un tipo di pazzia che rimane privativa del povero «io».

La prassi ideologica può solo venire affetta da pazzia in senso biblico, la quale non solo non esclude la presenza operante della coscienza, ma la suppone. E non esclude neppure una sua massima lucidità, come nel caso della coscienza luciferiana dei «figli delle Tenebre», che a detta del Vangelo sono più prudenti dei «figli della Luce». Luce tenebrosa nel primo caso; e tenebra luminosa nel secondo, ossia nel caso della Fede, che proprio per questa sua iniziale oscurità, forse, brilla, di meno anche sull'orizzonte cristiano.

D'altra parte, anche la semplice ipotesi di una perdita di coscienza a carico della prassi ideologica risulterebbe una

116

contraddizione in termini. Basta ripensare alla fede ideologica, all'anima scientifico-dottrinale della prassi, per darsi conto che ci troviamo di fronte a un tipo di coscienza che impegna addirittura la totalità del sapere, e che non può elidersi in alcun modo, per il fatto che s'identifica con l'anima stessa della prassi. Eliderne la coscienza, è eliderne l'anima. È elidere la prassi.

A differenza della pazzia clinica che non uccide l'uomo condannandolo talora ad un'esistenza peggiore della morte, l'assenza di coscienza ucciderebbe la prassi, appunto perché la sua coscienza s'identifica con la sua anima. E l'anima della prassi come anima scientifico-dottrinale, è tutta «coscienza».

Nessun dubbio quindi sulla sua presenza operante nella prassi ideologica, e su una sua presenza operante nei quattro piani del suo essere. Ciò che resta fuori della coscienza della prassi, è fuori della sua anima, è fuori dei piani del suo essere, resta un peso morto, si traduce magari in un «nemico» che in un modo o nell'altro bisognerà conquistare, quando non si pensi a sbarazzarsene. È anche ipotizzabile una convivenza con esso, posta una ideologia che la conceda non per tatticismo, ma per una sua

intrinseca dialettica. In ogni caso, quanto detto fa parte di una lucida coscienza della prassi, prescindendo dal modo con cui essa opera. Il che dipende ovviamente dalla rispettiva ideologia.

8- *Coscienza ideologica della prassi.* Si tratta dunque di precisare, in se stessa e nelle sue articolazioni di piano, nonché nelle sue funzioni, la coscienza della prassi ideologica.

Da quanto è già stato detto, risulta che la coscienza della prassi ideologica, presa in se stessa, coincide con la sua anima ideologica, con la sua fede ideologica. La coscienza della prassi ideologica è la sua stessa ideologia, come anima, come fede, più esattamente come sua autocoscienza. È l'ideologia come autocoscienza della prassi. Autocoscienza dunque, non di tipo personalistico (tornerebbe la falsa analogia antropomorfa), ma di natura ontologico-dinamica.

Detto questo, fondamentalmente è già detto tutto. Non si tratta che di esplicitare. Lo facciamo primariamente in rapporto alla prassi come tale, e poi in riferimento ai suoi quattro piani.

La coscienza della prassi ideologica come sua autocoscienza, appare nuovamente come l'intera gamma del sapere scientifico-dottrinale, quale sintesi vitale e vitalmente operante dentro di essa.

117

È la caratteristica della scienza, che diventa coscienza: tradursi in sintesi scientifico-dottrinale vitale e vitalmente operante dal di dentro.

Di lì la differenza radicale tra una filosofia o una dottrina etico-sociale; che sono ancor fuori di tale sintesi, e la filosofia o la dottrina che entrano a far parte di essa. Le prime rimangono «scienza» o sapere, le seconde diventano «coscienza». E la differenza del loro valore operativo, sia come metodo che come efficacia, è quella che intercorre tra la conoscenza astratta e la conoscenza diventata coscienza come «fede», come «anima», come «vita», come «operante logica interna dell'azione», e finalmente come «azione».

È in questo senso che la fede cristiana, la quale è anch'essa una conoscenza diventata *coscienza*, si traduce in una operante dialettica interiore che fa morire il cristiano al peccato, e lo fa vivere e agire da *cristiano*.

La coscienza ideologica non è né la fede religiosa cristiana né la coscienza religiosa cristiana, neppure nel caso di una coscienza ideologica cristiana. Ma è qualcosa di analogo, proprio in quanto la conoscenza si traduce in coscienza, come interiore dialettica. operativa della prassi.

L'analogia porta sempre con sé la somiglianza e la differenza. E questa può esser maggiore della somiglianza. È il caso della coscienza ideologica confrontata con la fede e coscienza religiosa cristiana. Rileviamo due differenze, insieme con un'ultima somiglianza.

La prima differenza che vogliamo richiamare è questa; la fede e coscienza religiosa cristiana precede il sapere scientifico-dottrinale cristiano, e lo fonda; mentre la fede ideologica e con

essa la coscienza ideologica seguono la totalità del sapere scientifico-dottrinale, e ne sono la sintesi vitale.

Seconda differenza: la fede e la coscienza religiosa cristiana si pongono nell'intimo delle singole anime. La fede e la coscienza ideologica invece appartengono alla prassi. La coscienza ideologica è innanzitutto l'autocoscienza della prassi. Per cui, la fede e la coscienza religiosa cristiana si consumano nel mistero della persona singola. Mentre la fede e la coscienza ideologica si consuma nel collettivo della prassi, travolgendo la posizione delle persone singole. Di conseguenza, la fede e coscienza religiosa rimangono un fatto tipicamente personale, mentre la fede e

118

coscienza ideologica diventano un fatto collettivo, che trascende le posizioni personali.

Ed ecco la somiglianza: la fede religiosa cristiana e la coscienza religiosa cristiana sono l'autentica anima del cristiano. Fede ideologica e coscienza ideologica sono anch'esse l'anima *della prassi*: quell'anima della prassi che coincide con l'ideologia. Ideologia come anima; ideologia come fede; ideologia come autocoscienza della prassi.

La sinonimia fra le tre risulta evidente, in quanto è sempre la stessa ideologia che è ad un tempo anima, *fede e coscienza* della prassi.

9- *Applicazione ai piani della prassi.* Abbiamo definito l'ideologia come anima della prassi, come fede ideologica, e ora stiamo definendola come autocoscienza di essa. Essendo sinonimi rispetto alla prassi, anima, fede, e autocoscienza, indicano la stessa cosa, ma con sfumature diverse.

L'anima, come principio metafisico dell'essere, richiama il fatto che l'ideologia dà alla prassi la sua consistenza ontologica. La fede ideologica invece esplicita la funzione teleologica dell'ideologia, per cui la prassi si autocostruisce a sua immagine e somiglianza, alimentando ad un tempo la speranza e fiducia in tale costruzione. E finalmente, l'autocoscienza impone l'autodisciplina alla costruzione stessa: autodisciplina ontologico-dinamica innanzitutto, come coerenza costruttiva; autodisciplina etica, come norma fondamentale del costruire; e autodisciplina attivistica, di un agire cioè che obbedisce alla dialettica operativa della rispettiva ideologia e prassi ideologica.

La triplice autodisciplina esprime appunto la triplice funzione dell'autocoscienza della prassi, ossia dell'ideologia come coscienza collettiva. Le tre funzioni si riferiscono globalmente e singolarmente ai quattro piani della prassi, illuminando ad un tempo maggiormente il significato, dell'ideologia come quello di una coscienza che opera in tutte le sfere dell'essere della prassi ideologica.

Sul *piano dell'essenza* della prassi, è presente e operante l'ideologia come autocoscienza in funzione ontologico-

dinamica, precisamente come «coscienza» del suo essere in costruzione e della costruzione della realtà storica dinamica, assumendo un valore

119

teleologico determinante. La funzione ontologico-dinamica dell'autocoscienza della prassi si traduce in fine immanente dell'auto-costruzione stessa, che diventa così quel determinato tipo di costruzione ideologica.

Sul piano dell'esistenza l'ideologia come autocoscienza è presente e operante attraverso l'intera gamma del sapere scientifico-dottrinale, precisamente come *cultura*. La quale cultura viene così ad assumere anch'essa un tipico senso ontologico-dinamico come sintesi scientifico-dottrinale vitale che diventa anima, principio ontologico dell'essere.

L'autocoscienza come cultura, per il fatto che si pone sul piano esistenziale della prassi, diventa in qualche modo concretamente maneggiabile, costruibile dinamicamente essa stessa, e dunque programmabile. In ultima analisi, è l'ideologia come autocoscienza della prassi che guida la programmazione di quel dato tipo di scienza e di dottrina, quel dato tipo di ricerche e applicazioni tecnologiche, di educazione e di scuola, di indottrinamento, di contenuti, fino ad arrivare a quegli strumenti culturali della nuova città secolare che sono i *mass media*.

L'autocoscienza della prassi come cultura finalmente, ponendosi sul piano dell'esistenza che è un piano fatto di uomini, spiega anche come l'autocoscienza essenziale s'incarni nell'esistenza: precisamente attraverso la loro mediazione. La coscienza esistenziale della prassi diventa così il supposto della coscienza essenziale, a valore ontologico-dinamico, che detiene il primato. Sul piano dell'esistenza, la cultura 'come autocoscienza esistenziale le fa da supporto, e gli uomini come collettività fanno da piattaforma e non altro a tale supporto, perché il vero soggetto della prassi e della sua autocoscienza non è più l'uomo, ma è la stessa prassi ideologica.

10 - *Una analogia*. Tentiamo di spiegarci meglio con una analogia. Torna l'analogia religiosa, poiché, volere o no, l'ideologia e la prassi sono, in campo profano, non diciamo il contraltare (anche se in pratica lo sono troppo spesso), ma il corrispettivo di ciò che è la fede religiosa cristiana e di quella specie di «prassi» religiosa e soprannaturale che è la Chiesa come Corpo Mistico che si « autocostruisce ».

La Chiesa così concepita, (ed è sostanzialmente la concezione paolina di essa), si presenta come un supersoggetto e un super-agente, con la propria Fede ed una propria vita ed azione, di cui il

120

cristiano partecipa, e in cui rifonde il suo agire cristiano più o meno consistente e vistoso. Tutto ciò, senza svestirsi del proprio essere di persona umana autonoma, della propria soggettività, della responsabilità del suo vivere ed agire. Che anzi, ogni cosa

trova il suo inveramento anche per le persone singole, nella misura che il Popolo di Dio fa da autentica piattaforma, da effettivo supporto alla Chiesa come Corpo Mistico che si autocostruisce.

Così avviene, in modo analogo, per l'ideologia e la prassi, sia pure con tutte le irriducibili differenze del caso, che qui vengono affermate anche se rimangono sottintese. Qui pure ci troviamo di fronte a un supersoggetto e a un superagente, con la propria coscienza, la propria vita ed azione, rispetto al quale gli uomini come massa fanno da piattaforma e supporto, inverandosi o alienandosi secondo la prassi ideologica che effettivamente opera e s'impone.

Ciò a cui si è accennato, per la Chiesa si opera e si compie per mezzo dello Spirito. Ciò che si opera e si compie nella prassi, è per mezzo di quello «spirito» che si concretizza nell'ideologia come anima, fede, autocoscienza, e che sul *piano esistenziale* della prassi s'innesta nella cultura.

11 - *Autocoscienza etico-operativa*. Passiamo al *piano fenomenico*. Il piano fenomenico della prassi ideologica è il piano dei fatti, che portano con sé un inscindibile aspetto etico-ideologico, e prassiologico-operativo. È per questo che una redazione e una lettura ideologica della cronaca, diventa quasi inevitabile.

Sul piano fenomenico della prassi, l'autocoscienza della prassi e cioè l'ideologia come autocoscienza di essa, diventa *autocoscienza etico-operativa*, marcando particolarmente questa sua funzione.

Autocoscienza etico-operativa e non semplicemente etica, diciamo, perché autocoscienza etica in senso *dinamico*, come anima, e non come pura «norma». Essa è caratterizzata da questi tre fatti: è etica interiorizzata, e cioè non più estrinseca ed astratta, ma immanente alla prassi come anima; è norma etico-operativa generata, definita e imposta dalla stessa prassi ideologica; ed opera effettivamente sul piano fenomenico della prassi (e cioè in rapporto all'agire umano empirico), non più attraverso il sillogismo applicativo, ma come una coscienza immediata, che è spirito e vita.

Di qui l'efficacia radicalmente diversa di una dottrina sociale che funzioni come norma etica attraverso il sillogismo

121

applicativo. e la stessa dottrina sociale che diventi autocoscienza etico-operativa della prassi.

Ma la differenza non è quella soltanto. Oltre la differenza di efficacia, va tenuta presente la differenza di estensione. Mentre il quadro applicativo di una dottrina sociale si commisura al problema politico-sociale. di cui è norma etica, con la tendenza. riduttiva a formalizzarsi e tecnicizzarsi; l'autocoscienza etico-operativa della prassi invece si estende *all'intera realtà storica*. compreso il settore religioso, con la tendenza ad

espandersi e concretizzarsi diventando una vera coscienza etico-operativa dell'integralità.

La ragione si è che l'ideologia e la prassi ideologica non riguardano solo il settore politico-sociale ma l'intera realtà storica che debbono costruire: a cominciare, se si vuole. dal suo aspetto religioso. Torna la fede ideologica. come «fede di origine religiosa e a valore religioso - o antireligioso -». che s'identifica con l'anima della prassi.

Se quello è il dato di fatto, il fenomeno della cosiddetta «scristianizzazione» delle masse riceve una spiegazione più profonda e più plausibile della solita. Essa non è tanto l'effetto dell'assenza della Chiesa sul fronte della rivendicazione della giustizia sociale. La Dottrina sociale cristiana e l'azione sociale dei cattolici smentisce quest'asserto. Si tratta piuttosto dell'assenza. da una parte, dell'ideologia e della prassi ideologica cristiana; e dall'altra. della presenza operante, con la relativa prassi, delle ideologie ateo-materialiste, che hanno avuto buon gioco ad imporre la loro coscienza etico-operativa ateo-materialista. E questa equivaleva ad una scristianizzazione la più radicale.

Si tenga presente che si parla al plurale. con riferimento tanto all'ideologia ateo-materialista di matrice marxista. che laicista. La scristianizzazione è effetto dell'azione combinata delle due. E ha colpito non soltanto la classe operaia. ma anche quella borghese.

12 - *La funzione attivistica.* Rimane da esaminare l'autocoscienza della prassi ideologica in riferimento al quarto piano del suo essere, che è quello operativo-empirico.

È su tale piano che s'impone in modo speciale la terza funzione dell'autocoscienza della prassi, che è appunto *la funzione attivistica*. Essa vi si esprime in modo empirico e concreto, e dunque facilmente controllabile. Basta aprire gli occhi per vedere,

122

guardando sia al settore personale del vivere e dell'operare, sia al settore del costume, dei comportamenti, e dell'agire collettivo.

Ciò non vuol dire che sia altrettanto facile la valutazione ideologica dell'agire empirico, da parte di un qualsiasi spettatore o giudice. Lo sarà per chi partecipa con chiarezza della coscienza ideologica in gioco, e per chi, senza parteciparla, è in posizione critica sufficientemente illuminata. Per altri, c'è pericolo di guardare e non vedere, cadendo negli equivoci più pericolosi. Torna di attualità il monito evangelico di guardarsi dai falsi profeti, da identificarsi in primissima istanza con le false ideologie e i loro fautori.

L'ideologia come autocoscienza della prassi, che si concretizza e viene partecipata sul piano operativo empirico, si rivela nella sua fecondità e nei suoi frutti. Se l'albero è cattivo, non può

produrre frutti buoni. E non soltanto in campo politico-sociale, ma a cominciare dal campo etico-religioso. Poiché, non bisogna dimenticarlo, le ideologie e le relative prassi, prima di essere una ingegneria politica o tecnologica, sono una «ingegneria di anime».

Ma i frutti qualificati dell'ideologia e della prassi ideologica maturano a scadenza mediata e con un ritmo lento, passando attraverso una trafila di manifestazioni sul piano esistenziale, fenomenico, ed operativo empirico, che mimetizza la loro identità profonda e nasconde lo sbocco finale. Talora compiendo tali prodigi, da ingannare anche i buoni.

Nonostante le sembianze in contrario, la prassi ideologica guidata dalla sua autocoscienza in funzione attivistica, fa la sua strada, intessendo un'azione omnicomprensiva caratterizzata dall'unità, dalla costruzione coerente e univoca (anche se' fuori strada), dalla garanzia della partecipazione, dal superamento delle ambiguità e contraddizioni, quasi sempre più superficiali che profonde, più apparenti che reali. È il potere dell'ideologia come autocoscienza della prassi, in funzione attivistica.

13 - La *definizione*. A chiusura di questa esplorazione dell'ideologia come coscienza della prassi, ci resta da giustificare il titolo con cui siamo partiti - *Ideologia come coscienza collettiva* -, e darne una definizione. È un titolo che coglie l'ideologia come coscienza della prassi in modo piuttosto superficiale, e prelude ad una definizione quanto mai scialba. È per questo che l'abbiamo rinviata alla fine del capitolo. Se non altro, prenderà corpo -in base all'esplorazione fatta.

123

Ecco pertanto la nostra definizione dell'ideologia come coscienza della prassi: *l'ideologia è la coscienza collettiva mobilitatrice della prassi in senso critico e costruttivo.*

Empiricamente la coscienza ideologica della prassi può vedersi, in tal modo, e cioè come «coscienza collettiva». È un'espressione che da sola non esprime né il rapporto con le coscienze singole, né con l'anima della prassi, con cui s'identifica e di cui esprime una articolazione, un aspetto.

In quanto è coscienza collettiva, parrebbe non sfiorare nemmeno le coscienze individuali. E invece le penetra e le plasma

- magari inconsciamente - forse più di ogni altro fattore, compreso quello etico e religioso.

Come coscienza «mobilitatrice», allude in qualche modo alla sua identità con l'ideologia quale anima della prassi. Ed è *coscienza mobilitatrice in modo tale*, che uno può trovarsi mobilitato per una certa ideologia, pur credendosene immune, o addirittura credendo di militare per la causa contraria.

Ancora, è coscienza continuamente in atto, quasi come un automatico esame di coscienza o di revisione 'di vita permanente.

È coscienza *costruttiva* nella linea della rispettiva prassi. È coscienza *critica*, ad esclusivo servizio della costruzione. Non dunque coscienza «critico-costruttiva», quasi esaurientesi nella cosiddetta critica costruttiva, ma coscienza *costruttiva*, e *critica*, nel senso del costante autocontrollo, del costante adeguamento della costruzione e della dialettica costruttiva alla realtà profonda da costruirsi.

È il meccanismo dell'ideologia come anima della prassi il quale si esprime appunto come «coscienza», anche se colta attraverso una definizione troppo inadeguata.

L'importante è aver presente quanto si nasconde di sconcertante e di tremendo, sotto una veste così dimessa.

124

PARTE SECONDA

LA STRADA ALL'IDEOLOGIA CRISTIANA

124

IX

RIFLESSIONI RETROSPETTIVE

1- *Differenza tra filosofia e ideologia.* Giunti a questo punto della nostra esplorazione ideologica, un momento di riflessione s'impone. Il mondo così complesso e misterioso dell'ideologia e della prassi non ci è più del tutto ignoto. Possiamo dare uno sguardo retrospettivo al cammino percorso, facendo qualche puntualizzazione.

La prima può essere questa. L'identità tra l'ideologia e la prassi rende l'abbandono dell'ideologia da parte della prassi addirittura impensabile. Non solo perché diventa contraddittorio pensando a tale identità, ma anche perché appare storicamente impossibile.

È pur vero che l'identità reale fra ideologia e prassi non toglie la loro differenza formale. In base a tale differenza noi possiamo distinguere tra ideologia e prassi. Ma sarebbe un errore concepirle come separabili, anche se ce lo auguriamo. È una speranza fallace proprio dal punto di vista storico. Sulla strada

della prassi ideologica non si torna indietro. Al più si può cambiare convoglio

, in virtù di una «conversione» ideologica.

Per darsi conto di questo fatto, bisogna aver presente la differenza tra filosofia e ideologia. È una differenza che richiama due epoche storiche, le quali si contrappongono come assenza storica e presenza storica della prassi ideologica.

L'epoca storica preindustriale è l'epoca dell'assenza della prassi animata dall'ideologia, ossia della prassi ideologica. La prassi empirica (non ancora ideologica) di allora, poteva assumere come norma ispiratrice una filosofia, che restava sempre, per essa, un qualcosa di estrinseco ed astratto. Come tale la filosofia poteva allontanarsi nel tempo, venire archiviata e sostituita da un'altra filosofia, o da nessun'altra, e la prassi storica in questo caso si riduceva ad un pragmatismo empirico o ad una tradizionale *routine*. Il «movimento storico politico» si staccava dalla sua matrice filosofica.

127

La prassi ideologica invece, tipica dell'epoca industriale, è nata come sintesi fra ideologia e prassi, e rimane tale per sua natura. Sintesi di ideologia e prassi come di anima e corpo. Se in essa la filosofia c'entra, non rimane più norma estrinseca ed astratta, facilmente rinunciabile e soggetta alla dimenticanza, ma diventa parte viva dell'anima della prassi, precisamente come un elemento dell'ideologia. Essa pertanto, quando diventa effettivamente «ideologia» perché assorbita nella sua sintesi vitale e chiamata a far parte dell'anima della prassi, non può più uscirne e diventa irrinunciabile. Lo diventa, per quella parte e per quegli aspetti che si traducono effettivamente in ideologia.

2- *Matrimonio indissolubile fra ideologia e prassi.* Si stabilisce così, tra la filosofia e la prassi ideologica un matrimonio indissolubile, appunto attraverso la mediazione dell'ideologia. È la ragione per cui la prassi ideologica, a differenza della prassi empirica preindustriale, non solo non si allontana dalla sua filosofia d'origine magari fino a dimenticarla, ma vi si cementa sempre più. Ciò avviene proprio in rapporto al suo elemento filosofico decisivo e fondamentale, che è quello dell'Assoluto. Ogni filosofia è l'espressione e come la rivelazione di un Assoluto. Il rispettivo Assoluto è la quintessenza della rispettiva filosofia.

Ora, la prassi ideologica, attraverso la mediazione dell'ideologia, sposa quel dato Assoluto, e il suo matrimonio diventa indissolubile non già con quella tal filosofia, ma precisamente con quell'Assoluto. E il tempo che passa, non solo non prelude ad un divorzio, ma ribadisce, purifica, rende più efficaci, i vincoli di un matrimonio rato e consumato. Al più cambierà stile di comportamento, o per tatticismo o per un mutamento di situazioni storiche. Ma la presenza dell'Assoluto, come quintessenza dell'anima ideologica della prassi, rimane viva ed operante, anzi lo diventa sempre più, con infinite possibilità di adattamento.

È un dato di fatto che porta con sé la prova sperimentale di un'intera epoca storica. Se questa ha a mala pena duecent'anni di vita, si è però già ben qualificata nei suoi elementi costitutivi e nella sua dinamica interna. Man mano che il tempo passa, il laicismo ideologico diventa sempre più laicismo, e il marxismo ideologico diventa sempre più marxismo. Le vicende politiche più sorprendenti costringono soltanto l'ideologia come anima della prassi a scaltrirsi maggiormente e a diventare più se stessa. E le

infezioni che laicismo e marxismo diffondono anche in campo cattolico dimostrano solo la loro vitalità come ideologie.

È pertanto storicamente impossibile che la prassi ideologica si stacchi dal suo Assoluto e con esso dalla sua anima ideologica, appunto perché l'ideologia è cosa diversa da una semplice filosofia o da qualsiasi dottrina sociale.

È quindi ingenua, e fallace la speranza di chi s'illude che una certa prassi ideologica possa per esempio abdicare alla sua anima ateo-materialista, giudicandola ancora una filosofia. Non è più una filosofia. È l'Assoluto con cui la prassi si è unita in un matrimonio indissolubile. Talmente indissolubile e unificante, che ideologia e prassi sono diventate una sola cosa. Rinnegare la propria ideologia è un suicidio che la prassi ideologica non è affatto disposta a perpetrare. Ciò è solo pensabile da parte di singoli adepti, per i quali non è più questione di suicidio, ma semmai di liberazione o di «conversione». Per la prassi ideologica non è possibile.

3- *Consistenza ontologica della prassi.* Ciò fa pensare che l'ideologia conferisca alla prassi ideologica una consistenza ontologica diversa da quella dei suoi singoli adepti e degli elementi che la compongono. È un problema delicatissimo, già stato da noi toccato indicandone la soluzione positiva, ma che bisognerebbe ulteriormente approfondire. Ci torneremo sopra, anche se in modo assai limitato data l'indole di questo lavoro. Basti per ora richiamare la soluzione indicata corredandola di una opportuna riflessione.

Approfondendo il senso dell'aggettivo «dinamico», abbiamo detto che la prassi ideologica coincide con la nuova realtà storica che si autocostruisce attivistamente nello spazio e nel tempo. Coincide cioè con una realtà storica che è *realtà ontologico-dinamica*. È quanto dire un vero essere *sui generis*, un nuovo essere, diverso dagli esseri che lo compongono, e dunque anche dagli uomini che vi sono conglobati.

Con ciò, non solo il problema non si esaurisce, ma si complica, ponendo altri problemi. Prescindiamone del tutto, e prescindiamo anche dai possibili cavilli dei filosofi di mestiere. Stiamo al fatto. E il fatto si è che oggi ci troviamo di fronte a un tipo di realtà storica che sovrasta il singolo individuo, e prende una sua propria consistenza ontologica precisamente come prassi ideologica che si identifica con una realtà storica ontologico-dinamica.

La riflessione ovvia che ne segue, è che dobbiamo tenerne conto. Non possiamo né ignorarla, né smontarla con un facile gioco personalistico, vivisezionandola in persone ed azioni, cose, valori, e divenire, restando così prigionieri di uno schema statico, analitico ed astratto, nonostante l'attuale esasperazione di un dinamismo puramente fenomenico.

E neppure possiamo semplicemente rifiutarla, la suddetta prassi ideologica a valore ontologico dinamico, magari in nome di una preoccupazione etico-pastorale a favore dell'autonomia e del primato della persona umana, o di una falsa concretezza. La falsa concretezza in questo caso può riassumersi in uno slogan che nell'odierno clima esistenzialista fa sempre colpo: «non esiste l'errore, esistono gli erranti».

Esiste però la *prassi ideologica*, vera o erronea che sia. Negarla, è negare l'*habitat* dell'uomo d'oggi: una specie di *habitat* che fa un tutt'uno con esso, con una consistenza ontologica propria, dal quale, volere o no, si dipende e si è condizionati, come dall'aria che respiriamo. Il prescindere è la sorgente dei maggiori danni per la persona umana oggi e più ancora per il domani.

Non affermeremo quindi una prassi ideologica come realtà ontologico-dinamica separata o separabile dall'uomo. Cosa addirittura assurda. Ma l'affermiamo come un qualcosa di oggettivo e sotto un certo rispetto superiore all'uomo, perché nella sua realtà concreta non è né contenibile né riducibile allo schema personalista. Ci troviamo in un ordine di realtà storica nuova, quello appunto della prassi ideologica, che non esclude la vecchia, ma formalmente se ne differenzia; che non si contrappone all'uomo, ma storicamente lo supera. La persona umana non domina la prassi ideologica, ma ne è dominata. Per dominarla in qualche modo deve inserirsi nella sua dialettica, imponendole precisamente una certa anima ideologica.

4- *Valore valorizzante e valori valorizzati.* Della prassi a valore ontologico-dinamico l'ideologia deve penetrare e penetra effettivamente ogni singola parte, fino ai minimi capillari, com'è dell'anima umana rispetto al corpo. Perché ciò le sia possibile, deve utilizzare (come s'è detto) tutto il sapere, e non soltanto una filosofia o una dottrina sociale. Ma, come sappiamo, non è più un sapere bruto, bensì un sapere che diventa sintesi vitale e vitalmente applicata, che diventa «anima», adeguandosi all'intera prassi e alle sue articolazioni anche minime.

In questo gioco, è ovvio che la filosofia non può far la parte della matematica, né la matematica quella della filosofia, e così via. L'anima umana è bensì unica, ma si articola in infinite funzioni, da quelle superiori a quelle dei cinque sensi e alle funzioni biologiche. E al tutto fa capo il senso cenestetico. Così è analogamente per l'ideologia come anima della prassi.

C'è tuttavia una radicale differenza. Per quanto riguarda la nostra realtà biologica, tutto funziona automaticamente, per merito della natura. Per quanto riguarda la prassi, invece, tutto funziona «problematicamente», ad opera della sua anima, che non è più il sapere come sapere, ma il sapere come sintesi vitale ideologica.

Tale sintesi viene fatta in virtù e in funzione del rispettivo Assoluto, che così assume un ruolo preminente e determinante non già come elemento scientifico o dottrinale, ma a guisa di «senso cenestetico» e soprattutto come *valore valorizzante*. Questo suo ruolo è talmente decisivo, che ogni altro valore diventa semplicemente un valore «valorizzato», definito, gerarchizzato, dosato e finalizzato dal □ valore valorizzante dell'Assoluto, operante nell'anima della prassi come quintessenza di tale anima.

Possiamo dire, pertanto che l'Assoluto è *l'anima dell'anima* della prassi, e cioè l'anima dell'ideologia, come a sua volta l'ideologia è l'anima della prassi. Ora, la funzione cenestetica, che è funzione di perpetua sintesi, riequilibrio, riarmonizzazione, riadattamento, riadeguamento, appartiene all'Assoluto ideologico precisamente come *valore valorizzante*.

È quest'ultima la chiave per capire ciò che altrimenti rimane incomprensibile: a cominciare dal fatto che i □ cosiddetti valori, qualunque siano (ad esempio la libertà, la democrazia, la giustizia, la partecipazione, lo stesso codice morale), assumono significati diversi e irriducibili nelle diverse ideologie e prassi ideologiche. Per capire tali diversità, basterà guardare alla diversità del loro «valore valorizzante», ossia del loro *Assoluto*.

Come pure, sarà facile capire l'impossibilità di un dialogo vero tra diverse ideologie e prassi ideologiche. Il dialogo è possibile solo su un piano autenticamente umano, a prescindere dalle ideologie. Ma non è possibile prescindervi, in tema di Assoluto, sia pure in funzione soltanto politico-sociale. Ne consegue che tra ideologie e prassi ideologiche diverse è solo possibile il gioco capzioso delle diplomazie, o la vana e illusoria schermaglia di parole del topo già zimbello delle unghie del gatto. Questa diventa la situazione

130 131

tragicomica dell'interlocutore sprovvisto di un'autentica ideologia, che pretende dialogare con l'ideologia e coi portatori di essa.

5- *L'ideologia e il problema politico sociale*. Alla luce del rispettivo Assoluto è più facile capire che le ideologie e le prassi ideologiche non si riducono né possono ridursi al solo problema politico-sociale come problema storico contingente.

L'orizzonte

dell'ideologia e della prassi ideologica è quello dell'Assoluto che trascende il problema politico-sociale nel senso suddetto. È un orizzonte universale e supremo che investe tutta la vita ed azione dell'uomo come singolo e come comunità umana, includendovi l'aspetto etico-religioso, benché in modo diverso dalla religione.

Le ideologie e le prassi ideologiche ateo-materialiste *assolutizzano* la realtà politico-sociale e il rispettivo problema. Una autentica ideologia e prassi ideologica cristiana la trascende, subalternandola all'Assoluto religioso, in funzione ideologica tuttavia, e dunque nel rispetto e nella promozione dell'autonomia di essa.

Si rende necessaria qualche spiegazione. Le ideologie e le prassi ateo-materialiste assolutizzano la realtà politico-sociale perché per esse rappresenta il vertice della realtà storica, il vertice della prassi, sopra cui non esiste altro valore e al di là del quale non è possibile andare.

Il vertice politico-sociale della piramide della realtà storica rimane dunque il vertice supremo di questa. Esso coincide con l'incarnazione dell'Assoluto ateo-materialista e viene assolutizzato da esso: assolutizzazione sancita dalla rispettiva ideologia e prassi ideologica, che costruisce l'intera piramide della realtà storica precisamente in funzione del vertice ateo-materialista assolutizzato.

In tale processo costruttivo, il contenimento del problema politico-sociale nei suoi limiti storico-contingenti astraendo da tutto il resto, diventa un'illusione. L'illusione s'aggrava, se tutto il resto non viene astrattizzato, ma strumentalizzato, non esclusa la religione posta insipientemente a servizio della situazione storica (che non è mai soltanto contingente, perché è sempre ideologica), senza la mediazione dell'ideologia cristiana, ignorata o rifiutata.

Per valutare la gravità della suddetta illusione, basta tener presente che l'autocostruzione della realtà storica attraverso la prassi ateo-materialista è autocostruzione della nuova realtà storica

132

diventata dinamica, nella sua *totalità*, in funzione del suo vertice politico-sociale ateo-materialista, che è quanto dire in funzione del suo Assoluto, con o senza monopolio totalitario del potere.

Di per sé, l'assolutizzazione del vertice politico-sociale non vuol dire regime assoluto, totalitarismo, dittatura. Vuol dire semplicemente l'identificazione di esso con l'Assoluto. Che se, come stiamo ipotizzando e come effettivamente si riscontra nella realtà

, tale Assoluto è quello ateo-materialista, per il fatto che l'Assoluto ateo-materialista esclude un ulteriore Assoluto religioso, la sua identificazione col vertice politico-sociale diventa assolutizzazione di esso, senza possibilità di un condizionamento superiore.

Il potere politico diventa così lo strumento più qualificato per quel dato tipo di costruzione dell'intera realtà storica, compresa la realtà religiosa che diventa antireligiosa, ad opera della rispettiva prassi ideologica. Prescindiamo qui dai modi di gestione di tale potere, che possono essere totalitari o democratici, e dalle modalità pratiche di detta costruzione.

6- *Vertice politico-sociale e ideologia cristiana.* Nell'ipotesi di una autentica ideologia e prassi ideologica cristiana, l'assolutizzazione del vertice politico-sociale non è possibile, poiché, al di là dell'Assoluto ideologico cristiano, si pone l'Assoluto cristiano religioso, che l'Assoluto ateo-materialista rifiuta e sostituisce.

L'Assoluto ideologico cristiano non solo non lo rifiuta né lo sostituisce, ma lo *postula*. È la ragione per cui, da parte dell'ideologia cristiana, l'assolutizzazione del vertice politico-sociale della realtà storica non è più possibile, né strumentalmente né finalisticamente, appunto in virtù della suddetta postulazione dell'Assoluto religioso e per il contemporaneo rifiuto del vertice politico-sociale come Assoluto, sia in senso strumentale che in senso finalistico.

Per l'ideologia cristiana, l'Assoluto a valore supremo, universale e conclusivo, presente e operante nella realtà storica come fondamento della stessa funzione ideologica, rimane l'Assoluto religioso cristiano. E con esso rimane il valore fondamentale della persona umana, per la stessa ragione che il vertice politico-sociale della realtà storica che si autocostruisce attraverso la prassi ideologica cristiana non è più assolutizzato o assolutizzabile, né come essere, né come valore, né come regime (sia totalitario che «democratico »).

133

Si è asserito il valore *fondamentale* della persona umana, in quanto assicurato e rivendicato dall'ideologia cristiana. Valore fondamentale «fondato», tuttavia: e non valore «ideologicamente» fondante. Si tratterebbe di una assolutizzazione che nella dialettica ideologica prelude (sia detto per inciso) ad una assolutizzazione politico-sociale ateo-materialista. Nella dialettica ideologica la stessa persona umana non è più un valore (e tanto meno «il» valore) valorizzante, ma è un valore valorizzato, in virtù di una ideologia come anima della prassi.

Quale?. In assenza dell'ideologia cristiana, non c'è valorizzazione ideologica possibile della persona umana, che da parte dell'ideologia laicista o marxista, o di un loro incrocio. Né si dica che la si rende valore «valorizzante» in virtù del Vangelo, scavalcando le ideologie e come loro alternativa. Non è che l'inizio di un «panteismo religioso-politico», di cui purtroppo non sappiamo prevedere le conseguenze né politiche né religiose. Non è dunque possibile l'identificazione dell'Assoluto cristiano

- non diciamo l'Assoluto religioso, ma neppure quello ideologico -, col vertice politico-sociale della realtà storica, a qualsivoglia titolo: neppure quello personalistico e umanistico del primato della persona umana e del suo valore assoluto.

Primato ed absolutezza della persona umana, sì: ma senza nessuna assolutizzazione di essa, nemmeno attraverso una sua identificazione con l'Assoluto ideologico in se stesso o nel vertice politico-sociale. L'identificazione della persona umana con l'Assoluto ideologico e di conseguenza la sua «assolutizzazione», è inevitabile nelle ideologie ateo-materialiste, qualunque sia la strada per arrivarci: il culto della personalità; il mito della classe; la stessa democrazia, che attraverso l'assolutizzazione della libertà dell'uomo diventa anch'essa laicisticamente ateo-materialista. Non lo diventa forse nel primo istante e magari non per partito preso, perché la tentazione ha un meccanismo lento, ma la caduta è fatale.

L'identificazione della persona umana con l'Assoluto politico-sociale è gravido di conseguenze negative, comunque essa avvenga, sia pure in virtù di una opzione personalista «cristiano-democratica», al preciso scopo di salvare la persona dai soprusi ideologici. All'infuori dell'ideologia cristiana, non c'è ideologia che non riduca la valorizzazione della persona ad una pseudo-valorizzazione, che si conclude in un sopruso. Ma il buon metodo

134

per salvare la persona umana non è quello di assolutizzarla in contrapposizione alle ideologie, bensì di inserirla nell'ideologia cristiana.

L'assolutizzazione dell'uomo dentro e fuori delle ideologie, non solo porta con sé delle conseguenze negative di tipo ideologico, ma anche di tipo empirico, sul piano del puro comportamento politico-sociale. Per cui, il pensare per esempio uno sciopero fuori di tale quadro, diventa illusorio. Almeno in una certa fase di infezione od equivocazione ideologica e di manovre da parte delle ideologie interessate, la scioperomania non solo si tinge di colore politico, ma porta con sé quel carattere di absolutezza che non si arresta né di fronte alle autentiche esigenze dei lavoratori né di fronte alla rovina di una nazione. È l'assolutizzazione della persona umana nell'Assoluto della politica, che assorbe dentro di sé anche lo sciopero come lotta sistematica assolutizzata, sancita del resto e resa possibile da una democrazia altrettanto assolutizzata. L'assolutizzazione dell'uomo è la rovina dell'uomo. Lo fu e continua ad esserlo in senso religioso; lo è diventato oggi in sede politica.

Ciò non significa che l'uomo non rappresenti un valore assoluto. Lo è nel senso del valore assoluto «valorizzato», non però nel senso di valore assoluto «valorizzante», per la semplice ragione che non è Dio. *Il valore assoluto valorizzato è il senso cristiano dell'uomo; il valore assoluto «valorizzante» è il suo senso anti-cristiano.* Il comprenderne l'assurdità religiosa e ideologica, o anche semplicemente politico-sociale, con le sue disastrose conseguenze, non dovrebbe tornare difficile.

7- *Natura metapolitica dell'ideologia.* L'identificazione del vertice politico-sociale con l'Assoluto, tipica delle ideologie ateo-materialiste sia di parte marxista che laicista, spiega varie cose: per esempio, l'inevitabile conculcamento della persona umana tanto da destra quanto da sinistra, anche se consumato in nome del più seducente «umanesimo». Ma tale conculcamento è nella natura stessa dell'ideologia ateo-materialista e relativa prassi. Non è possibile l'assolutizzazione della persona umana come tale o dei suoi valori, compreso quello della classe, della libertà, della democrazia, senza il conculcamento di essa. Dietro il paravento dell'assolutizzazione della persona ci sarà l'assolutizzazione effettiva di ben altre cose, che si pongono al di sopra di essa, e in un modo o nell'altro finiscono per schiacciarla. L'unico che non

135

tradisce è Cristo, sempreché non lo si estrometta nella sua genuinità di Uomo-Dio dalle ideologie e dalle prassi ideologiche: o perché ateo-materialiste, o perché, trattandosi di sedicenti ideologie e prassi ideologiche cristiane, *non erat ei locum in diversorio*: non c'è posto per Lui nemmeno da parte dei cristiani. L'assolutizzazione della persona umana diventa così ingombrante, che ideologicamente non lascia più posto per il vero Cristo della Rivelazione, neppure in sede cristiana.

Ci son due modi per liquidare Cristo: liquidare la religione cristiana; e liquidare l'ideologia cristiana. Questa vien liquidata *in priori* con l'erezione dell'uomo ad Assoluto pseudoideologico, tipico di un certo umanesimo o personalismo politico cristiano. Il quale porta al dialogo con le altre ideologie, rinnegando l'ideologia cristiana che in tal modo vien resa inutile, perché inutile diventa l'Assoluto ideologico cristiano come tale: basta la persona umana assolutizzata, magari col supporto di Cristo, che si è spogliato della sua divinità, perché «l'uomo diventasse Dio».

Nessun cristiano oserebbe mai sostituirsi a Cristo «religiosamente»; ma «ideologicamente» la sua sostituzione con la persona umana assolutizzata, è divenuta poco meno di un dogma. È la liquidazione ideologica di Cristo, che concorre (se mai ve ne fosse ancora bisogno) alla sua liquidazione religiosa.

Ma, oltre all'identificazione del vertice politico-sociale con l'Assoluto ideologico, qualunque esso sia e in qualunque modo avvenga l'identificazione, è possibile pure la non-identificazione fra i due. Proprio da questa, dipende la possibilità o meno di un'ideologia e di una prassi ideologica, o anche semplicemente di un'azione politico-sociale, ben distinte dalla politica come tale: azione e prassi *prepolitica*, *superpolitica*, e se si vuole *postpolitica*; in ogni caso, «metapolitica».

È la grande possibilità concessa dalla non-identificazione tra Assoluto ideologico (o pseudoideologico) e il vertice politico-sociale della realtà storica. Ed è una possibilità che diventa *esigenza da parte* di un autentico Assoluto ideologico, nel senso dell'Assoluto *ideologico vero*, e dunque non più di un Assoluto ideologico ateo-materialista né ad esso riducibile.

Questa possibilità ed esigenza rimane privilegio dell'ideologia cristiana: la sola, il cui Assoluto ideologico non si riduce e non è riducibile all'Assoluto ateo-materialista. Si tratta di un rilievo che serve a mettere in luce una componente essenziale dell'ideologia e

della prassi ideologica colte nella loro natura autentica, a prescindere per il momento dal suo inverarsi o meno nella realtà storica concreta. È la componente, appunto, della *metapoliticità*, derivante dal valore metapolitico dell'ideologia e prassi ideologica, purché colte nella loro autentica e profonda natura.

La spiegazione della *natura metapolitica* dell'ideologia va ricercata nell'Assoluto ideologico, che ovviamente dovrà essere quello vero. Esso esige che l'ideologia come tale si ponga al di *sopra della politica*, e rifiuta la propria identificazione con essa. Rivendica la sua trascendenza, appunto perché è Assoluto. Il che non contraddice la sua funzione *immanente di* «anima

dell'anima» della prassi, e cioè della stessa ideologia, che a sua volta sarà anima della prassi politico-sociale.

Le conseguenze pratiche di questa non-identificazione dell'Assoluto ideologico - e quindi anche dell'ideologia - con la politica, precisamente in virtù della natura metapolitica dell'ideologia stessa, per l'ideologia cristiana saranno tutt'altro che irrilevanti. Creeranno la possibilità di una formazione e di un'azione politico-sociale a livello puramente ideologico, che avrà un'incidenza positiva e chiarificatrice sulla stessa azione della Chiesa in campo politico-sociale e nella pastorale del mondo del lavoro.

Nell'ipotesi contraria, nell'ipotesi cioè che l'Assoluto ideologico rinunci alla sua trascendenza per identificarsi con la prassi politico-sociale, diventando ad essa immanente non solo come funzione, ma come essere, allora la sua identificazione con la politica finisce con instaurare una forma di panteismo che è quella del *panmaterialismo ateo*, l'unico possibile in sede ideologica, poiché l'ideologia è la negazione degli pseudomisticismi religiosi o se si vuole dei misticismi pseudoreligiosi. Tale *panmaterialismo ateo* è tipico dell'identificazione suddetta, che diventa appunto una sintesi tra la politica e un Assoluto ideologico ateo-materialista, già tale in partenza, oppure tale come inevitabile punto d'arrivo, anche in sede cristiana.

8- *L'Assoluto ideologico e il «modello di società»*. In questo momento non c'interessa l'Assoluto ideologico in quanto ateo-materialista. C'interessa la sua identificazione con la realtà politica, qualunque esso sia. È tale identificazione che spiega le vicende storiche ed interpretative della stessa ideologia.

136 137

Innanzitutto spiega l'identificazione dell'ideologia con un «modello di società». Come già si è detto fin dall'inizio, questo è il senso di ideologia come «categoria sociologica». V'è di più: il senso di ideologia come *modello di società da costruirsi* dalla rispettiva prassi è stato assunto dall'ideologia stessa come anima della prassi: anima di una prassi costruttiva, appunto, di quel dato modello di società.

Questo senso di ideologia, coincidente con un modello prefissato di società, viene imposto precisamente dall'identificazione dell'Assoluto ideologico con la realtà politica. Se tale Assoluto s'identifica con la realtà politico-sociale, ne determina necessariamente il modello, conferendo all'ideologia il senso di modello di società da costruirsi, come anima della rispettiva prassi costruttiva.

Ciò appare ovvio sul piano teorico. Sul piano dell'esperienza storica invece, le cose sono andate in modo un po' diverso. Il modello di società infatti viene imposto o almeno favorito e reso possibile dalla realtà storica contingente, di cui la prassi deve tener pienamente conto, in combinazione con l'ideologia che vi inietta la sua anima. Può quindi rimanere l'identità fra ideologia e modello di società; questo però diventa storicamente variabile,

senza affatto negare e superare l'identità fra ideologia e modello societario, per il fatto che non viene negata la sua identità con la realtà politica.

La smentita storica alla concezione dell'ideologia come modello unico di società, sia in campo marxista, che laicista, o pseudoideologico cristiano, conferma a modo suo la non-identificazione dell'Assoluto ideologico e la realtà politica, da una parte; e dall'altra, l'irriducibilità dell'ideologia a «modello di società».

Ne consegue la rivendicazione empirica, ma soprattutto metafisica, della vera natura e funzione dell'ideologia: essa mediante la relativa prassi ideologica, è chiamata a costruire un numero indefinito di società con modello diverso, animate dalla stessa anima ideologica. «ideologia come anima, e non come modello». E siccome è l'anima che conta, più che non il modello, non solo il fallimento del modello predefinito non è il fallimento dell'ideologia, ma si risolve nella sua fecondità e nella rivelazione della sua vera natura.

Natura e valore metapolitico o superpolitico, che emerge e s'impone magari contraggenio, per il fatto che si pensa l'ideologia

in modo diverso e la si vorrebbe diversa, e cioè identificata semplicemente con la politica. L'identificazione tra politica e Assoluto ideologico, insuperabile nella concezione ateo-materialista, anche se è contro la distinzione netta tra sfera ideologica metapolitica e sfera politica, ne rimane vittima tuttavia. Contro la propria dialettica. deve anch'essa accettare il pluralismo dei modelli societari, imposto dalla concretezza storica e dalla natura metapolitica dell'ideologia.

La distinzione tra sfera ideologica metapolitica e sfera politica, con la conseguente e coerente professione del pluralismo dei modelli societari nell'ambito della stessa ideologia, rimane l'esigenza. la possibilità e il privilegio dell'ideologia cristiana.

Quanto detto è sufficiente per rilevare l'incongruenza della critica all'ideologia marxista per non aver realizzato il modello della «società comunista» promessa da Marx. Fu ancora una promessa di tipo illuministico ed astratto, al di fuori della dialettica della stessa ideologia marxista precisamente come anima della prassi: prassi non sganciabile dalla concretezza storica, e neppure, in modo totale, dalla natura dell'ideologia.

Come anima della prassi, l'ideologia marxista va costruendo continuamente modelli di società socialiste ateo-materialiste, totalitarie o meno, anche se da tali modelli è da escludersi a priori la «società comunista» quale la intendeva Marx. Essa faceva e continua a far parte dell'utopismo illuministico.

È caduta l'utopia marxista. ma è rimasta (ciò che è assai peggio) l'ideologia marxista come anima della prassi. Non dunque un fallimento, ma un inveramento: l'inveramento dell'ideologia come anima della prassi e della prassi ideologica costruttiva della società, qualunque ne sia il modello, senza poter evadere tuttavia dall'anima ideologica marxista e dalla rispettiva matrice.

9- *Sintesi di valori.* Se questo. è l'insegnamento impartito dalla storia dell'ideologia e della prassi ideologica, i cattolici non hanno affatto da temere di imprigionarsi in un unico modello predefinito di società, se pensano finalmente ad una autentica ideologia cristiana. Che anzi, sarà proprio questa ad impedirlo.

Un'altra riflessione retrospettiva che interessa in modo particolare l'ideologia cristiana, riguarda l'ideologia come anima della prassi sotto il profilo di sintesi vitale e vitalmente applicata di sapere e di valori.

139

138

Accentuiamo qui la sintesi dei valori, che caratterizza l'ideologia cristiana da vari punti di vista. Innanzitutto, dal punto di vista dell'ideologia in se stessa. L'ideologia come anima della prassi importa la sintesi dei valori, come importa la sintesi del sapere, perché è tale per sua natura: sintesi vitale e vitalmente applicata dell'uno e degli altri.

Ora, la sintesi dei valori rimane di fatto un privilegio dell'ideologia cristiana, poiché l'intera gamma di essi dipende dal rifiuto dell'Assoluto ateo-materialista e dall'accettazione dell'Assoluto religioso vero in funzione ideologica. Entrano nel gioco di questa accettazione o rifiuto la totalità dei valori religiosi in genere e dei valori cristiani in specie; i valori etici professati dalla Dottrina sociale cristiana; e soprattutto, a far parte della sintesi dei valori, entra la stessa «valorizzazione» di essi.

Abbiamo già fatto la distinzione tra *valore valorizzante* e *valori valorizzati*. Il valore valorizzante è l'Assoluto. I valori valorizzati sono tutti gli altri. E la loro «valorizzazione» da parte del valore valorizzante che è l'Assoluto, non consiste soltanto nell'accettarli e accentuarli, ma nel selezionare i valori dagli pseudovalori, e nel conferir loro il giusto senso e la giusta misura. Cosa fattibile soltanto in funzione dell'Assoluto vero, essendo solo esso omnicomprensivo, fonte di valori autentici, garanzia del loro vero significato e giusta dosatura nella sintesi ideologica.

Fuori dell'Assoluto vero, si ha l'equivocazione e lo scempio di qualsiasi valore, a cominciare dai valori tipicamente umani, sempreché, per giudicare, non ci si fermi alle apparenze, ma si penetri nel profondo delle cose.

Quanto a valori, l'ideologia, e con essa la prassi ideologica, ha questo tremendo potere: di confermare e potenziare i genuini valori suggeriti od imposti dalla stessa natura umana, o di corromperli e persino di rifiutarli. Dipende dal suo Assoluto, e cioè dipende sempre dall'ideologia come anima, nella quale l'Assoluto s'incarna.

L'ideologia è anima che sintetizza l'intera gamma del sapere e dei valori, ciò permettendo il suo Assoluto. L'ideologia in genere e l'ideologia cristiana in specie torna così a distinguersi nettamente dall'utopia politica, non solo concettualmente, ma soprattutto storicamente, ossia concretamente. A parte la sua validità, l'utopia

, anziché sintesi
dell'intera gamma dei valori, troppo spesso non è che la
mitizzazione di un valore solo, che assurge alla dignità

140

di pseudo-Assoluto ideologico e di pseudo-Valore valorizzante.
Niente di più alieno da una autentica ideologia cristiana.

10 - *Nascita dell'ideologia.* Parlando dell'ideologia come anima della prassi, ci siamo sempre riferiti e continuiamo a riferirci alle tre ideologie marxista, laicista, e cristiana. Le prime due presenti e operanti nella storia. La terza, ancora allo stato potenziale.

Ora, proprio perché si tratta di autentiche ideologie non come giudizio di valore ma nel senso del meccanismo ideologico - che non è quello dell'utopia -, esse non sono nate dall'estro politico di un singolo uomo, dotato di particolare capacità e sensibilità storica: genio politico, fortuna o spregiudicatezza, malia psicologica, tempra di *leader*, come ad esempio fu per l'utopia politica di un Napoleone, di un Hitler, o di un Mussolini.

Al contrario le tre ideologie suddette son nate da un lungo travaglio di studio e maturazione, richiesto necessariamente dalla stessa ideologia come sintesi di sapere e valori. Se c'è, a questo riguardo, una differenza fra le tre, è che per l'ideologia cristiana questo travaglio, in modo che pare inspiegabile, non è ancor giunto alla sua maturazione storica.

Sotto questo profilo, l'ideologia laicista è stata preparata per secoli. Ed è maturata nel diciannovesimo secolo in clima di rivoluzione industriale e di realtà storica diventata dinamica. Il marxismo come anima della rispettiva prassi è nato da una laboriosa intuizione di Marx, coltivata attraverso la meditazione e lo studio di un'intera vita. E, a parte la collaborazione di Engels, si può dire che il marxismo si sia maturato come ideologia solo con Lenin. Di qui l'inutilità della cavillosa distinzione fra «marxiano» e «marxista», poiché, ciò che conta davvero storicamente, è la maturazione dell'ideologia marxista come anima della prassi, indipendentemente da più o meno utili virtuosismi accademici.

Quanto all'ideologia cristiana, essa è ancora, come s'è appena accennato, nel travaglio della sua nascita. Se giungerà a maturazione, con oltre un secolo di ritardo rispetto alle altre due ideologie, essa collocherà la sua fede di nascita verso la fine del 900, anziché all'inizio o alla metà dell'800, com'è avvenuto per l'ideologia laicista e marxista, alla cui nascita qui unicamente ci riferiamo.

Come s'è detto, il laicismo è maturato, nel senso dell'ideologia come anima della prassi, solo nell'800, benché esistesse già da

141

tempo quale corrente culturale. Al fine di comprendere la vera natura e funzione dell'ideologia nel suo modernissimo senso di

anima della prassi, è indispensabile tener conto di tale epoca, non come momento storico in se stesso, quanto piuttosto come inizio della nuova realtà storica diventata dinamica.

In un mondo statico, in una realtà storica statica, l'ideologia come anima della prassi non era neppure pensabile, per la ragione che non esisteva né poteva esistere la prassi ideologica costruttiva di una società dinamica. La società era bell'e costruita. Si trattava unicamente di conservarla o di risistemarla dopo gli scossoni storici che poteva ricevere, inclusa la Rivoluzione Francese e le vicende napoleoniche. Passata la bufera, se pur cambiata la società tornava ad essere statica come prima: come una terra terremotata, dopo il riassetto sismico.

La possibilità dell'ideologia invece, come vera anima della prassi, ha avuto inizio con la rivoluzione industriale, perché fu essa a provocare il passaggio da una realtà storica statica ad una realtà storica dinamica che si autocostruisce attraverso la prassi ideologica. La possibilità e necessità dell'ideologia come anima della prassi rimane legata a tale passaggio. Di qui la sua data di nascita, che come avvenimento storico si colloca precisamente nell'800: il secolo della rivoluzione industriale già avviata e di una nuova società dinamica, in via di esplicitazione e consolidamento.

Da allora cominciò ad esistere l'ideologia come anima della prassi e con essa la prassi ideologica, nelle due edizioni laicista e marxista, con vicende ed espressioni storiche diverse. Prima della rivoluzione industriale invece, esistettero ideologie come filosofie politiche o dottrine sociali; esistettero utopie come saggi di studiosi o sperimentazioni storiche. Non esistette però l'utopia come surrogato escatologico dell'ideologia, per la ragione che l'ideologia come anima della prassi non era ancora possibile.

11 - Ideologia e utopia. Dire che le ideologie marxista e laicista sono nate nell'800, non significa affatto ridurre l'ideologia ad un avvenimento ottocentesco superato nella seconda metà del secolo ventesimo o superabile nel duemila. Le ideologie non sono soltanto un avvenimento storico o culturale che si esaurisce nel tempo. Ciò, al più, fa parte della loro cronaca e fenomenologia. Sono invece una componente essenziale della nuova realtà storica diventata dinamica, diventata «prassi». E si tratta di una componente

142

essenziale di essa, a valore universale, come la stessa realtà storica dinamica. Sul piano esistenziale, potrà verificarsi una certa rotazione di ideologie e prassi: ciò che mette a fuoco e accentua la responsabilità degli uomini tutti, a cominciare dai cristiani. Ma la realtà storica dinamica, rimane essenzialmente una realtà e una prassi di natura ideologica.

Alla luce di queste e delle altre riflessioni fatte, nonché di altre molte possibili, ideologia e utopia non solo non coincidono, ma si rivelano sempre più diverse. È fuori del nostro impegno inoltrarci nel loro confronto. È sufficiente averne rilevata la

diversità, che ne vieta la confusione o la irrealistica sostituzione.

Ovviamente il confronto rimane plausibile solo in riferimento all'utopia di tipo escatologico, come possibile surrogato dell'ideologia. L'ideologia e la prassi ideologica, tuttavia, come componenti essenziali della nuova realtà storica dinamica, non sono surrogabili da nessun fattore storico o culturale, neppure dall'utopia a valore escatologico con la relativa speranza. Si tratta di elementi pseudomistici soggettivi, che restano al di fuori della consistenza ontologico-dinamica della nuova realtà storica.

Riflettendo sulla nostra ricerca ideologica, constatiamo che essa si è incentrata sulla prassi ideologica e continua ad incentrarvisi. Ne è nato un discorso assai complesso, anche se limitato finora ad un unico problema, racchiuso in questa semplice frase: *che cos'è l'ideologia*. La complessità deriva dalla concretezza dell'indagine, non già nel senso che si abbandoni ad una facile e allettante concretezza empirica, ma perché viene condotta sulla base della realtà dell'ideologia come anima della prassi ideologica con la quale concretamente s'identifica.

È un discorso che serve esso stesso a marcare sempre più la differenza tra ideologia e utopia man mano che si sviluppa, senza necessità di ulteriori esplicitazioni. Basta la constatazione di fatto, che può riassumersi in questi termini: l'ideologia è l'immersione concreta in un presente (quello della prassi ideologica) che costruisce il futuro; l'utopia è un'astratta evasione nel futuro che troppo spesso si limita a criticare il presente e spingere alla sua demolizione, senza alcuna garanzia per quel che verrà in seguito.

12 - *Funzione dei piani dell'essere*. È la concreta realtà ideologica che dobbiamo continuare ad aver presente in modo critico e ordinato, a livello della nostra ricerca che è sostanzial-

143

mente una riflessione filosofica. Un mezzo per averla presente in tal modo, è quello di vederla articolata nei quattro piani del suo essere:

piano essenziale, esistenziale, fenomenico, e operativo empirico.

Essi sono già stati utilizzati trattando dell'ideologia come autocoscienza della prassi. Anche se non richiamati esplicitamente, la loro presenza operante rimane implicita, per la ragione che noi stiamo lavorando di preferenza sul piano essenziale della prassi ideologica sotto l'angolazione dell'ideologia, ma ci sforziamo di lavorarci in modo concreto, tenendo presenti gli altri tre piani, per una costante visione globale dell'intera prassi ideologica.

È un modo di vedere già critico e ordinato di per se stesso, poiché i quattro piani dell'essere hanno un ruolo eminentemente ordinatore. Pongono ordine nella complessissima realtà concreta della prassi ideologica. Un ordine che non è esteriore, né imposto

dall'esterno; ma che nasce dal suo essere stesso, dalla sua articolazione ontologica nei quattro piani dell'essere.

Ed è pure un. ordine eminentemente critico. La distinzione dei quattro piani dell'essere porta già con sé un valore critico fondamentale, a cominciare dalla fundamentalissima distinzione tra la realtà profonda dell'essere, che coincide con la sua essenza o natura, e la sua fenomenologia.

Per penetrare l'ideologia, è necessario anzitutto e soprattutto penetrare la realtà profonda della prassi ideologica, ossia penetrarne l'essenza. È necessario lavorare sul piano essenziale di essa, il quale piano rimane coinvolto negli altri tre, senza però confondervisi. È dunque necessaria la distinzione e l'unità; la selezione essenziale, e la concretezza totale; superando le inevitabili contraddizioni esistenziali di quest'ultima.

Se infatti ci riferiamo alla concretezza storica della prassi ideologica e la confrontiamo con la realtà profonda dell'ideologia e della prassi ideologica stessa quale, emerge dalla nostra indagine, le sue contraddizioni appaiono evidenti. Nessuna concretizzazione storica di qualsiasi essere (a cominciare se si vuole, per il cristiano, dalla Chiesa) è l'inveramento perfetto della sua essenza. Incoerenze, lacune deviazioni, abusi, limitazioni, insufficienze, sono inevitabili. Tanto più ciò potrà verificarsi nel campo dell'ideologia e della prassi ideologica, così soggette all'errore e al gioco delle passioni umane, come la storia ampiamente dimostra.

La realtà storica dinamica è il regno dell'imperfezione, per la

stessa ragione che si autocostruisce, ossia perché è «dinamica». Si costruisce o si autocostruisce solo l'imperfetto, l'incompiuto, perché il compiuto è già perfetto, almeno etimologicamente. Il «dinamico» invece è l'imperfetto per definizione, perché, finché rimane in fase di costruzione, è incompiuto.

Ciò spiega un duplice fatto: la possibilità del progresso, tipico del campo tecnologico, dove il perfetto di oggi è superato dal più perfetto di domani; ed insieme anche la possibilità del regresso, consistente nell'involuzione spirituale, e magari nello sbocco negativo dello stesso progresso tecnologico, provocato da un errore ideologico fondamentale e accompagnato da un paradossale «progresso nel regresso». In una realtà storica dinamica, anche il regresso può diventare dinamico (a cominciare dal dinamismo degli squilibri). Basta che abbia dalla sua parte una spinta ideologica negativa o sbagliata. ,

L'importante per noi, quindi, è che la natura vera dell'ideologia non resti velata da nessun errore fondamentale, tenendo presente che qualsiasi errore può diventare fondamentale in ideologia, a cominciare dal fundamentalissimo errore di non capirne la natura. Altra cosa da evitarsi in modo assoluto, è che la patologia ideologica non venga scambiata con l'ideologia e la prassi in quanto tali, magari come pretesto per rifiutarle.

A tale scopo, ossia per evitare inconvenienti siffatti, il ruolo critico e ordinatore dei quattro piani dell'essere della prassi ideologica può risultare determinante.

13 - *Il filo d'Arianna*. Esso tuttavia è condizionato a quel filo d'Arianna, che per la nostra indagine consiste nella disponibilità di una certa metafisica.

Il mondo della natura è come un labirinto in cui è difficile procedere. Per venirne a capo è necessario il filo d'Arianna delle matematiche, il quale senza dubbio non dispensa dal tenere gli occhi ben aperti sui fenomeni.

Il mondo della realtà storica è anch'esso una specie di labirinto, altrettanto impervio, se non più, dello stesso mondo della natura. Per venirne a capo, è necessario il filo d'Arianna di una opportuna metafisica, che nei confronti della realtà storica è un po' quel che è la matematica nei confronti della natura: il filo d'Arianna, per esplorare il labirinto della realtà storica. Anch'esso non dispensa dal tener gli occhi ben aperti sull'intera realtà storica

145

144

che si intende esplorare. Ma senza un tal filo d'Arianna non v'è esplorazione possibile. Ci si perde nel labirinto. La realtà storica come ideologia e come prassi rimane impenetrabile.

Il nostro filo d'Arianna consiste in una *metafisica realistico-dinamica della realtà storica*. Esso ci ha guidato finora e continuerà a guidarci. Per prevenire possibili equivoci, dichiariamo che è un filo d'Arianna metafisicamente *realistico*. e non altro. Come vedremo, assumerà un'importanza decisiva per l'ideologia cristiana.

Prima di affrontare direttamente il problema di quest'ultima, permettiamoci ancora una riflessione retrospettiva, resa possibile dal filo d'Arianna a cui si è appena accennato. Essa riguarda l'ideologia come anima della prassi, e si colloca sul piano essenziale della prassi ideologica, che è il piano della specifica competenza metafisica e della penetrazione dell'essenza delle cose, compresa l'essenza dell'ideologia.

14- *Anima ontologico-dinamica*. L'aver colto l'ideologia come *anima della prassi* può essere il risultato più importante della nostra indagine finora compiuta. Certo ne è stato il pernio, perché quanto è stato detto può interpretarsi come un approfondimento e un commento all'ideologia come anima della prassi e riassumersi effettivamente nell'ideologia come anima.

Ma quale «anima»? L'anima suddetta potrebbe assumere tutti i significati e valori, fino a non averne più nessuno; fino a ridursi a un luogo comune, ad una frase fatta, che non dice più nulla e non incide più in nulla. Bisogna dunque specificare l'ideologia precisamente come *anima della prassi*.

Anima etica? utopica? culturale? fideistica? finalistica? volontaristica? ideale? mistica?... Non è possibile un agire umano «senz'anima», anche se, nell'ipotesi estrema, quest'anima fosse un'anima folle, peggiore della stessa assenza di anima. Proprio per questo, chiunque può rivendicare un'anima al proprio agire, e più universalmente all'agire politico-sociale, in contrapposizione

all'ideologia come anima, rendendola superflua precisamente come anima o svuotandola di uno specifico contenuto e valore. All'agire politico-sociale basterà così un'anima etica o utopica, o mistica, senza bisogno di un'anima ideologica.

Di qui la necessità di precisare l'ideologia come anima della prassi, e precisarla a livello metafisico, sul piano dell'essenza, nella

146

sua essenza di anima. Tale precisazione, già implicita in quanto è stato detto e ripetuto, si esplicita qualificando l'ideologia come *anima ontologico-dinamica della prassi*.

È questa la specificazione veramente essenziale dell'anima ideologica della prassi, l'unica che effettivamente conti. Ed ha valore ontologico-metafisico. analogamente al valore della nostra anima rispetto al corpo. Tutto il resto seguirà, nella misura di una sua razionale accettabilità, collocandosi sugli altri piani dell'essere (piano esistenziale, fenomenico, operativo empirico), ma subendo il *dominio dell'anima ontologico-dinamica*. come principio ontologizzante e come valore valorizzante.

L'ideologia come anima ontologico-dinamica della prassi, quindi, non si esaurisce in se stessa e tanto meno nella sterilità di una qualifica metafisica astratta, ma si traduce in anima etica, finalistica, mistica, ecc., assorbendo questa sua molteplice funzione animatrice nella consistenza ontologica propria e della prassi, e imprimendole il suo sigillo di valore valorizzante.

I5 - Preideologie, paraideologie, pseudoideologie. La specificazione dell'anima ideologica in anima ontologico-dinamica, oltre a caratterizzare l'ideologia come anima della prassi e a fondarne la molteplice funzione animatrice, segna la netta distinzione fra l'ideologia nel vero senso della parola e i suoi succedanei quali le preideologie, le paraideologie, e le pseudoideologie.

La ragione della differenza, nonostante le somiglianze superficiali che potrebbero anche trarre in inganno, consiste sostanzialmente in questo: *l'ideologia è anima a valore ontologico-dinamico; i suoi succedanei non lo sono, e non possono esserlo*, per il fatto che non escono dallo schema personalista.

Lo schema personalista non ammette un'anima ontologico-dinamica dell'agire; rimane fuori della dialettica dell'ideologia come anima ontologico-dinamica della prassi, poiché v'è contraddizione fra i due termini: o schema personalista dell'agire senza l'anima ontologico-dinamica; o quest'ultima, al di sopra e al di là dello schema personalista, perché lo trascende.

Senza tale trascendimento, e cioè fuori del quadro dell'ideologia come anima ontologico-dinamica della prassi, si ristagna nella palude dei succedanei: preideologie, paraideologie, pseudoideologie, utopismi escatologici, movimenti carismatici contestatori o profetici. Una ricca fenomenologia, riducibile al minimo comun

147

denominatore «pseudoideologico». anche se conviene riservare il termine di «pseudoideologia» al fatto politico più vistoso, che storicamente ha coinciso con le grandi dittature «a titolo personale» del nostro secolo, quali il nazismo e il fascismo.

La preideologia invece è di sapore più ideale. Come tutti gli ideali, stenta a tradursi in fatto concreto, quand'anche non venga stroncata in modo violento. È stato il caso della «nuova frontiera» di John Kennedy. Né ideologia né pseudoideologia, ma semplicemente preideologia, con una visione personale e un proprio programma politico finito tragicamente.

Quanto alla «paraideologia», essa assume un ruolo surrogatorio rispetto all'ideologia vera e propria. Il caso più tipico può essere quello del «cristianesimo sociale», corrispettivo politico-sociale della Dottrina sociale cristiana. Per la sua funzione surrogatoria esso ha disimpegnato i cattolici da una autentica ideologia cristiana, senza poter assolvere tuttavia in modo valido tale funzione, per la ragione che l'ideologia non è surrogabile. È una necessità storica che va soddisfatta come tale.

Il cristianesimo sociale è stato e continua ad essere un tipico fenomeno etico-personalista. che ha perso credibilità nella misura che si è accentuata l'esigenza ideologica vera e propria. Per il fatto che non viene capita, essa ha provocato lo sbocco del cristianesimo sociale in movimenti di indole carismatica, contestatori o profetici, fino ad ispirare degli utopismi escatologici con pretese evangeliche e teologiche. Tutto concorre a far tradurre il cristianesimo sociale in un sedicente «socialismo cristiano» o per lo meno «di cristiani», aumentando la confusione e il disorientamento nelle file cattoliche.

Il folto sottobosco delle pseudoideologie in genere non interessa direttamente il nostro studio. Interessa l'analisi storica. A noi interessa la chiarificazione ideologica, in funzione dell'ideologia cristiana. Ci limitiamo a ripetere che la fenomenologia pseudoideologica si esaurisce nello schema personalista, sia pure in modi diversi: a titolo etico, carismatico, utopico, mistico; e dal punto di vista ideale e funzionale, come servizio alla persona, o come sua strumentalizzazione. È il caso tipico delle dittature «a titolo personale». I dittatori «a titolo personale» hanno costruito il loro piedistallo sulla fragile base di pseudoideologie assai poco consistenti, ma tremendamente atte ad accaparrarsi le folle: «schema personalista in funzione strumentale».

Le pseudoideologie, chiamate semplicemente «ideologie» quasi

148

per antonomasia, hanno concorso ad aumentare la confusione e a squalificare il termine «ideologia». Se ne sono avvantaggiate le ideologie negative vere e proprie, ossia il marxismo e il laicismo, per la ragione che, non potendosi chiamare «ideologie» in senso univoco con le pseudoideologie suddette, si mimetizzano come ideologie, sfuggendo a qualsiasi analisi critica seria.

Per noi le pseudoideologie rimangono «pseudoideologie», ben distinte dall'ideologia. La discriminante, a livello metafisico essenziale che è sempre quello decisivo, vien posta dall'ideologia come *anima teologico-dinamica della prassi*: ciò che una pseudoideologia di qualsivoglia tipo non è né potrebbe essere, incapace com'è di tradursi in realtà storica ontologico-dinamica, a cominciare da se stessa come anima. In altre parole, incapace com'è di trascendere la persona umana nella realtà storica ontologico-dinamica, a cominciare (se necessario) dal trascendimento della persona del dittatore.

149

X

IL PROBLEMA DELL'IDEOLOGIA CRISTIANA

1- *Il tema*. Si potrebbe pensare che finora siamo rimasti fuori tema. L'ideologia cristiana è appena stata toccata attraverso piccoli accenni, in un contesto che, in apparenza, trattava di altra cosa.

Sarebbe tuttavia un giudizio erroneo. Quanto è stato detto finora si riferisce al tema dell'ideologia cristiana. Ed è talmente fondamentale, da non poterlo né accantonare, né sottintendere. Verrebbe a mancare la ragion d'essere della trattazione presente e di quel che segue.

Il problema dell'ideologia cristiana suppone due cose: che essa pure sia un'ideologia, pena lo spostarsi del problema su un terreno ambiguo, o il suo annullarsi; e che l'ideologia cristiana inveri la natura dell'ideologia stessa. O l'ideologia cristiana incarna l'autentica natura dell'ideologia, o non è ideologia.

Sono le ipotesi che giustificano l'intera nostra indagine, a cominciare dal suo stesso titolo: *L'ideologia cristiana*. Se l'ideologia cristiana non fosse una vera ideologia (prima ancora di essere l'ideologia vera), il parlarne come ideologia è un controsenso, a meno che se ne parli per dimostrare che non lo è, a fine di liberare i cattolici persino dal suo nome: *l'ideologia cristiana nec nominetur in vobis !. . .*

Ma il nostro intento è precisamente l'opposto. Siamo partiti dall'ipotesi che l'ideologia cristiana sia, o per lo meno debba diventare, una vera ideologia. Stando a quest'ipotesi, che per noi deve tradursi in tesi, quanto è stato detto finora non solo non è fuori tema, ma ne è parte essenziale. È aver precisato il senso di ideologia cristiana in *quanto ideologia*, e aver professato ciò che dev'essere per prima cosa: *ideologia, nel senso modernissimo di anima della prassi*. Per di più, *anima ontologico-dinamica* innanzitutto.

Se dunque L'ideologia cristiana dev'essere come le altre «anima della prassi», quanto s'è detto a proposito di questa vale anche per essa - e bisognava dirlo: anche se, ovviamente, si dovrà

aggiungere tante altre cose. L'ideologia cristiana è «anima della prassi» come le altre. E tuttavia, in senso radicalmente diverso dalle altre.

2- *Realtà identica e diversa.* Senso diverso, come contenuto innanzitutto: in quanto un'ideologia cristiana, se è veramente «cristiana», deve avere un contenuto diverso dalle ideologie ateo-materialiste non solo dal punto di vista religioso (il che è scontato), ma anche dal punto di vista propriamente *ideologico*.

E con la diversità del contenuto, anche diversità d'interramento dell'ideologia stessa. Una identica realtà può inverare la sua rispettiva natura in modi diversi, pur restando sempre quella tal realtà. Per esempio, qualsiasi uomo, pel fatto stesso di essere uomo, porta con sé la natura di uomo. Può tuttavia concretizzarla in modo diverso: come figlio di Dio, o come figlio di Satana. Non si tratta di una distinzione manichea, ma di una distinzione esemplare, che va tenuta presente per tanti altri casi. Ad esempio, per l'atto umano (buono o cattivo), per la religione (vera o falsa), ecc.

La natura dell'atto umano è identica nell'atto moralmente buono e moralmente cattivo. Ambedue sono atti volontari e liberi; se no, cesserebbero di essere atti umani. Così per la religione. Religione, quella cristiana, e religione quella maomettana. Religione, secondo alcuni, perfino l'antireligione, che può scimmiettare un'autentica religione in modo più o meno pedissequo e imitarne la natura più o meno marcatamente.

Eppure, in tutte queste alternanze, si tratta di cose assai diverse: o più precisamente identiche e diverse. Identiche come natura, e diverse come inveramento di essa. Qualcuno, per esprimere questa coincidenza di identità e diversità, dice che «la dialettica dei contrari è identica».

Lasciamo a parte certe formule e stiamo» al fatto. Il fatto si è che un'identica realtà può verificare un'identica natura con un contenuto e un modo di inveramento diversi: come capita per l'uomo «figlio della Luce» o «figlio delle Tenebre»; per l'atto umano, buono o cattivo; per la religione, vera o falsa; e, nel caso nostro, per *l'ideologia*.

Identica natura dell'ideologia, quale emerge e viene imposta dalla nuova realtà storica diventata prassi ideologica; ma che può esistenzializzarsi con un contenuto e in un modo radicalmente

diversi: tanto, se si è obbiettivi ed onesti, da poter superare facilmente lo scandalo di certe generalizzazioni verbali che non distinguono affatto tra la comune natura dell'ideologia e la radicale diversità dei contenuti e dei modi di essere.

Nel caso dell'ideologia cristiana, questa non soltanto riscatta se stessa nei confronti delle altre ideologie con la diversità del suo contenuto e modo di essere, ma, nell'ipotesi che intervenisse la sua traduzione in data di fatto, s'imporrebbe al rispetto anche

solo con la sua silenziosa e operante esistenza storica, sfatando qualsiasi pregiudizio in contrario.

È bensì vero che oggi l'aggettivo «diverso» e l'accentuazione delle diversità, in un clima di ecumenismo ad oltranza su tutti i fronti, sa di discriminazione e non è ben accetto. «Accentuare ciò che ci unisce, e tacere ciò che ci divide». Ottimo precetto di carità, che se è effettivamente possibile e giusto. e saggiamente opportuno, vige fra uomini e gruppi di uomini. Ma tra le ideologie vige l'altra legge, altrettanto evangelica, dell'est, est; non, non.

Noi pertanto, impegnati come siamo con le ideologie, continueremo a rispettare la fondamentale discriminazione tra vero e falso, buono e cattivo, positivo e negativo: proprio come condizione inderogabile di qualsivoglia autentico ecumenismo.

3- *Irriducibilità dell'ideologia.* Dobbiamo allora distinguere fra ideologie vere e false, buone e cattive, positive e negative, come continuiamo a distinguere fra l'atto di virtù e l'atto peccaminoso

, sulla base dell'identica natura dell'atto umano. E ciò, al di là di tutte le cortine fumogene che vorrebbero annebbiare e confondere, o per lo meno mimetizzare, l'una e l'altra cosa, stabilendo l'identità dei contrari all'insegna della confusione e della negazione del loro specifico essere.

Quanto siam venuti dicendo sull'ideologia, ha avuto lo scopo di individuarne la natura come elemento-base, che si riscontra tanto nell'ideologia positiva che negativa, se mai in modo più perfetto in quella positiva, venendo a rappresentare la prima parte di verità della stessa ideologia cristiana come autentica ideologia.

L'ideologia cristiana infatti è innanzitutto ciò che abbiamo assodato rispetto alla natura dell'ideologia stessa, come anima della prassi. È *anima ontologico-dinamica della prassi*, anche se rispetto alle altre ideologie dev'esserlo con un contenuto e con una modalità radicalmente diversi.

153

Quest'ultima affermazione la facciamo a ragion veduta, non soltanto per prevenire l'accomunamento dell'ideologia cristiana alle altre ideologie (peggio, alle pseudoideologie...), con la conseguente facile accusa dell'inserirsi di essa in una categoria essenzialmente cattiva; ma anche per richiamarci alla serietà di un'indagine, che deve attingere la profondità della cosa. È la superficialità che squalifica e compromette l'ideologia cristiana. Ed è ancora la superficialità che impedisce ai cristiani di capire e di combattere le ideologie anticristiane per quel che effettivamente sono.

Per evitare tale superficialità, la prima cosa da non fare è vivisezionare la realtà ideologica, compresa quella cristiana, in una contingente questione politico-sociale da una parte, e nella questione del vivere umano etico-religioso dall'altra, demandando la prima ai partiti, e la seconda alla pastorale. Sarebbe anche questa una via comoda per liquidare in partenza il problema

dell'ideologia cristiana e dell'ideologia in se stessa. Ma è nient'altro che un evadere dalla realtà e dalle responsabilità che ne seguono. Una realtà ideologica così vivisezionata cessa di esser realtà ideologica, per tradursi in una questione di politica contingente e ridursi al litigio politico dei partiti.

Com'è emerso dall'indagine fatta e dalle puntualizzazioni che l'hanno accompagnata, il problema ideologico coincide col problema dell'intera realtà storica, profana e religiosa ad un tempo, anche se quest'ultima s'inserisce nell'ideologia in funzione profana, sia subendola, sia in qualche modo determinandola. E tale realtà storica dev'essere colta nella sua nuova natura dinamica, che trascende la persona singola, e rimane dall'uomo in qualche misura controllabile, alla sola condizione di affrontarla con una saggia scelta ideologica e per mezzo di una prassi animata dalla giusta ideologia.

Il problema dell'ideologia cristiana assume anch'esso il significato e la dimensione della realtà storica totale. E pone l'ideologia cristiana di fronte alla necessità e alla responsabilità di inserirsi nell'attuale realtà storica col suo contenuto e con la sua modalità ideologica, che come s'è detto è radicalmente diversa da quella delle altre ideologie. Ciò diventa possibile se l'ideologia cristiana viene accettata nella sua realtà e irriducibilità di ideologia, con l'esclusione dell'incongrua vivisezione di essa in problema religioso da una parte e problema politico dall'altra. È il modo migliore per servir male l'una e l'altra cosa, come dimostra una certa ambiguità

154

pastorale e l'incolore e insapore svuotamento partitico dell'azione politico-sociale dei cattolici oggi, quando non assuma colori e sapori cristianamente spurii.

4- *Possibilità dell'ideologia cristiana.* È di un'autentica ideologia cristiana, pertanto, che abbiamo trattato fin dall'inizio, sia pure sotto il pro illo di semplice ideologia. Ora affrontiamo il problema nella sua specificità, ponendoci innanzitutto la questione della sua possibilità, poiché, per quanto appaia strano, di lì deve ancora partire il discorso sull'ideologia cristiana: non soltanto, come dicevano gli Scolastici, un discorso sull'*an sit* (se esista effettivamente), ma sull'*an esse possit*. È necessario cioè partire dalla questione ancora del tutto pregiudiziale della possibilità dell'ideologia cristiana, domandandoci se essa sia possibile.

Questo problema oggi di solito viene risolto negativamente. E pare diventato così importante, da tradursi quasi in una specie di tesi teologica, abitualmente espressa in questi termini: « Il Cristianesimo è una religione, non è un'ideologia ».

Una frase del genere una volta si chiamava «*entinema*», oggi si può chiamare uno *slogan*. Nella Logica di Aristotele, l'*entinema* era come uno slogan che dispensava dal sillogismo esplicito, poiché la conclusione era contenuta in modo fin troppo evidente nella sola premessa.

Nel caso del sopraccitato slogan, la conclusione sottintesa è questa: «dunque una ideologia cristiana non esiste né può esistere; non è neppure il caso di parlarne».

In tal modo il discorso sull'ideologia cristiana resta chiuso prima ancora di venire aperto. Con quale verità?... Con quale vantaggio?... Con quanta responsabilità o irresponsabilità?...

Non sono domande retoriche, prive di serietà e di senso. Esse impongono una revisione della questione, a meno di voler abdicare da parte cattolica ad una delle più gravi responsabilità e anche a una delle più positive opportunità dell'attuale epoca storica.

Fermiamoci qui alla pura questione della possibilità o meno dell'ideologia cristiana. Naturalmente la questione viene affrontata da parte nostra sulla base di quanto è stato acquisito nei capitoli precedenti, non in quanto possono esprimere punti di vista personali e soggettivi, ma in quanto offrono (crediamo) elementi a valore realistico e oggettivo, emergenti ed imposti dalla stessa realtà in esame. Se infatti si tratta di ideologia, essa deve apparire

155

sul banco degli accusati nella sua realtà vera, e non come un fantoccio imposto da una qualsiasi opinione pubblica o prefabbricato a piacimento, già condannato e condannabile *a priori*.

Ora, ecco la domanda che poniamo: perché mai il Cristianesimo, per il fatto di essere una religione e non un'ideologia
,escluderebbe una
ideologia cristiana?...

5- *Cristianesimo e ideologia cristiana*. Che il Cristianesimo sia una religione e non una ideologia, nessun dubbio. Non siamo noi a negare quest'asserzione altrettanto banale quanto evidente. Al contrario, si tratta di un principio che siamo i primi ad assumere e professare, poiché diventa la ragione e la giustificazione più perentoria di una autentica ideologia cristiana.

Precisamente perché il Cristianesimo è una religione e non una ideologia, esso postula una ideologia cristiana al di là dei propri confini religiosi, che eviti ogni confusione e assolva ad una funzione che il Cristianesimo come religione non può né assolvere né supplire in modo efficace e indenne.

È una postulazione questa, che implica già la necessità dell'ideologia cristiana. Ma noi dobbiamo stare qui alla sua possibilità, poiché è questa che può venir contestata in prima istanza, e d'altronde non tutto ciò che è necessario è possibile o in qualche modo lo diventa. Per un bimbo è necessario il calore, l'amore, e il vigore dei propri genitori. Ma ciò non sempre è possibile. Per dei bimbi, i genitori sono morti, o il divorzio ha distrutto definitivamente la loro famiglia. E sappiamo che cosa valgano e significhino in tal caso le supplenze e i surrogati.

Potrebbe esser così anche per l'ideologia cristiana. Può esser necessaria, ma potrebbe anche non essere possibile. In questo caso, il Cristianesimo non offrirebbe al mondo che delle supplenze e forse dei miserabili o nobili, ma sempre insufficienti, surrogati ideologici.

È dunque il caso di domandarsi perché mai l'ideologia cristiana non sarebbe possibile.

La domanda, per poter avere la giusta risposta, va centrata sul suo giusto obiettivo. E il suo giusto obiettivo non è il Cristianesimo inteso comunque, ma è il Cristianesimo visto come Assoluto religioso cristiano.

L'ideologia si centra nell'Assoluto. La possibilità o meno di una ideologia dipende dal suo Assoluto. Se questo comporta il

156

valore e la funzione di Assoluto ideologico e si mobilita in quanto tale, l'ideologia è possibile, e avremo quella data ideologia come anima della prassi. In caso diverso, quella tale ideologia non è possibile.

Appelliamoci dunque all'Assoluto della nostra ancora ipotetica ideologia cristiana, centrandolo nell'Assoluto cristiano: precisamente come l'ideologia marxista, perché marxista, si centra sul suo Assoluto e non altro. □

Ora, l'Assoluto cristiano è l'Assoluto divino vero, che coincide col Dio della Rivelazione, incarnatosi nel Verbo facendosi così viva e operante realtà storica. Questo però è l'Assoluto cristiano *religioso*, che non solo non va confuso con l'ideologia cristiana, ma che, come tale, non però neppure prestarsi per l'Assoluto ideologico di essa.

Vi abbiamo insistito a sufficienza: l'Assoluto religioso non coincide con l'Assoluto ideologico, né viceversa. L'Assoluto ideologico non coincide con l'Assoluto religioso nemmeno per l'ideologia cristiana. Se vi coincidesse, avremmo o un Cristianesimo ridotto a ideologia, o una ideologia cristiana ridotta a religione. Ma entrambe le ipotesi sono false, perché «il Cristianesimo è una religione, non è una ideologia»; e l'ideologia cristiana, se è possibile, dev'esserlo come, ideologia, e non come religione, perché appunto l'ideologia non è una religione. Se d'altra parte l'Assoluto religioso cristiano escludesse l'ideologia cristiana, ne seguirebbe un Cristianesimo ideologicamente disarmato. E l'attuale crisi ideologica cristiana, già pesantissima come crisi storica contingente, si tradurrebbe in una crisi costituzionale che lascerebbe il Cristianesimo in balia delle ideologie anticristiane e abbandonerebbe i cristiani alle peggiori avventure ideologiche.

6- *Assoluto ideologico cristiano*. Il problema dell'ideologia cristiana si richiama quindi all'Assoluto cristiano non come Assoluto religioso, bensì come Assoluto ideologico. Il quale, non coincidendo col primo, dev'esser precisato nella sua specificità di Assoluto ideologico.

Tale precisazione è fattibile in due tempi: primo, affermando l'Assoluto ideologico come *funzione ideologica*; secondo, cogliendolo nella sua *consistenza ontologica*. La funzione ideologica invero richiama il rispettivo organo. E l'organo di una tale funzione pone necessariamente la questione ontologica di se stesso. Sarà la

157

soluzione di questa a dirci in che cosa propriamente consista l'Assoluto ideologico cristiano. Ma ci arriveremo in un secondo tempo. Per risolvere il problema della possibilità dell'ideologia cristiana è sufficiente fermarci a considerare l'Assoluto ideologico cristiano nel suo ruolo di funzione ideologica.

Come è già stato discusso precedentemente, l'Assoluto religioso cristiano porta con sé due funzioni fondamentali. L'una si qualifica come funzione propriamente «religiosa»; e l'altra, che si pone in rapporto al mondo profano nella sua nuova realtà storica diventata dinamica, si qualifica come *funzione ideologica autonoma e laica*.

Si tratta dell'autonomia di essa dall'Assoluto religioso come tale, pur derivandone, poiché la fede ideologica col suo rispettivo Assoluto ideologico è «di origine religiosa e a valore religioso». Ma come funzione ideologica è una «figlia maggiorenne», ormai indipendente e col proprio campo d'azione: quello del mondo profano. Per questo la funzione ideologica è «autonoma e laica».

Il tutto va applicato all'Assoluto religioso cristiano, al quale, pure, come Assoluto, compete la duplice funzione: la funzione propriamente religiosa, e la funzione ideologica. Funzione religioso-cristiana da una parte, come funzione prima e preminente; e dall'altra, funzione ideologica cristiana, anch'essa autonoma e laica.

Al pari della funzione e fede ideologica delle altre ideologie e più che per esse, pure la fede ideologica cristiana sarà «di origine e a valore religioso». Ma sarà anch'essa autonoma, poiché né coincide né può confondersi con la funzione religioso-cristiana, che anzi, se ne differenzia nel modo più radicale, proprio perché è funzione ideologica autonoma e laica. «Laica» a qualsiasi titolo: per il campo d'azione, che è il mondo profano; per i suoi protagonisti, che sono i cristiani laici in quanto laici; per il suo fine, che non è più spirituale e celeste, bensì umano e terrestre.

L'unica sostanziale differenza sotto il profilo della funzione ideologica autonoma e laica, tra ideologia cristiana e ideologie anticristiane, è che la funzione ideologica ateo-materialista di quest'ultime, e con essa la rispettiva fede ideologica, è «di origine e a valore antireligioso e anticristiano», mentre la funzione ideologica cristiana con la rispettiva fede ideologica è «di origine e a valore religioso cristiano».

Se dunque la funzione ideologica cristiana «autonoma e laica»,

158

innestata all'Assoluto cristiano, appare pienamente legittima, bisogna dedurre che l'ideologia cristiana è possibile, in piena armonia con l'aforisma da cui siamo partiti: «il Cristianesimo è una religione, e non una ideologia». Tant'è vero che l'ideologia cristiana come funzione ideologica è tutt'altra cosa dal Cristianesimo, appunto perché questo è una «religione».

7- *La questione dell'organo.* Ora, la funzione richiama l'organo, tanto da non poter sussistere senza di esso. Nasce così

il problema dell'organo rispettivamente della funzione religioso-cristiana, e della funzione ideologica cristiana. Il primo è a tutti noto: *la Chiesa*, organo della funzione religioso-cristiana, e non altro.

Per quanto riguarda il secondo, e cioè l'organo della funzione ideologica cristiana, già si è detto che la precisa questione sarà affrontata più tardi, attenendoci all'andamento logico della nostra indagine. Già fin d'ora tuttavia è possibile trarre una conclusione in proposito, sufficiente per orientarci sempre più sul problema che abbiamo qui tra mano. Ed è che l'organo della funzione ideologica cristiana dovrà essere radicalmente diverso dall'organo della funzione religioso-cristiana, ossia dalla Chiesa, per la stessa radicale diversità delle due funzioni.

Ragione di più per concludere che Cristianesimo e ideologia cristiana son due cose diverse, superando ancora una volta la pseudogiustificazione dell'impossibilità dell'ideologia cristiana, incongruamente derivata dal fatto che il Cristianesimo non è una ideologia, ma una religione.

Abbiamo detto: «organo radicalmente diverso dalla Chiesa», quello della funzione ideologica cristiana. Dobbiamo aggiungere: e neppure surrogabile da essa. Dimodoché, a nessun titolo, neppure a titolo di supplenza, la Chiesa o la religione cristiana potrebbero esser l'organo della funzione ideologica cristiana.

«Il Cristianesimo è una religione, e non una ideologia». Dunque, se si vuole restare coerenti, né la Chiesa né la religione cristiana possono essere organo di una ideologia, nemmeno dell'ideologia cristiana, neppure a titolo di supplenza (e per coerenza, tanto meno potrebbero essere organo dell'azione politico-sociale come tale).

Se è così effettivamente, l'argomento si rovescia: lo slogan suddetto non conduce più all'impossibilità dell'ideologia cristiana. Conduce a quest'altra conclusione: la Chiesa e la religione

159

cristiana neppure a titolo di supplenza possono essere organo dell'ideologia cristiana. Rivalorizziamole dunque per quel che sono, senza contaminarle in nessun modo con l'ideologia o peggio con pseudoideologie e con la politica!...

D'altra parte oggi preme sulla Chiesa una tremenda responsabilità ideologica, per una duplice ragione: primo, per difendersene, o non contaminarsene come religione; secondo, per un motivo di carità pastorale. Chiesa e religione cristiana quindi postulano un organo ideologico diverso da sé, a cui innestare la funzione ideologica cristiana come ideologia e come prassi. Con l'organo, postulano l'ideologia cristiana come cosa radicalmente diversa da sé, facendo cadere in tal modo qualsiasi pregiudiziale da parte del Cristianesimo stesso, quanto all'impossibilità di essa.

Se pertanto una qualche impossibilità c'è e c'è stata per l'ideologia cristiana, essa non va dedotta dal Cristianesimo come religione, per il fatto che esso, sulla base della sua radicale diversità con l'ideologia, la postula senza opporre pregiudiziale di sorta. Andrà ricercata semmai sul terreno storico. Bastano delle ragioni storiche e non teologiche (anche quando si tratti di

ragioni storiche in campo teologico), per spiegare l'abortire dell'ideologia cristiana attraverso un secolo e mezzo di storia e la sua assenza nella fase più critica della nuova realtà storica. L'importante è aver presente che tale impossibilità è stata non già di ordine religioso e teologico, ma di ordine storico. Dovremo occuparcene, non tanto perché c'interessino le vicende passate, quanto piuttosto per sgombrare il terreno di fronte alle vicende presenti e future.

Per il momento, la conclusione a cui dobbiamo giungere è quella non già dell'impossibilità religiosa dell'ideologia cristiana, ma della sua *non impossibilità* e addirittura della sua postulazione da parte della ragione teologica e della Chiesa, prescindendo per ora dal problema della sua effettiva possibilità storica.

Impossibilità dell'ideologia cristiana o problema di essa storicamente e dottrinalmente irrisolto? La verità è senza dubbio nella seconda parte dell'interrogazione. Non c'è ragione per l'impossibilità dell'ideologia cristiana in se stessa. Il fatto si è che il suo problema non è stato forse mai debitamente affrontato ed è rimasto storicamente e dottrinalmente irrisolto.

8- *Supplenze e surrogati*. Alle conclusioni acquisite, si possono aggiungere due corollari. Il primo riguarda una presunta supplenza

160

dell'ideologia cristiana da parte della Chiesa. Il secondo riguarda la sua definizione.

Cominciamo dalla supplenza. Può venir surrogata l'ideologia cristiana? È surrogabile? Ammette una effettiva supplenza? La tentazione della supplenza può essere una tentazione tipica del cattolico, incline a veder nella Chiesa il buon Samaritano della civile società o il toccasana delle sue manchevolezze.

V'è di peggio: Si arriva a credere che la «parola di Dio», ad *omnia utilis*, contenga la soluzione di qualsiasi problema. Basta modificarne l'esegesi e la chiave ermeneutica, e lo stesso problema ideologico-politico-sociale è bell'e risolto. Si tratta della più incongrua e perniciosa «supplenza» ideologica, professata di preferenza dai negatori di ogni supplenza da parte della Chiesa. È la supplenza oggi avanzata con la teologia «politica».

Nell'attuale clima di antisupplenza e di sfiducia verso la Chiesa, un certo progressismo vede nella supplenza ecclesiale una specie di disdicevole trionfalismo clericale. Anche per questo, la questione della supplenza in fatto di ideologia cristiana diventa ancor più di attualità. È già visibile attraverso la filigrana del nostro discorso una nostra tesi negativa al riguardo. Non vorremmo quindi esser tacciati di antisupplenza nel modo di certe correnti progressiste. Al contrario: di fronte ad una cosa talmente necessaria quale appare oggi l'ideologia cristiana, benedetta la supplenza, se fosse mai possibile.

Ma purtroppo non è possibile. Non perché la supplenza sia cosa disdicevole per la Chiesa postconciliare, ma perché la supplenza, in tema di ideologia cristiana, non è possibile, e se tentata, può

volgersi in un fatto del tutto negativo, sia per la Chiesa che per la società civile.

«Supplenza» significa fare ciò che altri non fa, per qualsiasi ragione: impossibilità, incapacità, immaturità, insensibilità, mancanza di attrezzature, o anche irresponsabilità e infedeltà ai propri compiti.

Ora, in tema di ideologia, non solo non è il caso di parlare di supplenza da parte della Chiesa rispetto al mondo, ma è il caso semmai di parlare di supplenza da parte del mondo rispetto alla Chiesa. In fatto di ideologia, la Chiesa, o per essere più esatti i cattolici, a cominciare dai «progressisti», non hanno «supplito»: sono stati e continuano ad essere «suppliti». E ciò, non per una breve giornata, ma per un periodo storico - per di più «dina-

161

mico» -, di circa centocinquant'anni, anche se il momento più critico è senza dubbio l'attuale.

Il discorso di una «supplenza» ideologica da parte cattolica, quindi, oggi apparirebbe persino ridicolo. Per quanto riguarda l'ideologia non si supplisce al bisogno di un mondo che vive di ideologia da oltre un secolo. Al più si rischia di accodarvisi con le inutili supplenze, soprattutto se non si è neppure in grado di disintossicarlo ideologicamente.

Il problema dell'ideologia cristiana non si pone come un problema di supplenza né rispetto al mondo, che non soffre affatto di carenza ideologica all'infuori della specifica carenza di ideologia cristiana; né rispetto ai cristiani, nei quali purtroppo la lacuna c'è, ma non viene tolta se non ponendo l'ideologia cristiana come tale.

Fermiamoci all'ideologia cristiana in rapporto ai cristiani. Se questa manca - e manca per ora effettivamente -, la funzione di supplenza ideologica da parte dei cristiani, per sé e per gli altri, non potrà avvenire che per mezzo di «surrogati ideologici», di cui i cristiani oggi credono di poter ampiamente disporre; surrogato ideologico della Fede; del Vangelo; e della Chiesa stessa, diventata una Chiesa «umanistica».

Ma il surrogato, che è sempre una forma peggiore di possibile supplenza, come surrogato «ideologico» può diventare una illusione pericolosa per i cristiani e per il mondo: per il mondo, che si attenderebbe finalmente un'autentica ideologia cristiana, con una consistenza ideologica vera e propria; per i cristiani, che abbisognano anzitutto loro stessi dell'ideologia cristiana, per uscire dall'equivoco di illusorie supplenze e peggio di equivoci surrogati. Quanto alla Chiesa, il meno che si possa dire è che essa è vittima non già della presenza, ma dell'assenza dell'ideologia cristiana.

Quanto detto, non esclude che in passato vi siano state supplenze e surrogati benefici. Ve ne furono senz'altro. Bisogna prenderne atto e renderne merito a chi di ragione. Ma dal punto di vista ideologico le une e gli altri son rimasti illusori, dimostrando sperimentalmente che l'ideologia cristiana non è surrogabile e non ammette una effettiva supplenza. Tanto meno si potrebbe parlare di supplenze e surrogati oggi, sotto l'attuale

pressione delle ideologie e prassi ideologiche ateo-materialiste. Ciò che oggi è diventato necessario in campo cattolico, per sé e per gli, altri, è poter disporre ed offrire al mondo il prodotto genuino del-

162

l'ideologia cristiana, e non delle discutibili supplenze o degli equivoci surrogati.

9- *L'equivoco religioso-ideologico.* L'ideologia oggi non ammette più dei semplici surrogati. L'attuale epoca storica è un'epoca «ideologica». Volerla eludere in questa sua natura, è un'illusione, che può preparare le più amare delusioni.

È così anche per l'ideologia cristiana, fino alle conseguenze più deludenti o rovinose. O è ideologia cristiana che sfocia in una prassi ideologica cristiana, o i suoi surrogati sfoceranno nell'ideologia e prassi anticristiana, anche se si continua a mantenere l'etichetta cristiana e singoli interessati continuano ad essere dei bravi cristiani. Ma di fronte alla realtà ideologica, non sono gli individui che contano, bensì l'ideologia e la prassi, per cui continuiamo a prescindere da essi.

Tenendo conto di questa precisazione, e tornando allo sbocco del surrogato ideologico cristiano nell'ideologia e prassi ideologica anticristiana, pur ammettendo un'eventuale buona fede e prendendo atto dell'elasticità del fenomeno che ammette infinite graduatorie, l'esperienza storica può essere la riprova di tale sbocco, da Lamennais, al Le Sillon, a Murri, alle Acli, e alla folla più o meno anonima di persone anche cristianamente qualificate che son passate all'altra sponda o all'atto pratico si schierano con essa.

Il peggio si è che il gioco dei surrogati ideologici e dei suoi sbocchi potrebbe risolversi nella contaminazione dello stesso Assoluto religioso cristiano. Esso comprende ad un tempo l'Assoluto religioso in se stesso, nella sua funzione propriamente religioso-cristiana, e nel suo organo, la Chiesa, o se si vuole la religione cristiana, a cominciare dal Vangelo.

Diamoci conto del fatto che la pressione storica in direzione ideologica oggi è tale, da imporsi anche a coloro che non ne prendono coscienza, o vorrebbero smentirla con le parole e con le opere. Essa s'impone avendo come suo punto di applicazione precisamente l'Assoluto, poiché quello è il punto di applicazione di qualsiasi forza ideologica.

Il cristiano quindi sente tale pressione come un appello al suo Assoluto, che è Assoluto religioso. Tanto più che la Dottrina sociale cristiana oggi da molti è ritenuta inefficace e insufficiente. D'altra parte l'umanesimo «plenario» non risolve il problema ideolo-

163

logico cristiano, ma lo pone. E la teoria dei valori rimane astratta, quando non sia già diventata equivoca in se stessa. E il personalismo combinato con la pura prassi abbisogna anch'esso dell'Assoluto a cui agganziare la persona umana e la sua azione.

Ora, poiché quest'Assoluto per i cattolici non può essere che quello cristiano, ad esso si appellano, anche se come Assoluto rimane chiuso nel suo significato religioso. Si traduce semmai in Assoluto ideologico o più esattamente pseudoideologico, riferendosi ad un Cristo come «Uomo», secondo un tipo di «incarnazione umanistica», che è già di per se stessa una contaminazione umana e mondana dell'Assoluto religioso, in funzione pseudoideologica. D'altra parte non è facile distinguere nettamente tra le due funzioni dell'Assoluto cristiano, religiosa e ideologica, al di fuori e al di sopra di ogni equivoco e contaminazione. È assai più facile la confusione che la distinzione.

E tuttavia bisogna mobilitarlo, quest'Assoluto, come ideologia e come prassi, o almeno come surrogazione di esse. La necessità urge. La presenza operante di esso diventa sempre più impellente. L'assenza della sua mobilitazione vien giudicata la grande colpa di un Dio (complice la Chiesa, ovviamente), che è rimasto fuori del mondo, o che è sceso in terra solo per insegnare le vie del cielo; e di una Chiesa in collusione col potere, espressione di una religione che ha meritato la qualifica di «oppio del popolo».

Si mobilita quindi quest'Assoluto religioso cristiano, in linea di ideologia e di prassi, precisamente come Assoluto «religioso», senza neppur sospettare la doverosa e imprescindibile distinzione tra Assoluto cristiano «religioso», e Assoluto cristiano «ideologico».

Di qui la nuova esegesi biblica secolarizzante, un'ermeneutica ecclesiologia mondana, le varie teologie «nuove», e il malcelato compiacimento che finalmente la religione cristiana e con essa la Chiesa. a detta degli stessi ateo-materialisti, sta convertendosi da «oppio del popolo» in una autentica forza «rivoluzionaria».

10 - Contaminazione del Cristianesimo. È il pericolo a cui si è già accennato: il Cristianesimo oggi corre il pericolo di tradursi in una ideologia, o più esattamente in una pseudoideologia, come religione.

«Il Cristianesimo è una religione, non è un'ideologia»: e appunto per questo, finché non si ponga con chiarezza il problema e la soluzione dell'ideologia cristiana, esso rischia di tradursi in una

164

pseudoideologia «come religione». Basta che in qualsiasi modo si mobiliti come ideologia e prassi ideologica partendo non già dall'Assoluto ideologico, ma da se stesso come Assoluto religioso, comunque questo si esprima: come Vangelo, Chiesa, Fede, religione cristiana.

Rischia di tradursi, forse senza saperlo e senza volerlo, in una ideologia: ma quale ideologia?.. Qualsiasi ideologia, all'infuori dell'ideologia cristiana, per la ragione che questa ancora non esiste o non viene accettata, e d'altra parte non è surrogabile.

Aut, aut: o ideologia cristiana, o paradossalmente ideologia anticristiana, anche quando si mobilita ideologicamente l'Assoluto religioso cristiano. O ideologia cristiana, perché il

Cristianesimo resti una «religione»; o un Cristianesimo tradotto in pseudoideologia che sbocca fatalmente in ideologia anticristiana.

Nessuna mobilitazione ideologica anticristiana è più pericolosa di questa, perché corrompe il Cristianesimo nella sua stessa anima evangelica, religiosa ed ecclesiale. E ciò, dal di dentro, ad opera degli stessi cristiani, con la mediazione di una pseudocultura teologica per un verso, e di una pratica pseudopastorale dall'altra.

Unico risultato: una maggior confusione in campo cattolico, e una specie di aureola mistica conferita a ideologie e prassi ideologiche fino a ieri giudicate per quel che erano, antievangeliche, se pure non ateo-materialiste. Oggi, per la via suddetta, si aspirerebbe a renderle «cristiane», senza darsi conto del fatto che in tema di ideologie è più facile venir convertiti che convertire.

Il risultato immancabile è un nuovo tipo di «mondanizzazione» della Chiesa, forse il peggiore: la sua mondanizzazione «pseudoideologica», difficilmente bloccabile perché interpretata non già come un nuovo e pericoloso tipo di mondanizzazione, ma come espressione del nuovo e genuino senso del Vangelo.

È l'effetto della surrogazione dell'ideologia cristiana, attraverso la mobilitazione pseudoideologica dell'Assoluto religioso cristiano, qualunque essa sia. L'autentica ideologia cristiana preclude radicalmente il pericolo di tale mondanizzazione, perché la sua prima funzione è ribadire la distinzione netta, teorica e pratica, tra sacro e profano. Il surrogato della mobilitazione pseudoideologica dell'Assoluto religioso invece, provoca la confusione. Ancora una volta si deve quindi ripetere che l'ideologia cristiana come tale non è surrogabile, e che la sua surrogazione si risolve in un male peggiore per la Chiesa e per il mondo.

165

È superfluo insistere sul fatto che tale surrogazione non entra nei nostri schemi. *La fede «religiosa» cristiana* non può tradursi in *fede «ideologica» cristiana* senza corrompersi; né può diventare «anima della prassi», perché «il Cristianesimo non è una ideologia». Il proporla come anima della prassi politico-sociale, traducendola in ideologia, sarebbe un'eresia (adoperiamo questa parola «proibita» per accusare noi stessi, se lo facessimo). Rimane la differenza irriducibile, ribadita non mai abbastanza, tra fede religiosa cristiana e fede ideologica cristiana = e dunque tra Cristianesimo e ideologia -, nonostante il riferimento delle due fedi all'Assoluto cristiano.

Basta per il primo corollario, sgorgante dalla possibilità teologica dell'ideologia cristiana. Se è possibile l'ideologia cristiana, non ha più ragion d'essere il surrogato. Tanto più se si tratta di surrogati pericolosi ed equivoci.

11 - *Ideologia cristiana come anima e come fede.* Passiamo al secondo corollario, che come si è preannunciato riguarda la definizione dell'ideologia cristiana, precisamente come *funzione autonoma e laica* dell'Assoluto ideologico cristiano. Il fatto che questo ci rimanga sconosciuto per ora, non impedisce la definizione in questione.

Una ideologia cristiana possibile, appunto perché possibile, è già definibile, sempreché se ne abbiano i mezzi a disposizione, anche se non si potrà dirne l'ultima parola. Non importa. La verità si conquista per gradi. E darci conto delle conquiste già fatte è buon metodo per continuare la ricerca.

Ora, quali sono le conquiste già fatte in riferimento all'ideologia cristiana? La prima e più importante è senza dubbio la giustificazione della sua possibilità teologica, in virtù di quello stesso *slogan* che parrebbe escluderla e viene effettivamente utilizzato in tal senso. Invece la postula, con l'aggiunta del monito a non surrogarla, proprio per non corrompere e contaminare il Cristianesimo.

Tutto questo ci dice che l'ideologia cristiana è e dev'essere intesa come un'autentica ideologia. E se tale è veramente, ad essa si applicheranno le tre definizioni di ideologia che abbiamo dato, come del resto possono applicarsi alle ideologie laicista e marxista. Appliciamole dunque all'ideologia cristiana. La prima definizione di ideologia che abbiamo dato, ci dice

166

che essa è l'anima della prassi. L'ideologia cristiana sarà quindi anch'essa anima della prassi, sì da poterla definire in questi termini: *l'ideologia cristiana è l'anima ideologica cristiana della prassi.*

L'aggettivo «ideologica» è posto a ragion veduta. per prevenire ed escludere la contaminazione religiosa, fosse anche con un incontrollato gioco della fantasia. *Anima ideologica* dunque, e non anima «religiosa» della prassi: pena il cessare di essere l'ideologia cristiana. cedendo il posto a pseudoideologie equivocamente mistico-religiose.

E veniamo alla seconda definizione, che è quella di ideologia come, *fede ideologica*. L'ideologia come fede ideologica - diciamo - è una, *fede di origine e a valore religioso, che si proietta nel mondo profano per costruirla in funzione di se stessa.*

Tenendo conto dei necessari commenti, già fatti a suo tempo, e applicando ora all'ideologia cristiana, ne vien fuori quest'altra sua definizione: *l'ideologia cristiana come fede ideologica, è la fede ideologica di origine religiosa cristiana e a valore religioso cristiano, che si proietta nel mondo profano per costruirlo in funzione di se stessa.*

Alla luce dei capitoli precedenti, può delinearsi una prospettiva abbastanza interessante e stimolante, se si vuole anche sulla linea di una speranza e di una carità, richiamando in qualche modo la solidarietà delle tre virtù «teologali».

La loro solidarietà si ripete anche, analogicamente, per le corrispettive tre virtù «ideologiche», pur restando cose radicalmente diverse, com'è superfluo dichiarare. Nondimeno, l'analogia del loro essere e della loro funzione, rimane. Se, dando la

definizione dell'ideologia cristiana come fede ideologica, l'abbiamo richiamata, non è per un misticismo fuori posto e di cattivo gusto, bensì per rilevare che non è affatto necessario ricorrere *all'utopia* per accendere una speranza e alimentare una carità in riferimento al mondo profano. Basta l'ideologia, la fede ideologica. Nel nostro caso, la fede *ideologica cristiana*, la quale può accendere una speranza e alimentare una carità di ben altra tempra e levatura, che non l'utopia. Per di più, al di fuori di qualsiasi contaminazione od equivocazione religiosa.

12 - *Ideologia cristiana come coscienza collettiva*. Rimane la terza definizione: quella dell'ideologia cristiana come coscienza

167

collettiva. Non è fuori posto richiamare il significato piuttosto modesto di questa terza definizione. Ma essa pure ha il suo peso e valore. Riportiamo, e applichiamo. Abbiamo definito l'ideologia come autocoscienza della prassi ideologica, un po' superficialmente, come la *coscienza collettiva mobilitatrice della prassi in senso critico e costruttivo*.

Per una più genuina applicazione di essa all'ideologia cristiana, ci permettiamo due piccoli rilievi. Il primo sulla congiunzione «e» nell'espressione «in senso critico e costruttivo». Una volta tanto, questo «e» non è congiuntivo, ma disgiuntivo, o più esattamente distintivo. Non fonde la «critica» e la «costruzione» nella solita «critica costruttiva», diventata un'espressione di moda più che una coerente realtà.

Detta congiunzione pertanto, accentua due funzioni distinte e complementari: quella di un autocontrollo sempre in atto (= «mobilitatrice in senso critico»); e quella di una costruzione permanente (= mobilitatrice in senso costruttivo).

Il secondo rilievo riguarda l'autocoscienza ideologica della prassi in quanto implica una intera cultura e richiama la sintesi del sapere e dei valori. Cose di estrema importanza anche per l'ideologia cristiana.

Ciò premesso, ecco la definizione dell'ideologia cristiana come autocoscienza di una prassi ideologica cristiana: *l'ideologia cristiana è la coscienza collettiva ideologicamente mobilitatrice della prassi in senso critico e costruttivo cristiano*.

Mobilitazione ideologica della *prassi*. in senso *critico*. e cioè come autocontrollo di sé continuamente in atto; e *in senso costruttivo*, precisamente come costruzione permanente.

Cosa assai diversa dalla semplice funzione «critica» assegnata ai cristiani da una certa teologia politica (anche se fosse funzione «critico-costruttiva», e non «critico-demolitrice»), la quale non supera il giudizio moralistico-personalista ristagnante nella palude infida della pseudoideologia, quando non sfugga al sano realismo affidandosi a utopismi escatologici sempre discutibili.

Le tre definizioni date, per non ridursi a formule verbali, debbono ripensarsi attraverso la lente della rispettiva realtà, sì da farla vedere effettivamente. È un gioco impossibile agli occhi

materiali e ad un'esperienza puramente fenomenica. Ma è possibile all'intelligenza, attraverso la debita riflessione.

E la realtà attraverso cui dobbiamo vedere l'ideologia cristiana,

168

è la realtà dell'ideologia stessa, come realtà prima e fondamentale della stessa ideologia cristiana. Tale realtà viene espressa a sufficienza dalle tre definizioni stabilite nei primi capitoli, e ora applicate all'ideologia che c'interessa direttamente.

Senza dubbio, rimangono tre definizioni di una ideologia cristiana soltanto «possibile», poiché essa non esiste che allo stato potenziale. Ma può bastare per aprire seriamente il problema dell'ideologia cristiana, anziché chiuderlo.

169

XI

IDEOLOGIA CRISTIANA E RAPPORTO CHIESA-MONDO

1- Senso di Chiesa e di mondo. È da supporre già a priori che l'ideologia cristiana così com'è stata definita in modo inequivocabile, interessi il grosso problema del rapporto «Chiesa-Mondo». Dobbiamo pertanto affrontarlo, non già di per se stesso, ma in funzione dell'ideologia cristiana. Questa angolatura e questo limite vanno tenuti presenti.

L'ideologia cristiana può inserirsi e s'inserisce effettivamente nel rapporto «Chiesa-Mondo» a titolo di servizio. È quanto dire che essa deve collocarsi nel quadro dei servizi che la Chiesa rende, o può rendere, e deve rendere, al mondo.

La questione non è semplice, sia per la difficoltà del problema in se stesso, sia per l'incertezza dei suoi termini vaghi, sia per la molteplicità dei suoi risvolti. Fermiamoci ai termini. Che cos'è la Chiesa?... Che significa «mondo»? . . Che significato assume il loro rapporto?... E che valore avrà un servizio che s'inserisce in tale ingranaggio? . .

Son tutte domande che vorrebbero una risposta esauriente, mentre noi qui dobbiamo accontentarci di alcune puntualizzazioni, proprio e solo per uscire dal vago.

Diciamo dunque che la Chiesa è una realtà unica e identica a se stessa, ma insieme è talmente complessa, che importa sensi molteplici e aspetti diversi: Chiesa come popolo di Dio, e Chiesa come Gerarchia; Chiesa come istituzione, e Chiesa come Comunione; Chiesa come realtà divina, e Chiesa come realtà umana; Chiesa come Corpo Mistico, e Chiesa come Società; Chiesa come religione cristiana spontaneamente vissuta, e Chiesa come religione cristiana organizzata.. .

Queste espressioni «binarie» nella loro realtà oggettiva non sono né antitetiche, né polemiche, né vivisezionistiche. Esprimono soltanto con un certo metodo la complessità della Chiesa, accentuandone degli aspetti altrettanto veri quanto legittimi, nessuno dei quali però è isolabile né contrapponibile in senso dicotomico

171

polemico. Per cui, il senso della parola «Chiesa» può essere vario senza esser vago. Dipenderà dal contesto e dalle necessarie precisazioni, nel costante riferimento alla sua totale realtà ontologica divino-umana. L'unica cosa da evitarsi è ridurre polemicamente la Chiesa a un senso unico, o dare un valore ecclesiologico universale a un suo aspetto particolare. In ambo i casi è uscir fuori della sua realtà, ed entrare in una ambiguità insuperabile.

Qualcosa di simile può verificarsi anche per il «mondo», il quale però non è più una realtà unica e identica a se stessa per il fatto che là » la parola «mondo» prende sensi diversi e richiama realtà diverse.

Lasciamo a parte il mondo fisico e cosmico. Limitiamoci al mondo umano. Esso può intendersi in tre modi diversi, assumendo sensi e valori diversi.

Può significare innanzitutto il genere umano, la totalità degli uomini. Per salvare il mondo così inteso, il Verbo si è fatto Carne ed ha affrontato la morte di Croce, appunto *pro mundi vita*.

C'è un secondo senso di «mondo» biblico anch'esso, ed è il , mondo come regno di Satana, quel mondo per cui Gesù non prega: *non pro mundo rogo*. E del quale la Scrittura dice: *mundus totus in Maligno positus est*.

Finalmente, c'è un terzo senso di mondo: il mondo *delle realtà umano-terrene*, di per sé distinto dagli altri due, ma interferente con essi, e viceversa.

Di questo mondo delle realtà umano-terrene, infatti, son parte anche gli uomini. Ne fanno parte però, non tanto come un mondo di uomini santificati dalla Grazia o di peccatori chiamati alla conversione, ma piuttosto come un mondo di uomini membri di una data società civile, appartenenti a una data razza e cultura; di uomini produttori e consumatori, inseriti in un certo ingranaggio economico e in un dato sistema politico-sociale. Se vogliamo fare un passo avanti, un mondo di uomini oggi coinvolto in una certa prassi ideologica.

Questo mondo delle realtà umano-terrene, con tutto il bagaglio dei suoi elementi e valori, l'abbiamo chiamato e continueremo a chiamarlo «mondo profano».

Il mondo di uomini così come è stato presentato sopra, ossia come mondo di uomini facente parte del mondo delle realtà umano-terrene, non solo interferisce col mondo profano, ma ne è elemento costitutivo, fa corpo con esso, e ne segue le sorti come storia e come problema.

Se invece si tratta del mondo degli uomini nel primo senso biblico, che è quello tipicamente religioso, esso viene a coincidere col popolo di Dio o è chiamato a farne parte, ponendo

un preciso problema pastorale, o missionario, che interferisce o su cui interferisce il mondo profano, senza tuttavia venir confuso col problema del mondo profano né far confondere il problema religioso del popolo di Dio col problema profano del mondo degli uomini. Rimangono i due mondi, religioso e profano, con le inevitabili interferenze reciproche, attive e passive. Ma l'uno non può assorbire l'altro, né venirne assorbito.

Esiste però anche il secondo mondo in senso biblico, per il quale Satana continua a chiamarsi il «principe di questo mondo». Anche se si pensa di poterlo ignorare e sorridervi sopra, rimane tuttavia una realtà con cui bisogna fare i conti, e se son fatti male, i conti non tornano.

Anche questo secondo mondo biblico si pone in rapporto col mondo profano, pur senza farne parte di diritto, e tanto meno identificandosi con esso. Nessun manicheismo quindi, al riguardo. Non identifichiamo affatto il mondo profano col mondo di Satana. Siamo di nuovo soltanto nel tipico dominio delle interferenze. E il mondo del Maligno interferisce su un doppio fronte: quella del mondo religioso, e quello del mondo profano. Nessuna meraviglia se il primo ne sia a volte profondamente turbato, e il secondo possa esserne facile preda sotto vari aspetti, con la complicità o meno delle ideologie e delle prassi ideologiche.

2- *Rapporto di coesistenza.* Ora, la Chiesa si pone in rapporto col mondo profano quale è stato sopra delineato, con le sue interferenze, imposte, o volute o subite. E vi si pone, se non altro perché è fatta di uomini, e dunque deve coesistere con un mondo profano, fatto innanzitutto di uomini, e in gran parte degli stessi uomini.

Ne nasce il *rapporto «Chiesa-Mondo»*. con le sue molteplici interferenze attive e passive, che ad un tempo originano e complicano una quantità di problemi. Tra gli altri, anche il problema dell'ideologia in genere, e dell'ideologia cristiana in specie.

Bisogna dunque precisare anche, sempre in funzione dell'ideologia cristiana, il rapporto «Chiesa-Mondo».

La prima precisazione è già stata fatta. Per noi il rapporto si pone fra la *Chiesa* e il *mondo profano*, nel senso e con quel com-

173

plesso di interferenze accennate sopra. Ma tale precisazione non basta. Bisogna ancora tener conto della concretezza storica del rapporto, che può variare da epoca ad epoca, imponendosi forse in termini radicalmente diversi, e tuttavia egualmente legittimi. Né basta ancora. Il rapporto «Chiesa-Mondo» può intendersi in modo diverso proprio come rapporto: *rapporto di coesistenza. o rapporto di servizio.*

È una articolazione «binaria», che comporta però un lungo sviluppo di articolazioni ulteriori. Per esempio, il rapporto di coesistenza fra la Chiesa e il mondo profano che culmina ovviamente nel potere politico e nello Stato. può porsi come rapporto di coesistenza pacifica o persecutoria, di collaborazione o antagonismo ed opposizione; di una reciproca tolleranza

agnostica o di un reciproco riconoscimento, magari sancito da patti; di subordinazione della Chiesa allo Stato, o viceversa; di parità, magari in virtù della famigerata teoria della duplice «società perfetta».

Si potrebbe continuare. La schematizzazione storiografica non si esaurisce così facilmente, perché la storia, che è il regno della libertà e concretezza, ha più inventiva dei suoi teorici. E di questa sua inventiva si dovrebbe tenere più conto, non solo in omaggio al dato di fatto, ma non di rado per il rispetto della ragione storica, che può essere più legittima e plausibile di quanto si pensi.

Il rapporto di coesistenza tra Chiesa e mondo, specialmente a livello di potere politico, c'interessa solo indirettamente, perché non interessa direttamente il problema dell'ideologia cristiana. C'interessa egualmente tuttavia, per una ragione di metodo e di valutazione.

Di metodo, innanzitutto. Una certa insensibilità, una certa freddezza di fronte agli avvenimenti storici, fa parte del metodo storico, e più ampiamente del metodo scientifico. Un atteggiamento storico passionale e polemico, anche se desse effettivamente prova di una estrema lungimiranza e saggezza (il che è assai dubbio), non fa parte di un discorso del metodo. Del senno di poi, si diceva una volta, son piene le fosse. Tali fosse, per l'attuale rifiuto e vilipendio del passato a titolo di saggezza, paiono ingrandirsi smisuratamente.

Veniamo alla valutazione, la quale del resto è strettamente legata alla questione del metodo. La valutazione storica e assiologica, specialmente in tema di rapporto «Chiesa-Mondo», è estremamente complessa e delicata già in riferimento a tale rapporto

come coesistenza a livello politico, a cominciare dalla coesistenza pacifica o persecutoria. A parte la sottigliezza della questione e la facilità dell'equivoco, sarebbe veramente paradossale credere acriticamente alla favola del lupo e dell'agnello, come se attraverso i secoli il principale detentore del potere politico fosse non lo Stato, ma la Chiesa, uscendone un povero Stato calpestato da una tracotante Chiesa persecutrice. Nondimeno, anche questo potrebbe essere uno schema storiografico in qualche modo professato e seguito.

Ma, passando dal rapporto di coesistenza politica al rapporto di coesistenza *sociale* fra Chiesa e mondo, parrebbe, anche a giudizio di cattolici, che la Chiesa sia stata la responsabile dei peggiori mali dell'umanità. È la risultante di una analisi storica laicista e marxista, come se le ideologie, che se mai son fatte per costruire il futuro, potessero prendersi come criterio per giudicare il passato.

3- *Rapporto di servizio*. Lasciamo tuttavia le analisi storiche, e veniamo al rapporto sociale fra Chiesa e mondo, che interesserà da vicino l'ideologia cristiana.

Per prima cosa, bisogna prendere atto del fatto che questo rapporto non si pone più come un rapporto di coesistenza, ma come un *rapporto di servizio*. Il «politico» richiama innanzitutto un potere, mentre il «sociale» richiama un mondo di uomini. E di fronte al mondo degli uomini, compreso il mondo profano, la Chiesa

è stata e continua ad essere in un *rapporto di servizio*, che è affatto diverso dal rapporto di coesistenza politica.

Per seconda cosa, bisogna prendere atto che, mentre il rapporto di coesistenza politica interessa la Gerarchia, *il rapporto di servizio interessa la Chiesa totale*, senza possibilità di astrazioni o dicotomie. Siamo dunque di fronte al rapporto della Chiesa totale col mondo, il quale rapporto si pone in termini di *servizio*.

Anche qui, bisogna tener conto delle articolazioni di questo servizio, e delle sue modalità storiche, non meno ricche di quelle del rapporto di coesistenza politica. Ci limiteremo tuttavia alle articolazioni essenziali di tale servizio, e alle modalità storiche del pari essenziali, che interessano direttamente l'ideologia cristiana della quale ci occupiamo.

Cominciamo dall'articolazione del rapporto di servizio «Chiesa-Mondo». tenendo presenti i due termini del rapporto stesso, che

174 □ 175

sono la *Chiesa totale* e *il mondo profano*, inteso come un mondo fatto di uomini concreti e di concrete realtà umano-terrene, in concrete epoche o momenti storici, del tutto estranei a postume fantasie di critici estemporanei o di profeti.

Il servizio della Chiesa a questo mondo concreto può articolarsi come segue: servizio pastorale; servizio sociale; servizio etico-sociale; servizio di animazione cristiana; servizio di fondamento della società; servizio «rivoluzionario».

È una panoramica che verrà qui appena toccata da un breve commento, sempre per centrare e ambientare maggiormente l'ideologia cristiana.

Il servizio pastorale è tipico della Chiesa. Esso si rivolge al cittadino come cristiano. Ma appunto perché il cristiano è anche cittadino, e tutti i legittimi bisogni dei cittadini vanno soddisfatti, anche il servizio pastorale assume il senso e il valore di un preciso servizio a questo mondo fatto di uomini, non meno essenziale del pane, perché l'uomo non vive di solo pane, neppure come cittadino.

Non importa che tale servizio pastorale non venga colto. in questo suo valore. L'importante è che ce l'abbia. Lo ebbe in una società di tipo sacrale, e lo conserva anche in una società secolarizzata. Né infirma la sua interpretazione come un preciso servizio a questa nostra società, il fatto che sia esercito dalla Chiesa e che debba essere evangelicamente genuino e squisitamente spirituale. Che anzi ! Con la caduta di tante «supplenze» sul piano delle opere di misericordia corporale, e con l'attuale dilagare del materialismo pratico, un servizio pastorale squisitamente religioso e spirituale ritrova la sua maggiore giustificazione, e si presenta forse come l'unico mezzo a disposizione, per garantire alla società e al mondo un certo «supplemento di anima».

Quanto *al servizio sociale*, è ovvio che esso non va qui inteso nel senso tecnico e professionale di tale espressione oggi. Indica invece l'insieme dei servizi della Chiesa in campo sociale, che in passato furono particolarmente vistosi anche per ragione di sup-

pienezza. Inutile elencarli, né a scopo di richiamo storico, né tanto meno a scopo apologetico. Basta la precisazione del rapporto «Chiesa-Mondo», anche in riferimento a questo tipo di servizio, che cambia secondo le epoche storiche, ma non scompare mai dal rapporto suddetto, né come impegno, né come dato di fatto. L'importante è che oggi ricuperi ed accentui la sua anima intessuta di fede cristiana e di carità evangelica.

Basterebbe quest'anima, per ridare al servizio della Chiesa al mondo una sua dimensione universale, al di là delle supplenze o di una certa giustizia in antitesi con la carità. Basterebbe soprattutto per superare l'equivoco di un servizio sempre più politicizzato, e dunque sempre meno spirituale, meno «ecclesiale», meno autenticamente pastorale, meno efficace cristianamente.

4- L'insegnamento *sociale della Chiesa*. Viene ora il servizio *etico-sociale*. Questo ha assunto uno speciale rilievo nell'epoca moderna con l'Insegnamento sociale dei Papi e la Dottrina sociale cristiana. Ma è connaturale al Vangelo e alla Chiesa stessa, nonostante la novità della sua moderna espressione storica.

Come insegnamento, interessa in modo particolare la Chiesa gerarchica con la sua funzione di Magistero dottrinale e morale, il quale si estende anche al campo politico-sociale. Il servizio etico-sociale della Chiesa, infatti, come insegnamento va inteso nel senso della norma etica e dottrinale estesa ed applicata anche in tale campo. Ed è stato un insegnamento vivo e vigilante, ben diverso dalla passività del costume o dell'astrazione filosofica, sì da adeguarsi alle diverse epoche e momenti storici, sulla base di una coerente perennità e di una progrediente evoluzione. Ciò va detto specialmente per l'insegnamento sociale dei Papi e della Gerarchia negli ultimi cent'anni all'incirca: epoca in cui esso ha rivestito un particolare vigore sotto la spinta della questione sociale. I documenti più importanti al riguardo sono a tutti noti, dalla *Rerum Novarum*, alla *Gaudium et Spes*, alla *Octogesima Adveniens*.

L'insegnamento sociale della Chiesa va colto nella sua vera natura, che non riguarda solo il suo contenuto, ma anche il tipo di servizio. È un servizio che trascende il fatto storico politico-sociale, perché è opera di un Magistero che si pone al di sopra della mischia e rimane caratterizzato dalla sua specifica trascendenza religiosa. Ciò importa dei limiti di competenza, ristretta al settore della fede e della morale, e alle rispettive applicazioni etico-dottrinali alla concretezza storica. Ma anche ne allarga la funzione, nel senso che il Magistero sociale della Chiesa può rivolgersi a tutti gli uomini di buona volontà ovunque si trovino, al di sopra delle stesse ideologie.

È per questo che tale Magistero non può ridursi a un episodio storico, anche se di particolare rilievo. Esso fa parte della indefettibile missione della Chiesa, rappresenta un servizio perenne

della Chiesa al mondo, comunque venga esercitato o assolto. In un prossimo passato è apparso più dottrinale. Oggi tende ad accen-

tuare l'aspetto pastorale. Domani potrebbe assumere un altro carattere e avere altri sbocchi, sempre in coerenza con la sua vera natura e funzione.

In un mondo ancora prevalentemente statico, l'insegnamento sociale della Chiesa fu accolto dai cattolici quasi come l'ultima parola in fatto di dottrina e di azione politico-sociale. Basta pensare al valore e alla risonanza della *Rerum Novarum*.

In un mondo diventato dinamico invece, si tende a un deprezzamento dell'insegnamento sociale della Chiesa e della Dottrina sociale cristiana, anche da parte dei cattolici, e non solo perché un certo documento può risultare storicamente superato. È questa d'altronde la ragione del succedersi dei documenti stessi, con una loro evoluzione dottrinale anche notevole.

Ma un'altra ragione del deprezzamento suddetto, può essere pure l'inadeguatezza dell'insegnamento sociale della Chiesa di fronte ai bisogni dottrinali e pratici dell'attuale momento storico, che s'impone con la sua natura dinamica e con la conseguente esigenza ideologica. Tale inadeguatezza, già scontata anche in passato, per questi motivi si rende sempre più palese.

Sotto un certo punto di vista, l'atteggiamento negativo, anche se espresso talora in modo abnorme e con giudizi errati, mentre da una parte pone la necessità di elementi nuovi, dall'altra potrebbe preludere ad un processo di rivalorizzazione della Dottrina sociale cristiana per quel che è e deve valere, sebbene per la fretta o la superficialità, in un primo momento possa prevalere una poco intelligente svalutazione.

L'insegnamento sociale della Chiesa va giudicato per quel che è e dev'essere effettivamente, chiedendogli ciò che può dare e non altro. Si capirebbe meglio allora questo servizio della Chiesa al mondo nella sua trascendente natura di servizio etico-religioso all'uomo e alla società. Apprezzato maggiormente in questo senso, tornerebbe ad essere anche più efficace, senza distorcerlo in sensi ideologici o pseudoideologici che non ha e non deve avere.

5- *L'animazione cristiana.* Mentre il servizio etico-sociale della Chiesa al mondo si presenta come un tipico servizio della Gerarchia, *il servizio di animazione cristiana del mondo* è invece tipico del popolo di Dio, e popolo di Dio in quanto fatto prevalentemente di laici.

È un servizio, questo, vecchio quanto la Chiesa, perché ha la sua radice nell'evangelico «Voi siete la luce del mondo, il sale della terra». Ed aveva già assunto una sua inconfondibile fisionomia laico-cristiana con la Lettera a Diogneto, che già nei primi secoli presentava i cristiani come *anima del mondo*.

Un'animazione cristiana del mondo risulta un servizio incomparabile della Chiesa alla società, non soltanto negativamente come superamento del paganesimo come potrebbe apparire da un confronto tra una società pagana e una società cristiana, ma anche positivamente, tenendo conto di ciò che rappresentano i valori religiosi e cristiani per il mondo umano, sia pure inteso nel suo senso profano.

È un servizio che storicamente si è concretizzato in un sistema di civiltà, culture e strutture, realizzando l'evangelico «sale

della terra» e «luce del mondo» anche sotto questo profilo, il quale tuttavia non è il più importante. Evangelicamente, il primato spetta sempre allo spirituale, al religioso, al soprannaturale.

Ma fermiamoci un istante sopra il servizio di animazione suddetto, non tanto per far dei bilanci passati o presenti, quanto piuttosto per vederne le modalità, la validità e le eventuali prospettive.

La cristiana animazione del mondo è talmente connessa con la civiltà, la cultura, l'evoluzione sociale, che perfino il grande movimento missionario sviluppatosi nell'Ottocento e primo Novecento

, specialmente in riferimento a quello che oggi si chiama «Terzo Mondo», è stato concepito come un «portare la civiltà» ed è stato caratterizzato in tal senso, anche se grazie a Dio non fu né il senso unico né il principale di esso.

Non prendiamo quindi la frase troppo alla lettera e tanto meno in un esclusivo senso mondano. Faremmo torto all'autentica ed eroica dedizione evangelica di una legione di apostoli. Loro stessi concepivano la civiltà come una benefica conseguenza dell'evangelizzazione, come l'immancabile effetto di una cristiana animazione del mondo. Era per loro questione di fede, e se si vuole anche di un certo romanticismo religioso non ancora contaminato dal discutibile realismo mondano e tendenzialmente materialista di oggi. Sta di fatto che, per un notevole periodo storico, l'animazione di quel mondo è stata almeno in parte l'animazione cristiana, e continua ad esserlo in misura notevole soprattutto nei suoi aspetti più positivi.

Oggi si può forse sorridere sulla illusione o presunzione romantica contenuta nella frase «animazione cristiana del mondo», tanto

178 I 179

più se assumesse ancora il senso sacrale di «consecratio mundi». Taluni potrebbero anche adirarsene. Ma i fatti sono fatti, e la saggezza e la validità della realtà storica è non di rado un tantino superiore a quella dei suoi critici.

Il mondo tuttavia è cambiato. È diventato adulto. Da mondo sacrale che era, anche sotto il suo profilo profano, è diventato secolarizzato, autonomo e laico, peggio: laicista. Rifiuta la «consecratio mundi» e l'animazione cristiana perché più non ne abbisogna o crede di non averne bisogno, o semplicemente perché non vuole né l'una né l'altra. È questo l'atteggiamento di gran parte del mondo di oggi, e per contagio anche di certi ambienti cristiani. Ma la Chiesa, «esperta in umanità», è di opinione contraria. La *Gaudium et Spes*, che a buon diritto si può chiamare la Costituzione dell'animazione cristiana del mondo profano, lo documenta.

La Chiesa ha ragione. L'animazione religiosa, e per noi la specifica animazione cristiana del mondo profano, è un bisogno fisiologico di esso. E lo è ancor più oggi, proprio perché il mondo è diventato autonomo e laico.

Prima, quando il mondo profano era ancora un mondo sacrale, poteva forse bastare una specie di animazione religiosa e

cristiana ridotta quasi a un apparato esteriore, assumendo la fisionomia di una «consecratio mundi» che si esprimeva precisamente nella struttura e nel fatto sacrale. Ora invece è questione di *anima*, che è assai più.

6- *Animazione religiosa cristiana*. Questo nuovo mondo profano autonomo e laico, viene accusato di essere un «mondo senza anima». Per la verità non si tratta di un'accusa, ma piuttosto di una diagnosi. Una diagnosi non già di buona salute, ma un referto patologico, in misura tale da diventare allarmante e assumere proporzioni preoccupanti.

Ed è una diagnosi che non ammette equivoci: un «mondo senz'anima», da intendersi senz'anima religiosa, poiché, se ci riferiamo ad un'anima antireligiosa, mai come oggi il mondo ne ha avuta tanta. Ma si tratta di una negazione che accentua la privazione, poiché l'anima antireligiosa precisandosi in un'anima ateo-materialista, si risolve nella negazione più radicale dell'autentica anima. Torna il discorso dell'ideologia come anima della prassi, la quale prassi, per stare al dato di fatto, è quella del mondo profano diventato dinamico: diventato «prassi» esso stesso, in coincidenza con la nuova realtà storica. Ed è una prassi, appunto, animata da

ideologie ateo-materialiste. Ora, tale animazione ateo-materialista non solo è assenza di anima religiosa cristiana, ma ne è, come dicevamo, la negazione e l'esclusione più radicale.

Per questo mondo profano ad animazione ateo-materialista, pertanto, l'evangelica «luce del mondo» si è eclissata. Il «sale della terra» è stato accantonato e sostituito dal peggio. Alla fisiologia è succeduta la patologia.

Se c'è bisogno di una giustificazione della cristiana animazione del mondo, può essere un tale stato patologico. Ed è una prova che vale proprio per questo mondo profano, diventato laico ed autonomo. Una prova che nasce da un evidente bisogno di risanamento; bisogno di ordine oggettivo, anche se rimane al di fuori della coscienza soggettiva del paziente.

L'animazione cristiana del mondo, questo servizio che la Chiesa rende alla società attraverso un popolo di Dio fatto di laici, rimane dunque di attualità; risulta una necessità grave e urgente. L'importante è non equivocarla. Pur tenendo conto delle modalità diverse del suo esercizio nel tempo, la sua sostanza rimane identica ed è quella dell'evangelico «sal terrae», «lux mundi». Una sostanza cioè di ordine spirituale e religioso, addirittura soprannaturale, fatta di Grazia. Da non confondersi quindi con una animazione cristiana di ordine semplicemente etico-sociale, e neppure ideologico-cristiano. In altre parole: l'animazione religiosa cristiana del mondo *si differenzia dalla stessa ideologia cristiana*.

È ciò che vogliamo qui accentuare, non concludendo stavolta a beneficio dell'ideologia cristiana, ma concludendo a favore di una animazione cristiana del mondo di natura *religiosa*, e dunque ben distinta da una animazione cristiana «ideologica».

Le ideologie ateo-materialiste sono ad un tempo animazione «ideologica», e «antireligiosa», del mondo. L'ideologia cristiana è solo animazione «ideologica» di esso. *L'animazione religiosa*

spetta ad una animazione cristiana religiosa, ben distinta dall'animazione ideologica. Sono due servizi diversi che la Chiesa e i cristiani debbono rendere al mondo: non disgiungibili fra loro, ma neppure identificabili, o confondibili, né sostituibili.

L'ideologia cristiana, come animazione ideologica della prassi e dunque del mondo, va preceduta e accompagnata dalla sua animazione cristiano-religiosa. «Voi siete la luce del mondo; voi siete il sale della terra». Se questo sale diventa scipito e questa luce si eclissa, non è più possibile una animazione cristiana del mondo

180 181

neppure come animazione «ideologica». Questo fatto può forse spiegare la strategia anticristiana delle ideologie ateomaterialiste. Stroncata la religione, resta eliminata la stessa possibilità dell'ideologia cristiana.

Servizio della Chiesa al mondo come animazione religiosa (ed etico-religiosa); e servizio della Chiesa al mondo come animazione «ideologica» cristiana. Due servizi, ripetiamo, inseparabili e diversi, egualmente necessari e urgenti. Non si possono né confondere né sostituire. La prima a soffrirne sarebbe l'animazione religiosa cristiana e la Chiesa stessa.

7- *Pseudoservizio «rivoluzionario»*. Dovremmo ora passare al servizio «ideologico» della Chiesa al mondo, il quale s'inserisce nel *servizio di fondamento* all'attuale società diventata dinamica. Seguiremmo così pienamente l'ordine dei servizi che abbiamo tracciato all'inizio. Ma conviene premettere una parola sull'ultimo servizio ipotizzato, che è quello del «servizio rivoluzionario» della Chiesa al mondo.

Sarebbe un servizio di nuovo tipo, che non ha precedenti nella «tradizione». Esso viene patrocinato in modo diverso dalle varie teologie politiche e da diversi profetismi dottrinari; e addirittura reclamato da avanguardie politico-sociali sedicenti cristiane.

La rivoluzione vien concepita come un cambiamento radicale e rapido delle strutture, possibilmente al di fuori della violenza cruenta, per alcuni in una idillica atmosfera di socialismo utopistico e romantico, degno dei più ingenui sogni millenaristici. È una tendenza di fondo che vorrebbe attualmente caratterizzare la teoria e la prassi politico-sociale in campo cattolico, magari ricorrendo all'etichetta di un «socialismo cristiano».

Per quanto la parola «rivoluzione» possa assumere i significati più disparati, tanto da adattarsi anche a un contesto evangelico (si è parlato storicamente di rivoluzione cristiana), la realtà della rivoluzione politico-sociale non c'entra né tanto né poco col servizio evangelico alla società e al mondo, quale deve rendersi dalla Chiesa come Gerarchia o come popolo di Dio.

La rivoluzione politico-sociale, con la violenza o senza violenza, rimane estranea al contesto dei servizi che la Chiesa rende al mondo. Se ne parliamo, è appunto per escluderla.

La rivoluzione politico-sociale dunque non è un servizio che la Chiesa possa offrire al mondo né come Gerarchia né come popolo

di Dio; e nemmeno può affermarla o proporla nel suo insegnamento sociale. La Dottrina sociale cristiana alla rivoluzione contrappone l'evoluzione. La casistica morale a proposito della rivoluzione si riduce ad un esercizio accademico del tutto anacronistico: un residuo di una cultura «statica», come la rivoluzione appare un relitto del mondo statico in piena contraddizione con l'attuale mondo dinamico; un relitto raccattato da chi non è in grado di affrontarne la trasformazione attraverso lo strumento dell'ideologia e della prassi ideologica.

Ma prescindiamo da ogni considerazione in merito, e veniamo alla ragione essenziale del rifiuto della rivoluzione da parte della Chiesa e della sana ragione. La ragione si è che l'intero servizio della Chiesa al mondo è ordinato alla costruzione della società civile, e non già alla sua demolizione, nemmeno come via alla ricostruzione, magari avallata dalla facile metafora del rinnovo edilizio. Si può benissimo rinnovare un edificio abbattendolo; di solito è la via più saggia sotto ogni rispetto. Ma la società non si rinnova demolendola con la rivoluzione.

Le metafore non sono né argomenti di ragione, né la ragione della prassi. Ciò che conta è la natura vera delle cose. Ora, la rivoluzione è demolizione, è distruzione, come le guerre, a meno che si sia così illusi da ipotizzare guerre non violente e non distruttive, a prescindere dall'assurdità della guerra in se stessa.

È ciò che pare ipotizzino i teorizzatori della rivoluzione non violenta. Ed è per lo meno strano che proprio i pacifisti ad oltranza, siano poi i più convinti assertori e promotori della rivoluzione. È il caso di pensare all'ingenuità o alla mala fede, o più semplicemente a un pauroso disorientamento anche fra cattolici, nell'attuale clima del più contraddittorio irrazionalismo.

Siffatto disorientamento, per quanto almeno riguarda la rivoluzione, non può neppure venir ipotizzato per la Chiesa come tale. Il regime rivoluzionario, sia come atto che come fatto istituzionalizzato, rimane estraneo al quadro dei servizi della Chiesa al mondo, così come la rivoluzione rimane estranea ad una autentica ideologia cristiana: contrariamente alle ideologie ateomaterialiste, che della rivoluzione possono fare un loro elemento intrinseco e costitutivo, o per lo meno uno strumento utilizzabile con disinvolta spregiudicatezza.

Possono bastare questi rilievi per assumere un atteggiamento più critico di fronte alla rivoluzione. Il criterio di giudizio su di

182

183

85

essa non va richiesto ad una elastica e a volte compiacente casistica del lecito e dell'illecito. Ma va richiesto, in primissima e ultima istanza, alla propria ideologia, che per i cristiani è da supporre sia l'autentica ideologia cristiana. E se l'ideologia cristiana rifiuta per la sua intrinseca dialettica la rivoluzione, è bene darsi conto che il cristiano che la fa, deve rassegnarsi a farla «per gli altri».

8- *Servizio di fondamento*. Siamo così giunti a quello che abbiamo chiamato «servizio di fondamento» della Chiesa rispetto al mondo profano, e con esso alla società. Esso consiste nel fatto che la, *religione deve fare da fondamento alla società* umana, non perché questa non possa reggersi da sola, ma perché, diventata maggiorenne, «da sola» si regge sul fondamento della religione, o dell'antireligione. La scelta rimane scelta autonoma di maggiorenne, ma non può uscire dai due termini antitetici, perché una terza via e con essa un terzo fondamento, non esiste. La terza via e il terzo fondamento ricadono nella solita illusione personalista o umanistica.

Come appare dallo stesso enunciato, la questione si presenta come estremamente delicata e complessa. Impossibile esaurirla, tanto meno nel contesto di questo capitolo. Ci accontenteremo quindi di impostare il problema, affrontandolo poi, nei limiti e per i bisogni della nostra indagine, al capitolo seguente.

Affermare, nella seconda metà del ventesimo secolo, che la società debba fondarsi sulla religione, è forse un qualcosa che sorprende. Ma affermare che essa debba fondarsi sul materialismo ateo e dunque sull'antireligione, sorprende ancor più.

Vediamo pertanto di venire a capo del problema, almeno come impostazione, nel modo più semplice possibile.

Ripartiamo dal rapporto «Chiesa-Mondo», che per la specifica questione si risolve nel rapporto «religione-mondo». E riduciamo il rapporto stesso a queste due sole prospettive: rapporto «religione-mondo» nel senso della *coesistenza*; e rapporto «religione-mondo» nel senso del *fondamento*. Accantoniamo ora il rapporto di coesistenza, per fissarci sul *rapporto di fondamento*, che ovviamente sarà un rapporto di servizio. E poiché in questo rapporto di fondamento l'elemento fondante è la religione, e l'elemento fondato è il mondo, per valutare meglio l'elemento fondante precisiamo l'elemento fondato in società civile e politica.

Rapporto di fondamento fra religione e società civile e politica, dunque. Questo è il rapporto che c'interessa in questo momento: rapporto nel senso del fondamento, e non della semplice coesistenza; e neppure nel senso «pastorale» della *Gaudium et Spes*. Altro infatti è un servizio H pastorale » al mondo, altro è *il servizio di fondamento* alla società civile e politica, anche se tra i due servizi non si esclude una correlazione.

Per esser più veloci e non procedere astrattamente, diamo ora uno sguardo alla storia, riutilizzando la sua divisione in *epoca storica statica ed epoca storica dinamica*. Già ne conosciamo il significato e il punto divisorio, che rimane la rivoluzione industriale. Questa non va intesa né come un punto divisorio matematico né come una data cronologica, bensì come causa determinante di una nuova realtà storica, operante con ritmi e intensità diversa, ma inesorabilmente, nelle varie parti del mondo. La fenomenologia che ne segue, estremamente varia, è però in una direzione unica, con la costanza e la fatalità di una legge. Il suo sbocco è quello della prassi ideologica, tipico della realtà storica diventata dinamica.

Detto questo, se cominciamo col guardare all'intera storia del genere umano nell'epoca statica preindustriale, constatiamo un

fatto storico unico, pur nell'estrema varietà della sua fenomenologia; costante, senza che ammetta eccezioni. Esso può riassumersi in questa breve frase: la società umana, dalla più semplice e rudimentale alla più evoluta e complessa, ha sempre accettato *il fondamento religioso* ed ha vissuto di esso, mutuandovi la ragione della propria consistenza, stabilità, funzionalità, normazione etico-giuridica.

L'eccezione a questa legge non era neppure pensabile. Nell'epoca storica statica, la religione, sempre e dovunque, ha assunto ed assolto la funzione di fondamento della società civile, senza eccezione di sorta. Le stesse persecuzioni religiose, come fu il caso delle persecuzioni contro la religione cristiana, erano in definitiva giustificate dalla tutela del proprio fondamento «religioso». Ed è appunto per questo che la vecchia società statica appare come una società « sacrale ».

Più che cercare l'eccezione a questo fenomeno storico, si tratta piuttosto di giudicarne la natura. Tale giudizio rimane scontato: il fondamento che la religione ha offerto alla società nell'epoca preindustriale, è stato *un fondamento di natura religioso-sacrale*. La

religione fondava la società «sacralizzandola», e cioè penetrandola con una animazione religiosa diretta e rivestendola come di un sacro paludamento nelle sue espressioni strutturali e vitali.

9- La *soluzione religioso-sacrale*. È stata la tipica soluzione «positiva» del rapporto «religione-società» nell'epoca storica statica

, indettata dalla ragione e dalla necessità di fondare la società sull'Assoluto, che allora era l'Assoluto «religioso». Soluzione pienamente accettabile e funzionale per l'epoca; soluzione comune a tutte le religioni e a tutte le società politiche e civili del mondo, tanto da assumere il valore di una legge storica necessitante.

La stessa religione cristiana, e con essa la Chiesa, non vi fece né poteva farvi eccezione. Scomparse le religioni pagane, aveva essa il dovere di offrire alla società *il fondamento religioso* di cui abbisognava. Ed era *un fondamento «religioso-sacrale»*: l'unico possibile nell'epoca preindustriale statica, poiché in tale epoca un fondamento ateo-materialista della società non era nemmeno pensabile, benché già vi fossero gl'inconsci fautori di esso. Alludiamo a un movimento laicista già presente nel mondo cristiano fin dal Medioevo, il cui obiettivo era precisamente *fondare la società sull'uomo* (e non soltanto conferirvi uno stile più «umanistico»). Quando *lo scambio del fondamento* risultò effettivamente possibile, - il che avvenne con la rivoluzione industriale -, il nuovo fondamento finì per rivelarsi ateo-materialista.

Tornando alla Chiesa, bisogna dire che essa, e con essa la religione cristiana, fece da fondamento alla società politica e civile «sacralizzandola». Questa almeno è la qualifica sociologica - un po' superficiale, e nel gergo di taluni alquanto tendenziosa

- del fenomeno. Ma al di là del fenomeno, si è trattato di un fondamento e di una animazione etico-religiosa. La religione cristiana ha fatto da fondamento alla società civile animandola eticamente e religiosamente. .

Il fondamento religioso della società rappresentò anche una specifica soluzione storica del rapporto «Chiesa-Mondo». Essa si può chiamare *soluzione religioso-sacrale*. E si contrappone alla *soluzione ideologica* del rapporto «Chiesa-Mondo», sempre sotto il profilo del fondamento della società.

Soluzione rischiosa quella del fondamento religioso-sacrale della società (ma non è stata meno rischiosa la soluzione ideologica, e se si vuole la pseudosoluzione umanistica). Soluzione, però,

186

doverosa e necessaria. La società non può reggersi senza il fondamento dell'Assoluto. E la Chiesa glielo diede, in virtù di una legge storica necessitante, attraverso la soluzione religioso-sacrale del rapporto «Chiesa-Mondo» come unica soluzione possibile nell'epoca statica preindustriale.

Per quanto suoni male alle orecchie dei cristiani d'oggi, in se stessa, oltre ad essere necessaria e l'unica possibile, fu anche una soluzione teologicamente ineccepibile, poiché la «consecratio mundi» era connaturale alla religione cristiana (come del resto alle altre religioni), e nulla impediva che lo fosse pure per una sana e saggia società civile. Storicamente rappresentò il soddisfacimento di un grave dovere pastorale, che si risolveva in un sostanziale servizio reso alla società e al mondo.

Di fatto portò con sé dei pericoli ed abusi, a cominciare da quello di distrarre la Chiesa dalla sua funzione principalissima che è quella spirituale. Tali pericoli ed abusi tuttavia non vanno addebitati alla soluzione religioso-sacrale in se stessa. Una certa aspra critica all'epoca ecclesiale «sacrale» quindi è per lo meno ingenerosa, se non fatta di ignoranza e malafede.

Non possiamo inoltrarci in un tema così complesso. L'unica cosa da far presente è che esso avrebbe richiesto un approfondimento teorico, che a nostro avviso è mancato e continua a mancare. Di qui i disorientamenti dottrinali e pratici di ieri e di oggi, sulla complessa questione del rapporto «Chiesa-Mondo», specie sotto il profilo del servizio di fondamento. Ancor oggi manca una visione chiara sulle due soluzioni religioso-sacrale, e ideologica cristiana, del rapporto «Chiesa-Mondo» sotto il profilo di tale servizio. I disorientamenti dei cristiani al riguardo, sia in sede ecclesiale che politico-sociale, son fin troppo evidenti per insistervi e non lanciare un grido d'allarme.

10 - *La soluzione ideologica cristiana*. La soluzione religioso-sacrale del rapporto «Chiesa-Mondo» col relativo servizio di fondamento, era destinata a cadere, non per una sua intrinseca invalidità o errore, ma perché l'epoca storica che la postulava, ossia l'epoca storica statica per sua natura «religioso-sacrale», con la rivoluzione industriale trovava segnata la propria fine.

Con essa infatti la soluzione religioso-sacrale del rapporto «Chiesa-Mondo» e il fondamento religioso-sacrale della società cessarono di esser funzionali e dunque accettabili. La rivoluzione

187

industriale postulava una nuova soluzione del rapporto «Chiesa-Mondo», precisamente nel senso del fondamento della nuova società.

È questo un aspetto della rivoluzione industriale che interessa assai da vicino la Chiesa e la religione cristiana, ma che forse non è ancora stato preso nella dovuta considerazione. Dobbiamo prenderlo noi ora, proprio perché è l'aspetto che pone il problema storico dell'ideologia *cristiana* come *nuova soluzione del rapporto* «Chiesa-Mondo» nel senso del fondamento *della nuova società*.

Questa nuova soluzione del rapporto, sempre a livello di fondamento della società, per il fatto che chiama in causa e si basa sull'ideologia cristiana vien detta «soluzione ideologica cristiana». Come la vecchia soluzione religioso-sacrale, si riferisce anch'essa non già ad un semplice rapporto di coesistenza, ma al rapporto di servizio. Ed è essa pure un *servizio di fondamento*, non un semplice servizio qualsiasi.

Per il suo servizio di fondamento, l'ideologia cristiana, come del resto l'ideologia anticristiana, diventa elemento fondante della Società, ben distinto e del tutto diverso dal vecchio elemento fondante «religioso-sacrale», consistente in definitiva nella religione stessa, in quanto assolveva una funzione e un servizio di fondamento.

Ideologia e religione, e nel caso del rapporto «Chiesa-Mondo» ideologia cristiana e religione cristiana, sono elementi fondanti a valore specifico e primario, ognuno in riferimento alla propria epoca storica e come chiave della rispettiva soluzione del rapporto «Chiesa-Mondo»: soluzione religioso-sacrale; e soluzione ideologica cristiana.

Come elementi fondanti a valore specifico e primario, sia la religione che l'ideologia si risolvono in un fondamento intrinseco e primordiale della società, che fa da anima e da supporto agli altri fondamenti, come le istituzioni, il diritto, l'autorità, il potere, la sovranità stessa dello Stato.

Religione e ideologia però, sempre come elemento fondante specifico e primario della società, ciascuna in riferimento alla propria epoca storica, funzionano in modo affatto diverso perché sono di natura diversa, si collocano in epoche storiche diverse (rispettivamente: epoca storica statica; ed epoca storica dinamica), e servono due società di tipo diverso (rispettivamente: una società statica; e una società dinamica).

188

11 - *Meccanismi di funzionamento*. La differenza dei due meccanismi di funzionamento in riferimento alla religione cristiana e all'ideologia cristiana come elementi fondanti la società, si potrebbero riassumere in queste due formule: *funzionamento etico-*

religioso personalista; e funzionamento ideologico transpersonale dinontorganico.

La prima formula si riferisce al fondamento religioso-sacrale della società; e il suo significato è abbastanza ovvio. Si tratta di un fondamento etico-religioso, che passa attraverso la persona non come un illusorio fondamento della società, ma in quanto la persona offre alla religione come elemento fondante, il possibile funzionamento etico-religioso di esso. In altre parole, la persona umana è una componente immediata della società, ma non ne è il fondamento immediato. È solo un fondamento più o meno mediato. Per diventare «prossimo», deve passare innanzitutto attraverso la religione (o l'ideologia, secondo le epoche storiche), prima ancora che attraverso i Codici e le Costituzioni. Ora, precisamente, attraverso la mediazione della persona, nell'epoca statico-sacrale la religione ha fatto da fondamento alla società, mediante *un funzionamento etico-religioso personalista*, che viene rivendicato in modo particolare dall'odierno personalismo politico-sociale, con o senza la religione.

La seconda formula invece si riferisce al *fondamento ideologico della società*. Essa si caratterizza in base al fatto che richiama un funzionamento non più etico-religioso, ma ideologico. Tale funzionamento ideologico ha come sottofondo comune a tutte le ideologie la «transpersonalità», nel senso che l'ideologia si pone al di là e al di sopra della persona umana, anche se «per la persona umana».

In altre parole, sul concretissimo terreno della realtà storica politico-sociale, qualsiasi autentica ideologia deve superare il circolo vizioso della persona umana «fondante-fondata». Su tale specifico terreno, la persona umana non può essere che «fondata», nel senso che le sue istanze vengono sancite da una ragione etico-religiosa tramite la religione come effettivo ed efficace fondamento della società; o vengono riassunte e rilanciate dall'ideologia come elemento fondante.

Fermiamoci a questo secondo caso. È facile constatare come la persona umana, pur portando con sé le sue insopprimibili esigenze etico-personalistiche, con queste sue esigenze venga reinterpretata e servita in funzione dell'ideologia fondante la società, la quale

189

ideologia quindi porta con sé un funzionamento «transpersonale». Per questo inalienabile meccanismo, appellarsi alla persona umana al di fuori dell'ideologia, può significare abbandonarsi all'astrattismo del «dover essere» etico, o della demagogia, magari facendo il gioco di ideologie personalisticamente e cristianamente inaccettabili.

Le ideologie pertanto vengono caratterizzate da un loro funzionamento ideologico «transpersonale», comune a qualsiasi ideologia, ma che si specifica in modo diverso per le singole ideologie. Abbiamo specificato il funzionamento ideologico «transpersonale» dell'ideologia cristiana in *funzionamento ideologico transpersonale «dinontorganico»*.

Ci accontentiamo qui di dare una spiegazione lessicale a tale specificazione, che interessa la sostanza dell'ideologia cristiana

e come tale andrà affrontata in seguito. Il termine «dinontorganico», aggettivazione del «dinontorganismo», richiama come questo l'*organismo dinamico a valore ontologico* (din-ont-organismo; din-ontorganico), caratterizzato precisamente dalla sua «dinamicità» e dal suo valore «ontologico», che esclude una qualsiasi interpretazione metaforica..

Tale organismo dinamico a valore ontologico rivela la natura profonda della nuova società dinamica come essere, e sta alla base dell'ideologia cristiana, che pertanto si qualificherà come *ideologia dinontorganica*. Se tale è la natura profonda dell'attuale società (natura «dinontorganica») e tale di conseguenza è l'ideologia cristiana, il suo meccanismo di funzionamento come elemento fondante la società non potrà essere che quello di un *funzionamento ideologico transpersonale «dinontorganico»*.

Quest'ultimo aggettivo viene adoperato per la sua sinteticità e per l'accentuazione ontologica che esso comporta.

La persona umana è un assoluto «fondato», e non l'Assoluto «fondante». Rimane quindi illusorio credere o far credere che essa scavalchi l'ideologia. Il problema è un altro: non già scavalcare l'ideologia per mezzo della persona umana, ma lanciare l'ideologia che la valorizza e la realizza. Anche ciò diventerà possibile con l'ideologia cristiana, proprio come ideologia «dinontorganica». Questa sua precisazione tuttavia, anche se già enunciata fin d'ora, non è un punto di partenza, ma un faticoso punto d'arrivo. Cercheremo di raggiungerlo sviluppando logicamente il nostro discorso.

XII

UNA IMPERDONABILE LACUNA

1- La *possibilità storica*. Abbiamo già affrontato e risolto positivamente il problema della possibilità teologica dell'ideologia cristiana. Dobbiamo ora affrontare il problema della sua possibilità storica. Esso s'inquadra nel problema del rapporto «Chiesa-Mondo», non preso in senso dottrinale astratto, ma nel suo senso storico concretissimo di fondamento della società.

Caduto il vecchio fondamento religioso-sacrale, da parte cristiana non restava che la possibilità di un presunto fondamento ideologico cristiano. O fondamento religioso-sacrale, o fondamento ideologico cristiano. Cristianamente, un terzo fondamento non è ipotizzabile, neppure col ricorso alla persona umana perché si pone fuori dell'Assoluto. Risulta un fondamento che non, fonda, ma che dev'essere fondato.

Ed ecco allora la conseguenza: tramontato il fondamento religioso-sacrale, escluso per ipotesi il fondamento ideologico cristiano, il rapporto «Chiesa-Mondo» si spezza o si sbilancia in

modo definitivo e forse irrimediabile: o una Chiesa soltanto e rigidamente escatologica in senso spirituale, incomunicabile al mondo, o una Chiesa secolarizzata, assorbita nel mondo.

Visto in questi termini drastici, il problema ha il merito di porsi in termini chiari, senza l'ambiguità irenica o contestataria dei mezzi termini o di posizioni equivocate oggi diventate di moda, e fatte apposta per creare confusione, anziché condurre ad una chiarificazione.

Nondimeno, a parte la sua espressione rude, niente di radicale o polemico in questa posizione. È il ruolo dell'ideologia cristiana che rimane insurrogabile. O essa diventa disponibile, e allora problema del rapporto «Chiesa-Mondo» ritrova la sua giusta chiave, non solo come problema del fondamento della nuova società, ma anche come rivalorizzazione piena dei servizi della Chiesa al mondo che abbiamo elencati e brevemente commentati. O l'ideologia cristiana non diventa disponibile, e la strada dell'equi-

191

voco coi relativi sfasamenti teorici e pratici diventa inevitabile. Oggi infatti sono le ideologie come anima della prassi che decidono, non solo in campo politico-sociale, ma anche in campo religioso, a cominciare dal rapporto «Chiesa-Mondo», per fatto stesso che in concreto non possono essere che l'ideologia cristiana, o ideologie anticristiane ateo-materialiste. Che dire, nell'ipotesi che l'ideologia cristiana fosse impossibile o venga esclusa per pregiudizio o per partito preso?... L'unico scampo di fronte ad un incarnazionismo ideologico ateo-materialista, sarebbe un escatologismo antiideologico puramente spiritualista.

Prescindiamo tuttavia dalla grossa questione teologica che soggiace a questa prospettiva ipotetica, e per illustrare il valore egemonico dell'ideologia veniamo ad un caso pratico, fra i mille possibili. Prendiamo ad esempio la Dottrina sociale cristiana o se vogliamo l'Insegnamento della Chiesa in campo sociale. Il suo valore etico-sociale è incontestabile. E il bisogno dei valori da essa proposti, da parte della società non lo è meno. Ma possiamo forse sperare che tali valori vengano assunti e rilanciati dalle ideologie ateo-materialiste, senza venir corrotti e mistificati, anche nell'ipotesi che venissero assunti?

Convienne richiamare in proposito il rapporto fra l'Assoluto come Valore «valorizzante», e gli altri valori come valori «valorizzati». Tosto ci rendiamo conto che, in qualsiasi ipotesi, quella speranza rimane un'utopia. O la Dottrina sociale cristiana viene riassunta e rilanciata dall'ideologia cristiana, o è destinata a restare lettera morta. Peggio: a diventare un pretesto demagogico, o una facile strumentalizzazione a favore di qualsiasi ideologia o pseudoideologia. Anche una presunta identità di valori umanistici o umano-terreni fra Dottrina sociale cristiana e ideologie non cristiane, non garantisce nulla, poiché si tratta di valori «valorizzati» succubi del valore «valorizzante», succubi cioè delle manipolazioni ideologiche. Ed è inutile pensare ad un prevalere in pratica del buon senso o della sanità della natura umana. Vi si frappone l'ideologia e la prassi ideologica, che stanno fra i due termini suddetti - valori e buon senso -, come i fattori di una operazione matematica in rapporto al rispettivo

risultato. Questo dipende dai suoi fattori, e non dalla buona volontà di chi calcola e meno ancora dal pio desiderio di chi assiste all'operazione.

Il problema di fondo, dunque, torna sempre ad essere quello dell'ideologia cristiana. Ma essa non esiste di fatto. Noi stiamo

appellandoci ad un fantasma. Ne abbiamo stabilita la possibilità teologica, ma ci troviamo di fronte alla sua inesistenza storica. E non sappiamo ancora se essa possa diventare storicamente possibile. Non ci resta altro da fare, per il momento, che constatare questa strana lacuna.

2- *Competenza laica.* A duecent'anni dall'inizio della rivoluzione industriale, che fu come un campanello d'allarme per l'intera umanità e la sua storia, l'ideologia cristiana non solo non è mai esistita, ma non esiste tuttora. È una lacuna che porta con sé un qualcosa di strano e di imperdonabile. Quest'ultimo giudizio non è affatto ingiustificato. Esso richiama delle responsabilità, non per giudicarle, ma perché finalmente ce le assumiamo. Non si tratta di giudicare né il passato né il presente, ma di chiarire una situazione

,connessa a precise responsabilità e impegni da parte cattolica.

Stiamo sempre parlando nel contesto del rapporto «Chiesa-Mondo»: una Chiesa, che come si è accennato si può connotare nei modi più vari, soprattutto in fatto di servizio al mondo. Servizio da parte della Chiesa come Gerarchia; come Magistero; come popolo di Dio. E servizio da parte dei cattolici come puri e semplici cittadini.

Di fronte a questo quadro, è necessario puntualizzare fin d'ora che il servizio «ideologico» al mondo e alla società non compete né alla Gerarchia, né ai cristiani come popolo di Dio, ma ai cristiani come cittadini. L'ideologia come anima della prassi è una funzione tipicamente autonoma e laica anche come ideologia «cristiana». Questa pertanto compete ai cristiani in quanto laici e in quanto cittadini, non a titolo di monopolio incontrollato e incontrollabile, ma perché è la loro responsabilità, e dev'essere loro iniziativa ed impegno.

La Chiesa come popolo di Dio ne rimane cointeressata dal punto di vista pastorale. E la Chiesa come Gerarchia, come Magistero, non potrà esimersi dalla sua doverosa supervisione etico-dottrinale.

Ma poiché la responsabilità e l'iniziativa in campo di ideologia cristiana ricade «direttamente» sui cattolici in quanto laici e cittadini, l'imperdonabile lacuna interessa innanzitutto la loro iniziativa e responsabilità, sia come uomini di studio sia come uomini d'azione, organizzati o meno, a cominciare dalle loro organizzazioni sociali e politiche.

Premessi questi chiarimenti, vediamo di darci conto della

lacuna, nel suo contesto storico, e se possibile individuarne le cause. Torniamo a partire dalla constatazione storica. Con la rivoluzione industriale siamo entrati nell'epoca storica

dinamica. Essa è caratterizzata dal crollo più o meno accelerato della vecchia società e dalla necessità di costruirne una nuova. Ed è questo il nuovo compito e la nuova competenza dei laici.

3- *Progetto e Assoluto*. A livello di progetto, nonostante la presenza ancora operante, ma non più portante, del vecchio fondamento religioso-sacrale, si poneva di bel nuovo il problema del fondamento religioso della società, perché, senza riferimento all'Assoluto, nessun progetto di nuova società è possibile. Mancherebbe il fondamento. Il pensarla in modo diverso, non è eludere l'esigenza e il dato di fatto, è solo non prenderne coscienza.

Si tratta infatti della concezione di fondo della società, che va al di là del puro intrigo politico o politico-religioso, o antireligioso. Dal punto di vista dell'intrigo o della semplice amministrazione, per un verso o per l'altro nessuno Stato, anche se ufficialmente ateo e materialista, trascura il settore religioso, privandosi di un qualche organo ufficiale che s'interessi dei relativi affari; né rinuncia a strumentalizzare la religione se e quando gli fa comodo.

Ma il problema è un altro. È il problema dell'Assoluto come fondamento della società, il quale, per quanto resti strettamente legato al problema religioso, se ne differenzia e lo sorpassa, tanto più se il problema religioso viene considerato solo come un problema di culto o di strutture ecclesiastiche. Il culto può essere accettato, tollerato, o più o meno inibito, da qualsiasi regime. E le strutture ecclesiastiche di per sé pongono un problema politico ancora estraneo al problema del fondamento religioso della società. Tant'è vero che il loro problema è sempre esistito: dalla lotta per le investiture agli attuali sondaggi o contrattazioni oltre cortina.

Ma la nuova epoca storica diventata dinamica, al di là del problema del culto e delle strutture ecclesiastiche riponeva lo specifico problema del fondamento della società. E lo poneva come problema dell'Assoluto nella sua nudità di Assoluto divino o anti-divino, non più in funzione religiosa, ma in funzione ideologica autonoma e laica. Era la nuova posizione del problema, ineludibile per la stessa ragione che il fondamento della nuova società si poneva non più in termini religioso-sacrali, ma in termini di Assoluto ideologico.

195

La funzione ideologica, autonoma e laica rispetto all'Assoluto religioso e di conseguenza rispetto alla religione e alla Chiesa, continua a venir celebrata come una conquista moderna, in opposizione alla vecchia società religioso-sacrale. Più che una conquista, si tratta di una trasformazione, per non dire di una fatalità storica, la quale ha accompagnato il passaggio dallo statico al dinamico; fatalità non dissimile da quella dell'attuale dinamismo della realtà storica diventata dinamica. Esso non è il prodotto di chi lo celebra e vi si allinea, magari arrogandosene il merito. Illusione da mosca cocchiera. È la nuova realtà storica che è diventata dinamica per sua natura, imponendo il proprio

dinamismo a chi lo vuole e a chi non lo vuole; a chi lo capisce e a chi non lo capisce, anche se di esso si è fatto un feticcio.

Ciò che ora più importa tuttavia, è darci conto della natura laica della società, nonostante una certa continuità del suo patrimonio religioso-sacrale, rivelatosi del resto assai labile. Almeno implicitamente, la ragione della «laicità» della nuova società è già stata ripetuta. Essa consiste nel fatto che l'attuale società dinamica proprio perché dinamica non è più una società da «conservarsi», ma da «costruirsi» di continuo. Per costruirla, il fondamento sacrale etico-religioso, a valore puramente normativo, non è più sufficiente; non è più funzionale; rimane di per sé inoperante. Altro è una norma etico-giuridica, e altro è una formula costruttiva, un progetto di costruzione, una prassi costruttiva con la sua specifica anima ideologica.

Se dunque la nuova società, e in senso più ampio e profondo il nuovo mondo dinamico, ha rifiutato la soluzione religioso-sacrale del rapporto «Chiesa-Mondo», e con essa il suo fondamento religioso-sacrale, non fu tanto per un vieto anticlericalismo, quanto piuttosto per la ragione che l'una cosa e l'altra avevano fatto il loro tempo, erano diventati elementi antistorici, anacronistici ed afunzionali.

Non fu il chiasso anticlericale, a condurre avanti il carro della storia; è stata la realtà storica stessa diventata dinamica, che superava i singoli uomini e che forse è stata manovrata male, anche perché attorno vi si fece troppo chiasso, senza curarsi di comprenderla a fondo.

Ora, vista in questi termini, la questione dell'Assoluto come fondamento della società non solo non si poneva più in senso religioso-sacrale, ma non dipendeva più nemmeno dalla politica o

195

dagli uomini politici, che del resto potevano esser dominati da interessi diversi ed ignorare persino il problema. La questione dell'Assoluto come fondamento della società, per la prima volta nella storia, è venuta a dipendere da quel fattore misterioso che dominava la prassi costruttiva della nuova società, corrispondente precisamente all'ideologia come anima della prassi.

L'Assoluto, in campo politico-sociale, aveva cessato di essere una scelta religiosa, per diventare una scelta ideologica. È in tal modo che nell'epoca storica dinamica, l'accettazione o il rifiuto della religione come fondamento della società, si è posto e continua a porsi a livello di ideologia come anima della prassi. Così era, o almeno avrebbe dovuto essere, anche per l'ideologia cristiana.

4- *Il dato di fatto.* Ma l'ideologia cristiana è rimasta assente. Fuori di essa, le ideologie che a cominciare dalla rivoluzione industriale hanno operato e continuano ad operare come anima costruttiva della società - in concreto: l'ideologia laicista, e marxista -, hanno rifiutato e continuano a rifiutare il fondamento religioso sia pure in senso ideologico, sostituendovi il fondamento antireligioso ateo-materialista come

nuovo Assoluto in senso ideologico, senza troppo preoccuparsi forse dell'aspetto propriamente religioso della questione.

Questa constatazione storica porta con sé alla seguente conclusione: come nell'epoca storica statica era prevalso in modo esclusivo il fondamento religioso-sacrale della società, così, ma in senso opposto, nell'epoca storica dinamica è prevalso a titolo esclusivo il fondamento ideologico antireligioso ateo-materialista.

È il dato di fatto, che dobbiamo in qualche modo valutare e spiegare.

Quanto alla sua valutazione, due cose vanno tenute presenti: la prima si è che neppure le ideologie ateo-materialiste vanno di per sé interpretate come una specie di crociata infernale antireligiosa, anche se possono venire interpretate o equivocate in tal senso, e qualche zelante emissario di Satana ha potuto strumentalizzarle a tal fine. Il loro movente poteva essere un altro, e forse lo fu. Esse intendevano fondare una società civile profana, non più su Dio, ma sull'uomo. Si trattava quindi di una motivazione umanistica potremmo aggiungere «personalista». Era il classico ideale dell'illuminismo: quello di una *società fondata sull'uomo*.

196

Quando Carrel scriveva che tanto il liberalismo quanto il marxismo erano figli del secolo dei lumi, aveva ragione. Sta di fatto che, storicamente, l'aver voluto fondare la società sull'uomo, ha condotto ad una fondazione ateo-materialista di essa. Dovremo riprendere la questione a proposito del personalismo dei cattolici.

Passiamo al secondo rilievo. Esso riguarda il valore del fenomeno storico constatato, ossia dell'unica scelta ideologica ateo-materialista, anche se in edizioni diverse.

A differenza del fondamento religioso-sacrale della società, che, come s'è detto, nell'epoca statica ebbe il valore di una legge storica necessitante in modo tale da non ammettere eccezioni, il fondamento ateo-materialista della società non ha affatto un tale valore. Fu e rimane l'effetto dell'assenza dell'ideologia cristiana: l'unica che poteva e avrebbe dovuto rivendicare il fondamento ideologico della società in senso religioso e non antireligioso, ponendo in moto la relativa prassi, sempre come ideologia e prassi ideologica cristiana «autonoma e laica», alla pari con qualsiasi altra.

Se ciò non è avvenuto e non avviene tuttora, non fu e non è per un impedimento intrinseco all'ideologia. Le cause reali di tale assenza, come vedremo furono e sono di per sé superabilissime. L'impedimento insuperabile, fu, e continua ad essere tanto più oggi, inesistente. Resta però la lacuna, che nel senso da noi inteso, ossia come precisa e specifica lacuna ideologica cristiana, appare davvero imperdonabile.

Prima di passare alla spiegazione storica del dato di fatto, aggiungiamo un ultimo rilievo valutativo, indispensabile per cogliere il giusto senso delle valutazioni anteriori.

Abbiamo concesso che le stesse ideologie ateo-materialiste, siano state indettate più che dall'odio antireligioso, da una

preoccupazione «umanistica». Ciò tuttavia non deve trarre in inganno dal punto di vista religioso, nel senso che il rifiuto religioso da parte dell'ideologia è assai più radicale del rifiuto da parte di qualsiasi eresia, empietà, o mania persecutoria. Per l'ideologia ateo-materialista, la religione è ormai un fatto superato definitivamente. È l'assolutizzazione ideologica dell'umanesimo, che segna la morte religiosa di Dio.

5- La *spiegazione storica*. Veniamo ora alla spiegazione storica della sola presenza delle ideologie ateo-materialiste. Nella nuova epoca storica dinamica, il problema del rapporto

197

«religione-società politica», e con esso il problema del rapporto «Chiesa-Mondo», proprio nel senso del fondamento, è stato risolto negativamente. Al fondamento religioso-sacrale della società, è subentrato il fondamento ideologico ateo-materialista.

In tal modo le ideologie ateo-materialiste hanno sostituito la religione, dapprima come fondamento della società, e poi come modo di vivere. Ma poiché la religione non fu eliminata né si eliminò automaticamente, un nuovo tipo di persecuzione, o (se vogliamo evitare questa parola) di lenta demolizione religiosa, fu inevitabile. E continua più o meno indolore, attraverso l'anestesia della nuova cultura.

Anche sotto questo rispetto il problema dell'ideologia cristiana s'impone, rendendo più grave e sconcertante l'assenza di essa. Cerchiamo pertanto di analizzarne le cause.

L'assenza dell'ideologia cristiana, col conseguente monopolio ideologico ateo-materialista delle altre ideologie, può avere una spiegazione attraverso un insieme di cause storico-culturali e psicologiche, piuttosto complesse. Ne faremo un'analisi, guidata dal criterio di superamento di tale assenza. Non sarà pertanto esauriente, ma orientativa, in vista dello scopo da raggiungere.

Possiamo cominciare dalle cause psicologiche. Esse si pongono per la verità nel contesto storico culturale cristiano degli ultimi centocinquanta anni. Richiamano quindi, oggettivamente, anche le cause storico-culturali della lacuna in questione. Ma tali cause storico-culturali, sono rimaste fuori della coscienza soggettiva, per cui le cause psicologiche hanno una loro certa indipendenza. Possono venire esaminate per conto proprio.

In riferimento alla loro posizione storica, possiamo dividere le cause psicologiche che ci interessano, in cause prevalenti nel passato, e in cause prevalenti oggi.

In passato, soprattutto due cause psicologiche hanno ostacolato il nascere dell'ideologia cristiana, impedendo persino di coglierne il problema. Furono la persuasione dell'autosufficienza della Dottrina sociale cristiana, e la conseguente convinzione che bastasse «moralizzare» le coscienze e il rispettivo agire, nonché la società per mezzo di una congrua legislazione, per ovviare ai mali sociali e instaurare una normale convivenza umana e civile.

Due persuasioni che restavano ancorate ad una concezione tipicamente «statica» della società. Se tale concezione fosse rimasta valida e avesse continuato ad esserlo, le due persuasioni avreb-

bero avuto una loro sufficienza, dispensando effettivamente dal problema ideologico.

Già sappiamo che di fatto non era così. Si trattava di una concezione statica, proiettata in una società già dinamica. Ma l'afferramento della natura dinamica della nuova società, oltre a venir impedito, come vedremo, da cause storico-culturali specifiche e di maggior peso, veniva escluso *a priori* dalle persuasioni suddette. Esse ponevano le intelligenze e le coscienze in una situazione di ignoranza e buona fede invincibili.

6- *Cattolici e protestanti*. Il meccanismo psicologico del fenomeno non è difficile a comprendersi. Ci riferiamo al mondo cattolico del diciannovesimo secolo e dei primi decenni del secolo nostro, poiché è quello che più direttamente c'interessa, ed è quello in cui la Dottrina sociale cristiana ha operato più intensamente.

Se d'altra parte si concepisse questa maggiore incidenza della Dottrina sociale cristiana nel mondo cattolico come una sua remora o inibizione, il confronto col mondo protestante, più coinvolto nella rivoluzione industriale, travagliato da una situazione sociale per certi aspetti più grave, caratterizzato da un più alto tenore di cultura e non certo privo di eletti ingegni, e finalmente nient'affatto condizionato o inibito da un Magistero e da un regime ecclesiastico quale si riscontrava in campo cattolico; potrebbe suonare a completa smentita.

Senza dubbio, nel mondo protestante non si è verificata la remora e l'inibizione della Dottrina sociale cristiana, almeno dal punto di vista del Magistero, poiché, se è vero che il Magistero sociale dei Papi poteva impegnare e legare le intelligenze e le coscienze cattoliche, esso non ha mai condizionato le intelligenze e le coscienze protestanti, né ieri né oggi. Nel mondo religioso protestante, vigeva la legge della più ampia libertà, quale veniva rivendicata da sedicenti pensatori cattolici. Ciononostante, per quanto riguarda l'ideologia cristiana, il mondo protestante non ha fatto un passo più avanti del mondo cattolico. Forse è più vero il contrario.

Non possiamo quindi interpretare l'incidenza del Magistero sociale dei Papi in quanto tale, e neppure il rigido controllo dottrinale del Magistero e della disciplina cattolica, come un vero impedimento per i cattolici nel loro cammino verso l'ideologia cristiana. Se mai ciò fosse avvenuto, il Vaticano II avrebbe dato

modo a chiunque di muoversi liberamente in quella direzione. Ma non pare che molti abbiano approfittato del nuovo clima, per avviare un discorso serio e costruttivo sulla ideologia cristiana. Che anzi, si è verificato il fatto contrario: quello di una reazione nei suoi confronti, degna dei più retri periodici passati; e ciò, da parte degli stessi progressisti e rivoluzionari... II che dimostra che non basta la libertà per

promuovere una necessaria ricerca, e tanto meno per farla progredire sulla strada giusta.

Per quanto riguarda l'inesistenza dell'ideologia cristiana, la causa va ricercata non già nel Magistero o nella disciplina della Chiesa, ma in altre direzioni, a cominciare se si vuole dalle cause psicologiche di cui stiamo occupandoci.

7- La *causa psicologica preconciliare*. Come già si è detto la persuasione dell'autosufficienza della Dottrina sociale cristiana s'innesta alla concezione statico-sacrale della società non ancora smentita del tutto dall'esperienza. Almeno in apparenza la nostra società ha continuato ad essere una società statico-sacrale fin verso la metà di questo secolo, nonostante una politica ufficialmente laicizzata o laicista, il disordine sociale, e lo scadimento etico-religioso. La stessa «scristianizzazione delle masse», collegata ad una causalità superficiale e immediata, veniva attribuita al disordine e all'ingiustizia sociale, senza alcun riferimento alla sua causa profonda, di natura ideologica.

Nella prevalente concezione statico-sacrale, la situazione si presentava come un fenomeno di indole etico-giuridica, puramente pratica, tutt'al più in correlazione con premesse dottrinali facilmente riducibili a semplici aberrazioni filosofiche, e dunque confutabili e condannabili come tali.

Questo modo di sentire la realtà e la conseguente persuasione che ne derivava, riduceva il problema sociale ad un problema etico-giuridico, risolto teoricamente dall'insegnamento sociale della Chiesa, e praticamente dalla sua applicazione. Una siffatta persuasione, che qualificava l'atteggiamento soggettivo dei cattolici e orientava la loro azione, veniva in qualche modo convalidata dallo stesso Magistero, che preso nei suoi termini oggettivi, risultava un «insegnamento etico-dottrinale», in conformità alla competenza etico-dottrinale del Magistero stesso. L'aspetto pratico dei Documenti sociali poi, mai disgiunto dal loro aspetto dottrinale, si rivolgeva alla coscienza dei cattolici sotto il profilo del dovere

200

morale e dei diritti della persona umana, offrendo soluzioni come risposta a tale dovere morale e come promozione di una maggior giustizia sociale:

In tal modo, la prospettiva del Magistero, rispondente alla funzione di esso e legata ad un aspetto trascendentale della realtà politico-sociale - qual è l'aspetto etico-dottrinale della medesima -, finiva per escludere nella psicologia dei cattolici la prospettiva propriamente ideologica della nuova realtà politico-sociale, impedendo di porre il problema dell'ideologia cristiana.

Oggettivamente però, il problema che si poneva era duplice: si poneva il problema etico-sociale, affrontato dal Magistero; e il problema dell'ideologia cristiana, da affrontarsi dai cattolici come cittadini, ma di fatto non affrontato da nessuno. Mentre i cattolici riducevano erroneamente i due problemi al solo problema etico-sociale, nell'altro schieramento i due problemi venivano

ridotti con spregiudicatezza al solo problema ideologico con la relativa prassi.

Due posizioni impermeabili fra loro, nel senso che le ideologie ateo-materialiste restavano impermeabili alla dottrina sociale cristiana. E quest'ultima, con la relativa coscienza cattolica, restava impermeabile al problema dell'ideologia come tale, e quel che è peggio restava impermeabile alla stessa ideologia cristiana.

Tale impermeabilità da parte cattolica ha inciso fino al punto da impedire agli studiosi cattolici anche più eminenti di capire il laicismo e il marxismo come «ideologie» nel preciso senso di *anima della prassi*, sicché la presa di posizione contro di essi è rimasta inficiata dall'ignorazione di questa loro specifica natura ideologica, che ne è in sostanza l'aspetto decisivo.

8- *Lo sforzo moralizzatore*. Posto il tipo di persuasione che abbiamo detto, era naturale che ne seguisse la convinzione di una società da «moralizzare», anziché da «costruire». Siamo così di fronte alla seconda causa psicologica che escludeva il problema dell'ideologia cristiana.

È superfluo richiamare l'entusiasmo, la dedizione, la tenacia, con cui il Cattolicesimo vivo, a partire dalla *Rerum Novarum* e già prima, si è gettato nel lavoro di moralizzazione della società, su tutti i piani: quello propriamente religioso, quello culturale, e quello teorico-pratico di indole economica, politica, sociale e giuridica.

Dal punto di vista religioso non è fuori posto richiamare il fatto che la massima fioritura dell'Azione Cattolica è andata di pari passo

201

con l'impegno etico-sociale dei cattolici, sia come azione più propriamente religiosa, sia come azione più direttamente sociale. L'Azione Cattolica è nata ed è prosperata in una società e in un ambiente di Chiesa ancora «sacrale». Non stupisce quindi il fatto di una preponderante azione religiosa che, in una società ancora sacrale o interpretata come tale, non solo assumeva un significato e un valore preminente, ma rivestiva pure il significato e il valore di fondamento religioso della società.

Non meno notevole fu l'incidenza dell'Azione Cattolica nel campo propriamente politico-sociale specialmente come preparazione di uomini: preparazione che, sfortunatamente, veniva limitata e resa talora problematica dall'assenza dell'ideologia cristiana. È necessario aggiungere pure che il declino dell'Azione Cattolica si accompagnò al declino della coscienza sacrale e delle possibilità di incidenza religioso-sacrale sulla società civile. L'imporsi della nuova realtà storica dinamica col prevalere delle prassi ideologiche ateo-materialiste senza l'effettiva possibilità di una difesa e di una controffensiva ideologica cristiana, ha gettato l'Azione Cattolica in una crisi gravissima, già prima del Vaticano II.

Per quanto riguarda lo sforzo moralizzatore nel settore culturale, sempre in riferimento allo specifico campo socio-politico ed economico, l'azione svolta dai cattolici è stata incalcolabile, a cominciare dagli sviluppi della Dottrina sociale cristiana. È ovvio che questa non poteva fermarsi ai documenti ufficiali della Chiesa. Quest'ultimi non furono né inibizione né remora, ma stimolo a uno sviluppo dottrinale che ebbe le espressioni più varie: da quella più propriamente filosofica del personalismo sociale cristiano, a quella più «normativa», consistente nella redazione dei cosiddetti «Codici» di Dottrina sociale cristiana, a quella delle Settimane Sociali più ispirate all'attualità, e finalmente a quella più propriamente scientifica, come ad esempio la elaborazione di una «Economia sociale» nel senso di una Scienza economica «moralizzata», o nel senso più ambizioso di una economia «personalista» contrapposta a quella liberale e marxista.

Per quanto riguarda l'aspetto pratico dell'azione politico-sociale dei cattolici, sempre rimasta in linea moralizzatrice anziché passare ad una propria qualifica ideologica, basti dire che l'aspetto moralizzatore è rimasto l'aspetto caratterizzante del loro agire in ogni settore: da quello familiare a quello sociale, a quello propriamente politico, attraverso l'organizzazione, l'educazione e la formazione

202

la promozione di una sana legislazione sociale, di particolari strutture, ed anche attraverso l'attività di partito.

Quest'azione in funzione moralizzatrice della società fu ad un tempo il merito dei cattolici e la loro debolezza. Merito innanzi tutto, perché si trattò di un'azione provvidenziale. Ma anche debolezza, nel senso che l'azione sociale e politica dei cattolici, racchiusa nella sua formula moralizzatrice e nella prosecuzione della giustizia sociale, non poté beneficiare della forza decisiva dell'ideologia cristiana né tradursi in prassi ideologica cristiana.

Ci si trovava ormai in una società che, nonostante il carattere residuale di società statico-sacrale, era già una società dinamica laicizzata: tale cioè, da doversi affrontare in chiari termini di ideologia e di prassi ideologica. La fede nella loro azione moralizzatrice ha impedito ai cattolici di affrontare la nuova società in termini di ideologia e di prassi ideologica cristiana. Ed è anche questa una ragione psicologica che ha determinato l'impossibilità storica e l'inesistenza dell'ideologia cristiana. Essa continua ad operare in tal senso anche oggi, soggiacendo come giustificazione etica al riformismo e allo spirito rivoluzionario di certe frazioni cristiane di avanguardia. L'epilogo è sempre lo stesso, ed anzi, risulta peggiorato: negazione dell'ideologia cristiana, e collusione con le ideologie anticristiane.

9- *Gli effetti.* Prescindiamo tuttavia per il momento dalle degenerazioni moralistiche suaccennate, e veniamo agli effetti del sano sforzo moralizzatore dei cattolici. Quali gli effetti positivi dell'azione dei cattolici, a partire dall'Insegnamento sociale dei Papi e dalla sua tipica incidenza etico-sociale?

Possiamo riassumerli nei tre effetti seguenti.

Primo. ne derivò un rallentamento del processo ateo-materialista, che, senza la presenza operante della Chiesa e dei cristiani, avrebbe fatto ben altri progressi. Se oggi tale processo galoppa, è forse anche perché abbiamo disarmato.

È un rallentamento tuttavia, che da taluni viene interpretato come un elemento negativo: una specie di blocco dell'evoluzione storica. Ma bisogna tener presente che non è possibile concepire il processo storico nel senso dell'ottimismo illuminista. «Non tutto ciò che vien dopo è progresso», diceva già il Manzoni. E, storicamente, l'unico progresso positivo possibile potrebbe anche essere quello di rallentare un processo negativo, anziché accelerarlo.

203

Il secondo risultato positivo riguarda lo sviluppo di una sana legislazione sociale. Ad esso non è stato certo estraneo né l'insegnamento sociale dei Papi, né la Dottrina sociale cristiana, né l'azione dei cattolici.

Il terzo (ma non ultimo) aspetto positivo, finalmente, consiste nell'aver testimoniato in campo politico-sociale la presenza viva dello spirito, se non altro attraverso la presenza religiosa dei cattolici e dei cristiani. È una presenza che in campo politico-sociale continua ad essere un monito per tutti, cattolici e no, poiché, eliminata la religione dello spirito, non resta che l'antireligione della materia.

Sono tre effetti positivi che non vanno né sottovalutati né sopravvalutati. Per quanto riguarda il primo, pur tenendo conto del rallentamento del processo storico ateo-materialista, si deve constatare che l'inversione dell'andamento del fenomeno non è stata operata. È forse un'utopia il solo pensarlo. Ma è altrettanto vero che ne mancava addirittura lo strumento.

A parte la possibilità o meno di detta inversione, sta di fatto che l'inversione di un fenomeno squisitamente ideologico avrebbe richiesto un tipo d'azione e uno strumento della stessa natura. Ma l'ideologia cristiana non era (e forse ancora non è) neppure ipotizzabile come realtà storica effettiva ed efficiente.

Una riflessione analoga va fatta per quanto riguarda la legislazione sociale. Il suo sviluppo è stato piuttosto unilaterale. Si è ridotto, possiamo dire, al solo campo materiale, spostandosi inoltre su un piano etico-sociale non più cristiano, ma puramente materiale per non dire materialistico.

In altre parole abbiamo assistito ad un tipo 'di progresso sociale , , provocato da una spinta fisiologica endogena all' attuale società, ben lontana da essere quella cristiana, o almeno risultare sensibile ad autentici valori cristiani. Tant'è vero che il progresso sociale è sfociato nella società dei consumi e ad essa si conforma.

La stessa presenza etico-sociale cristiana come presenza dello spirito, si è resa sempre più fiavole, è diventata sempre più

simpatizzante per la materia e preoccupata per i valori materiali, giustificando magari tale preoccupazione appellandosi alla loro connessione coi valori spirituali, o alla loro conversione in valori umanistici. La verità si è che la presenza etico-sociale cristiana come presenza dello spirito ha perduto la fede in se stessa. Bisogna dunque ricostruirla. Ma ricostruire tale fede,

204

in campo politico-sociale significa tradurla una buona volta in fede ideologica cristiana.

In conclusione, l'enorme sforzo dei cattolici in campo politico-sociale, per quanto meritevole e ammirabile, non essendo stato una prassi animata dall'ideologia» non ha potuto incidere sensibilmente. In un mondo dinamico, l'efficacia dell'azione dipende dall'ideologia come anima della prassi e dalla prassi animata dall'ideologia. Al di fuori di questo meccanismo gli sforzi rimangono sterili o la loro efficacia resta enormemente al di sotto di essi.

10 - Due Magisteri sociali. Come abbiam detto fin dall'inizio ,

le prime due cause psicologiche dell'inesistenza dell'ideologia cristiana, sono strettamente connesse con la Dottrina sociale cristiana. Esaminiamo ora altre due cause psicologiche di essa, non più connesse direttamente con tale dottrina, ma che impediscono egualmente il porsi del problema dell'ideologia cristiana.

Esse s'inquadrano in una situazione storica nuova, che ha spostato il centro di gravità dell'attenzione cattolica dalla Dottrina sociale cristiana alle prassi operanti in campo politico-sociale, e al problema politico-sociale in se stesso. È un fatto nuovo collegato al tramonto della società statico-sacrale non solo come realtà storica ormai del tutto anacronistica, ma anche come atteggiamento di coscienza. Esso si colloca nel postconcilio.

In questo nuovo clima la Dottrina sociale cristiana, almeno in apparenza, ha perso di valore e di vigore, ed ha subito essa stessa una profonda evoluzione, pur senza rompere la sua continuità e perennità né travisare la sua natura. A livello di «l'insegnamento della Chiesa in campo sociale» è sempre il Magistero che si pronuncia in materia etico-dottrinale secondo la sua specifica competenza, anche se ciò avviene con una sensibilità diversa, conforme alla realtà e alla problematica storica nuova.

Se si volesse in qualche modo qualificare la diversità dei due Magisteri sociali, si potrebbe dire che il primo - quello «pre-conciliare» - fu più essenziale, dottrinale, deduttivo; il secondo (a cominciare dalla *Pacem in Terris*) è più esistenziale, induttivo, pastorale. Il primo risulta più astratto, categorico, e certo; il secondo appare più concreto, ma anche più sfumato, più contingente, e più equivocabile.

Come ha reagito la coscienza cattolica di fronte al nuovo insegnamento sociale della Chiesa, e soprattutto di fronte all'im-

205

porsi della nuova realtà storica? A noi qui interessa la sola reazione psicologica, sempre in rapporto alla possibilità o meno dell'ideologia cristiana e di una prassi ideologica cristiana.

Diciamo subito che da questo preciso punto di vista la reazione è stata e continua ad essere negativa, per le due cause psicologiche seguenti: una *illusoria speranza* da una parte; e un certo *abito* mentale dall'altra, psicologicamente refrattario ad una vera apertura ideologica cristiana, nel senso che tende alla frantumazione della prassi ideologica.

11 - La *speranza «politica»*. Cominciamo dalla speranza. La semplice norma etico-sociale, di fronte ad una realtà esistenziale in movimento, oggi non è più sufficiente. Ciò che interessa è la prospettiva futura. In altre parole, al motivo etico-sociale si sovrappone il motivo della «speranza». Ma quale speranza? E da chi verrà offerta, in linea teorica e pratica, per non dire in linea mistica?

La speranza si volge al futuro, ma partendo da un presente politico-sociale, se si tratta precisamente, come nel nostro caso, di una speranza «politica»: un presente che in un domani si spera che cambi.

Proprio perché si tratta di speranza, non certo di natura «teologale», ma di natura «politica», essa si risolve in un fatto psicologico soggettivo, che come tale s'innesta non già nella realtà ontologica dell'ideologia come anima della prassi e della prassi ideologica, ma nell'utopia escatologica, perseguita attraverso la funzione «critica» della Chiesa, o attraverso la pura prassi come metodo efficientistico.

A voler esser oggettivi, la giustificazione di tale speranza si cercherebbe invano nell'Insegnamento dei Papi in campo sociale, ma soccorre la teologia nuova, che ha accettato la speranza «politica» come nuova dimensione della scienza teologica e del Vangelo.

È superfluo il dire che in base ad una siffatta speranza il problema dell'ideologia cristiana è impossibile a porsi. Si spera, anzi, che qualsiasi ideologia tramonti; si vive l'illusoria certezza che la prassi si sganci dall'ideologia; si spera addirittura che la prassi ateomaterialista possa «convertirsi», spogliandosi del suo materialismo e ateismo, sì da poter venire addirittura «battezzata». Con quale «battesimo»?... Basterà un battesimo semplicemente «umanistico», di tipo «ecumenico», magari sigillato da un umanesimo cristiano caratterizzato appunto dal non essere né ideologia, né

206

prassi ideologica, né espressione religiosa confessionale, ma semplicemente un sistema di valori «comuni», proiettato in un futuro «trans-ideologico», di tipo tecnologico, o post-cristiano, o tutt'e due insieme?

Prescindiamo dalla confusione teologica soggiacente a tale speranza. prescindiamo pure dalla sua validità, che per noi rimane illusoria. A noi qui interessa solo l'esclusione, da parte di essa, dell'ideologia cristiana. L'averla dichiarata illusoria può ridursi a un'opinione personale, da giudicarsi se mai in base all'intero contesto della nostra indagine. Per intanto è un richiamo al necessario realismo, non sempre garantito, nemmeno in fatto di speranza, per una speranza che non coincida con la rispettiva virtù della cristiana Speranza teologica:

Si tratta infatti di una speranza di tipo psicologico, «profetico», utopico, che, a prescindere da discutibili ragioni «teologiche», crede di potersi giustificare con le ragioni seguenti, in parte già accennate: identità tra ideologia e filosofia; sganciabilità della prassi dalla rispettiva filosofia d'origine; possibilità di una prassi senz'anima ideologica; riduzione della prassi a pura prassi di tipo politico-sociale empirico; convertibilità delle prassi ideologiche (questa moderna «invasione dei barbari»); la fede nell'attuale tramonto delle ideologie e tanto più nel loro tramonto futuro. E finalmente, la persuasione che la speranza «politica» per i cristiani debba essere la quintessenza della speranza religiosa.

Che questo non sia il clima psicologico più adatto per l'ideologia cristiana, è fin troppo evidente. E non è certo estraneo alla difficoltà, per non dire impossibilità, di porre il problema dell'ideologia cristiana anche oggi.

12 - *Frantumazione della prassi.* La seconda causa psicologica postconciliare che si oppone oggi al problema dell'ideologia cristiana, è quella che coincide, come s'è detto, con un certo abito mentale incline alla frantumazione della prassi ideologica. Esso non è esclusivo del presente, ma opera nel presente proprio in riferimento alla prassi. Consiste nel fatto che psicologicamente si è portati a frantumare la prassi ideologica (che come abbiamo cercato di spiegare ha una sua consistenza ontologica propria) nei suoi tre elementi personalistico-soggettivi: *la persona umana*. che ha davanti *un fine da raggiungere*, per mezzo della *sua azione* (sia questa individuale o collettiva).

Con questo procedimento istintivo e acritico - e aggiungiamo personalisticamente dogmatico -, la prassi ideologica si smonta. Si risolve nel fatto di perseguire un *identico fine*, da parte di *persone umane* che hanno gli stessi problemi, e che dunque si possono intendere su quel gran «mezzo» per raggiungerlo, che è l'azione, precisamente come « prassi » ridotta a «metodo».

È ovvio che in questa frantumazione della prassi ideologica, non c'è più posto per l'ideologia come anima della prassi, appunto perché la prassi così smontata cessa di essere prassi ideologica.

È tuttavia il caso di domandarsi: cessa di essere prassi «ideologica», o di essere semplicemente «prassi», riducendosi ad azione di gruppuscoli e di mosche cocchiere? E supposto che non cessi di essere «prassi», non cessa per chi? Per i cattolici che non

dispongono dell'ideologia cristiana e dunque neppure di una prassi ideologica cristiana, oppure per gli altri, che possiedono l'una e l'altra, senza pensare affatto a smontare la loro prassi ideologica o a rinunciare alla loro ideologia?...

La risposta a queste domande sarebbe comica, se purtroppo non diventasse tragica. Essa ci pone di fronte ad una radicale chiusura all'ideologia cristiana, con la più irrazionale apertura alle ideologie anticristiane. Limitiamoci ad un solo risvolto pratico della questione, quello concernente la «scelta di classe». Tale scelta verrebbe suggerita dalla più squisita sensibilità evangelica, ed imposta dal supremo dovere etico-sociale di promuovere la giustizia a favore degli sfruttati contro gli sfruttatori. Di qui precisamente la scelta della «loro» classe.

Fin qui, almeno in apparenza, nulla da eccepire. Ma bisogna passare all'azione. La scelta di classe ha un senso solo se si passa all'azione; se no, rimane una beffa. Ma a quale azione? Ad una azione «efficace», ovviamente: se no, la beffa (o l'ipocrisia) diventa maggiore. E dunque si passa ad una azione di lotta; scelta di classe per la lotta di classe. E lotta come «prassi», solidale cioè con le forze che combattono per la giustizia, schierandosi con esse, e se possibile mobilitando in tal senso l'intero schieramento delle forze cattoliche, non esclusa la Chiesa stessa.

Poiché «la prassi che combatte per la giustizia» con la quale si solidarizza e nella quale ci si inserisce, sia pure a solo titolo di «metodo», è una inequivoca «prassi ideologica», a questo punto viene da chiedersi se tutto ciò non ricada nella più vieta scelta ideologica e non dia luogo, col pretesto del metodo, ad una prassi

208

animata da qualsiasi ideologia, all'infuori di quella cristiana!... Né si dica che la fede evangelica la quale rimarrebbe la grande ispiratrice, risani e riscatti la nobile impresa da qualsiasi contaminazione ideologica o degenerazione pratica. Sarebbe ingenuità o malafede il solo pensarla. È soprattutto ignorare la forza travolgente della ideologia e prassi ideologica oggi, specie per i cattolici, già così disorientati per la confusione che regna in campo ecclesiale.

Concludiamo. Quest'ultima causa psicologica consistente nell'abito mentale suddetto, apparentemente così innocente e innocuo, non solo contribuisce ad eliminare il problema dell'ideologia cristiana, rendendo impossibile persino la posizione del problema di essa, ma rischia di aprire la strada alle altre ideologie, in opposizione all'ideologia cristiana stessa.

13 - *Le cause storico-culturali.* Dopo le cause psicologiche addotte per spiegare l'inesistenza dell'ideologia cristiana, vengono quelle cause che abbiamo chiamato *storico-culturali*. Esse spiegano il perché storico dell'assenza dell'ideologia cristiana, assai più di quanto facciano le cause psicologiche. Spiegano anzi, sotto vari aspetti, le cause psicologiche stesse in quanto queste hanno ostacolato e continuano ad essere un impedimento per l'ideologia cristiana. D'altra parte si tratta di un insieme di cause che fanno sistema influenzandosi a vicenda.

Le cause storico-culturali tuttavia, per la loro particolare importanza, meritano un esame più approfondito. Qui pertanto ci limitiamo ad enunciarle, per passarle poi singolarmente in rassegna nei capitoli che seguono.

Riduciamo a tre le cause storico-culturali che spiegano l'assenza dell'ideologia cristiana. La prima è di origine empirica, e consiste nel fatto che i cattolici non hanno colto l'esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico. La seconda è di natura filosofica, e consistette nella mancanza da parte cattolica, di una metafisica realistico-dinamica della realtà storica. La terza finalmente è di indole teologica, ed è tipica dell'attuale momento storico. Essa consiste nella secolarizzazione, come causa inibente l'ideologia cristiana, nel senso che essa porta con sé non soltanto un'incidenza religiosa, ma anche un risvolto ideologico.

Le cause spiegano, ma ovviamente non sempre giustificano. Dimodoché, se vogliamo chiudere questo capitolo arrivando ad una conclusione, essa non può consistere che nella riconferma del suo

209

titolo. Sempreché l'ideologia cristiana sia cristianamente legittima, e appaia storicamente necessaria, pel fatto stesso che l'assenza dell'ideologia cristiana si spiega ma non si giustifica, tale assenza appare davvero una imperdonabile lacuna. Potrebbe forse essere perdonabile nei confronti del passato, ma non certo in rapporto al presente.

Come s'è detto, essa non importa una responsabilità diretta da parte della Gerarchia, perché a rigor di termini l'ideologia cristiana rimane fuori delle sue competenze. Ricade sotto la responsabilità dei cattolici che pensano, ed agiscono in campo politico-sociale.

L'assenza dell'ideologia cristiana quindi rimane imperdonabile per noi stessi: per i cristiani della seconda metà del secolo ventesimo. «Increduli senza scusa», direbbe forse il vecchio Padre Segneri, di fronte al nostro scetticismo e al nostro rifiuto ideologico. Poiché di valide cause scusanti, non diciamo giustificative, quanto al rifiuto dell'ideologia cristiana, oggi è impossibile trovarne.

210

XIII

UN'ESPERIENZA STORICA MANCATA

1- *Una questione non facile.* Le cause storico-culturali dell'assenza dell'ideologia cristiana. di cui iniziamo l'esame, sono così intimamente legate fra loro. da doversi considerare una causa unica. Ma insieme sono anche così diverse, da non potersi ridurre ad una sola trattazione. Ciò spiega pure la difficoltà nel coglierle e superarle, per ovviare ai loro effetti negativi, che sono molti e in svariatissimi campi, anche se qui ci limitiamo al solo loro effetto negativo di aver impedito e di continuare ad impedire la nascita dell'ideologia cristiana.

Quanto detto vale specialmente per la prima causa storico-culturale, che ci accingiamo ad esaminare: la causa di ordine empirico. consistente nella mancata esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico. È una causa ancor oggi operante. Neppure oggi si può dire che tale passaggio venga colto con una chiara coscienza e nel giusto senso. Lo si subisce. ma non lo si capisce. Ci travolge, ma non vien colto. Soprattutto non viene colto metafisicamente, almeno in senso realistico-oggettivo, l'unico metafisicamente e cristianamente valido. -

La difficoltà sta precisamente in questo: come poter cogliere l'esperienza del passaggio storico dallo statico al dinamico, senza coglierla metafisicamente? Che significato ha ancora tale passaggio, come puro passaggio empirico? Ed ancora, come passaggio empirico da un mondo statico ad un mondo dinamico, da una società statico-sacrale ad una società dinamica laica, poteva empiricamente cogliersi prima che il fenomeno assumesse le attuali dimensioni macroscopiche?

Né d'altra parte tali dimensioni macroscopiche si rivelano sufficienti per cogliere a dovere il passaggio suddetto. Forse ne snaturano la prospettiva né più né meno come avveniva per lo stesso fenomeno nella sua fase microscopica, sia pure in senso contrario.

Finché la fenomenologia storico-dinamica ebbe dimensioni mi-

211

croscopiche, non fece problema. Fu come se non esistesse. Oggi che è diventata macroscopica, è come se fosse sempre esistita. Dopo un primo stupore, accompagnato del resto da una irragionevole euforia, è diventata il fatto normale che non fa più problema in se stesso, anche se crea un'infinità di problemi. E ci si domanda, come mai nessuno se ne sia accorto prima, non abbia saputo intuire, prevedere, prevenire, capire i «segni dei tempi», cambiare, provvedere, agire tempestivamente e responsabilmente. E intanto, per quanto riguarda il problema di fondo che rimane sempre quello del passaggio dallo statico al dinamico, si continua a restare a zero.

Se c'è una situazione in cui è il caso di ripetere il proverbiale «medice, cura te ipsum», forse è proprio questa, e proprio a carico di chi pensasse e parlasse nel modo sopraddetto.

Dobbiamo chiederci infatti: l'attuale esperienza che viviamo o subiamo, ha davvero per noi il significato e il valore dell'esperienza storica che segna il passaggio dallo statico al dinamico? Oppure quest'esperienza tanto decisiva, nonostante i suoi contorni così diversi, per noi cattolici rimane

sostanzialmente ancora un'esperienza storica mancata o equivocata, senza intelligenza, come un secolo fa?..

La questione è sottile e delicata, soprattutto non è semplice. L'esperienza di cui stiamo occupandoci è ben lungi dall'esaurirsi in un fatto empirico, afferrabile con metodo sperimentale, riducibile a un dato esperienziale di ordine esistenziale. Ridurla in questi termini, potrebbe essere una ennesima evasione dalla questione, anche se oggi esistenzialmente ci troviamo tuffati dentro di essa fino ai capelli, e tutti ci proclamiamo «dinamici».

2- *Metodo e chiave metafisica.* Per orientarci quindi su questo nuovo problema, altrettanto decisivo quanto delicato e difficile, è necessario affrontarlo con un certo metodo. Possiamo formularlo nei tre punti seguenti: richiamarci e tener presente il senso di «statico» e «dinamico»; guardare alle cose come realtà oggettiva. E per il nostro problema, le cose sono la storia, gli avvenimenti, l'agire umano, la stessa società, tenendo presente che la loro realtà non sempre e non tutta è risolvibile nel soggetto agente e pensante o a lui riducibile. Terzo, finalmente: guardare alle cause oggettive, alle forze endogene della realtà storica più che non agli effetti e alla sua fenomenologia esteriore.

212

Che se poi tutto ciò non bastasse, cercare di aggiungervi un po' di quella luce interiore che si chiama intuizione, sempre indispensabile di fronte al nuovo, ma ancor più quando si tratti di un qualcosa di spirituale, di metempirico, di metafisico.

Di fatto, l'esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico, per quanto di origine e di ordine empirico, è un'esperienza a valore metafisico, la quale importa un giudizio metafisico. È un passaggio storico che si conclude in un passaggio ontologico da una realtà statica a una realtà dinamica.

Per non ripeterci, - e per non prevenire ciò che sarà toccato in seguito -, per la suddetta esigenza di metodo richiamiamo soltanto il significato ontologico di «statico» e «dinamico».

Nel nostro contesto, come già si è indicato questi due aggettivi non vanno presi in senso empirico, bensì in senso ontologico-metafisico. Metafisicamente, lo «statico» non è ciò che non agisce o non cambia, ma ciò che, a livello di essere, è già bell'e fatto, e dunque possiede una sua realtà profonda, una sua «essenza reale», già compiuta. *Ens, cuius essentia est:* l'essere, la cui essenza reale già è. Ecco metafisicamente la realtà statica, l'essere statico.

L'esempio del bambino può tornare intuitivo e significativo ad un tempo: il bambino è già metafisicamente un uomo, con la sua realtà di uomo, la sua essenza o natura di uomo, fin dal ventre della madre. E ciò perché appunto, metafisicamente, appartiene alla *categoria ontologica dell'ente statico*, anche se, fenomenicamente (è da sperarsi), sarà un essere dinamicissimo.

«Dinamico» invece, sempre in senso metafisico, di per sé non è ciò che cambia, o è attivo, ma ciò che si costruisce attivistamente nello spazio e nel tempo, nella concretezza spazio-temporale del suo essere profondo, che comprende anche la

sua essenza o natura. In altre parole, il «dinamico» in senso metafisico è l'*ens, cuius essentia fit*: l'essere, la cui realtà profonda, la cui essenza reale, viene costruita attivisticamente nello spazio e nel tempo.

Anche qui possono soccorrere gli esempi, a cominciare da quello più intuibile della «casa in costruzione», anche se è solo un esempio di ordine tecnico, mentre noi dobbiamo arrivare ad una realtà dinamica di ordine metafisico.

Se ci appelliamo al senso comune, la casa è senza dubbio un nuovo essere, rispetto ai materiali utilizzati per costruirla. Come «casa in costruzione», □è un essere che viene costruito a cominciare da quella che è la sua realtà profonda di casa, per cui ne risulterà

213

un edificio abitabile, e non già ad esempio un viadotto di transito. In altre parole, essa vien costruita a cominciare da quella sua realtà profonda che si chiama *essenza*, per cui risulta un «ente dinamico»: *ens, cuius essentia fit*. Risulta cioè un essere nuovo, che viene costruito attivisticamente nello spazio e nel tempo.

3- *II paragone della casa*. A questo punto, deve intervenire il secondo fattore del metodo: saper guardare alla realtà oggettiva, e saperla rispettare. La casa, abbiam detto, è un nuovo essere, rispetto ai materiali che vengono utilizzati per costruirla: un essere «derivato»; un essere « di secondo grado»; ma un nuovo essere.

Il dissolvere soggettivamente questo nuovo essere nell'azione dei costruttori, riducendolo ad un suo *effetto*, oppure il dissolverlo oggettivamente nei materiali edili d'origine, è tornare a distruggerlo, non certo materialmente (sarebbe l'opera di un pazzo), ma ontologicamente, negandolo come essere. E questa non è più l'opera di un pazzo, ma potrebbe esser l'opera di un «saggio» alla Don Ferrante, che negava l'esistenza della peste perché non era né una sostanza né un accidente (e intanto morì di peste).

Così può avvenire da parte di certi filosofi. Negano l'ente dinamico, negano la casa come «nuovo essere», poiché non è né una sostanza né un accidente. Possono negare anche di più e di meglio. Ma fermiamoci a questo comportamento da umorismo manzoniano. Don Ferrante non è che un'invenzione letteraria. I filosofi che negano la oggettiva realtà dell'ente dinamico fanno parte dei detentori della nostra cultura. Ed è questo loro atteggiamento culturale negatore della oggettiva realtà dell'ente dinamico, che metodologicamente concorre a vanificare l'esperienza del passaggio dallo statico al dinamico, precisamente come esperienza storica a valore ontologico, e non semplicemente empirico.

Ridurre tale esperienza ad esperienza esistenziale, empirica, o al più ad una esperienza dialettica od evolutiva di tipo hegeliano o teilhardiano, equivale all'impossibilità di capire e dominare il «dinamico», restandone ciecamente dominati.

Senza dubbio, l'esempio della casa in costruzione per illustrare la categoria ontologica dell'ente dinamico e il senso

metafisico del «dinamico», ha un'importanza assai relativa, proprio perché, come si è accennato, la «casa in costruzione» è un «ente dinamico» di ordine tecnico che interessa la tecnologia costruttiva: mentre a noi interessa la realtà storica.

214

Ma è appunto qui che deve subentrare un po' d'immaginazione, per accendere quella luce interiore che abbiamo chiamato «intuizione». E l'intuizione può esser questa. Anche la realtà storica, con la civiltà e cultura che l'accompagna, con il suo tipo di società, può paragonarsi ad una casa: casa, per di più, a senso emblematico bivalente, come casa già bell'e fatta, oppure «casa in costruzione».

Casa già bell'e fatta. innanzitutto: e dunque solo da conservarsi, al più da restaurarsi per le offese provocate dal tempo e dalle intemperie. Altrettanto dicasi di una analoga realtà storica, già bell'e fatta: da conservarsi, da restaurarsi, o forse anche da riaccettarsi con le modifiche permanenti provocate da un specie di terremoto storico come una invasione barbarica, una guerra, una rivoluzione. Ma nient'altro: la quiete dopo la tempesta. È il caso precisamente di una realtà storica di tipo «statico», con una società altrettanto «statica». Quale del resto fu e si mantenne per millenni.

Senza dubbio, il paragone della casa già bell'e fatta per la vecchia realtà storica statica, quadra a sufficienza. risultando abbastanza significativo. Ma non quadra più affatto per la nuova realtà storica diventata dinamica. Qui subentra il paragone della «casa in costruzione». Come questa, anche la nuova realtà storica va costruita. E va costruita nel suo essere.

Non basta ancora, se vogliamo fare il passaggio dal paragone alla realtà. Ed infatti, mentre la «casa in costruzione» un bel giorno cessa di esser casa in costruzione perché è ormai «casa costruita», per la nuova realtà storica invece si pone l'ipotesi di una *realtà storica in costruzione permanente*. In altre parole, si pone l'ipotesi di una realtà storica «dinamica» in senso metafisico, e cioè *sempre in costruzione per sua stessa natura*. È qui dove il paragone della casa in costruzione si rivela inadeguato; ed è a tale livello che si commisura la validità o meno dell'esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico.

4- *Un'ipotesi da verificare*. Si obietterà: ma tale valore dell'esperienza suddetta non è che un'ipotesi. Rispondiamo: è l'ipotesi metafisica che dev'essere appunto verificata dall'esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico. Il che implica la presenza dell'ipotesi, e la capacità metafisica di verificarla. Senza la formulazione dell'ipotesi e senza la capacità di verificarla con la necessaria strumentazione metodologica e metafisica, l'esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico continua a cadere nel

215

nulla. Rimane una «esperienza storica mancata». O perché reinterpretata staticamente, o perché equivocata dinamicamente.

Stiamo appunto occupandoci, da parte cattolica, di tale esperienza storica mancata, non tanto per superarla in questo momento, quanto piuttosto per darci conto della sua negatività e della sua radicale insufficienza, sempre in ordine allo sbarramento storico dell'ideologia cristiana.

Per il fatto che in passato l'esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico fu per noi cattolici un'esperienza mancata, automaticamente ci si è trovati fuori della storia: peggio, si è caduti in balia della storia «degli altri».

Quanto al presente, se tale esperienza vien colta, essa apre la strada anche all'ideologia cristiana, dando la possibilità di un trattamento «dinamico» ad una realtà storica e ad una società diventate «dinamiche». In caso contrario, si continuerà a trattare «staticamente» una realtà storica e una società diventate dinamiche, nonostante i riformismi e le rivoluzioni. Non sono questi infatti gli strumenti di fondo del loro trattamento dinamico, ma l'ideologia e la prassi ideologica.

L'ideologia cristiana tuttavia e la prassi ideologica cristiana rimangono strumenti «proibiti» ed impossibili, finché l'esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico non diventi positiva. Né è il caso di vantarsi di una riconquistata storicità quando questa si esaurisce in un dinamismo puramente fenomenico o si concretizza in una sua interpretazione metafisicamente negativa. Aumenterà la confusione e il disorientamento. Se ne avvantaggeranno i falsi profeti. Ed interverranno tali «prodigi», da trarre in inganno anche i buoni.

Di fatto, la realtà storica, da statica che era, si è trasformata in realtà storica dinamica, ponendo le generazioni prossime passate e la nostra di fronte a tale passaggio, nel contesto di una esperienza storica non solo difficile a cogliersi in se stessa, per cui non è stata colta; ma già profondamente inficiata metafisicamente e ideologicamente, per cui vien colta male, con tutte le conseguenze negative del caso.

Il nostro problema qui è appunto quello di tale esperienza storica mancata, o peggio risolvendosi oggi negativamente. Ed è un problema che per noi cattolici si profila in modo sempre più cruciale e decisivo, sia in rapporto al mondo che alla Chiesa.

Dobbiamo dunque guardare all'esperienza storica in questione ,

216

col massimo realismo, in base al metodo a cui abbiamo accennato, e che ora deve intervenire anche in virtù del suo terzo elemento, che è quello di guardare alle cause oggettive del passaggio che interessa la nostra esperienza storica, magari partendo dalle cause e dalle cose apparentemente più umili o addirittura estranee, quale per esempio può apparire l'azienda industriale.

5- *Economia industriale e « dinamico*. A differenza della casa in costruzione, il cui processo costruttivo è controllabile nei suoi effetti giorno per giorno, il processo costruttivo della società e della nuova realtà storica è poco controllabile, e meno

ancora valutabile a partire dagli effetti e chiudendosi nella loro fenomenologia. Limitandosi a ciò, in un passato più o meno prossimo si poté continuare a dormire i propri sonni statici, a vivere cioè in una continuità statico-sacrale diventata ormai anacronistica e fittizia. Oggi invece ci si potrebbe abbandonare ad un passivismo evolutivo, dialettico, o ad un attivismo pseudodinamico, altrettanto elusivi e forse più, in ordine ad una autentica esperienza del passaggio dallo statico al dinamico.

Appellandoci dunque alle cause storicamente controllabili del passaggio dallo statico al dinamico, possiamo enumerare le tre cause seguenti : una causa □ di ordine economico; una causa di ordine politico-sociale; e una causa di ordine propriamente culturale.

Non interpretiamo il fattore economico come il motore della storia in senso marxiano o marxista. Dal punto di vista storico, il fattore economico può essere tanto un motore quanto una remora. Fu una remora quando esso si commisurava ai muscoli dell'uomo. E continua ad esserlo anche nell'era nucleare, nei confronti di quella storia più autentica e più vera, che si riferisce alla vita dello spirito.

Nondimeno, resta vero che l'economia industriale ha introdotto nel mondo una realtà nuova, un fattore nuovo, che consistette non già nell'economia industriale presa in se stessa, ma in quello che chiameremo *organismo dinamico*, ad essa inerente.

Non fu possibile l'economia industriale senza l'invenzione della fabbrica meccanizzata e motorizzata. Fu la prima novità che portò con sé quella dell'*organismo dinamico*.

Dire «organismo dinamico» è dire un qualcosa di inedito e diverso da ciò che esisteva, o fosse mai esistito fino allora, nel mondo della

217

storia. Si trattava di una realtà nuova che l'uomo poneva all'esistenza per la prima volta e che col suo svilupparsi doveva rivoluzionare il mondo.

Per quanto il confronto possa apparire irriverente, l'unico precedente che l'*organismo dinamico* inerente alla fabbrica trova nella storia passata, è quello della Chiesa come Corpo Mistico. La Chiesa, Corpo Mistico dello spirito; la fabbrica come *organismo dinamico*, «corpo mistico» della materia.

Il confronto, apparentemente assurdo e blasfemo, regge proprio sotto il profilo dell'*organismo dinamico*. *Organismo dinamico* la Chiesa, come Corpo Mistico di Cristo. E *organismo dinamico* la fabbrica, l'azienda industriale, come «corpo mistico» della nuova economia, e *inizio di una reazione a catena di organismi dinamici*. che avrebbe coinvolto l'intera realtà storica.

6- *I due organismi dinamici*. Il Corpo Mistico di Cristo fu il primo *organismo dinamico* in ordine assoluto, ed è opera di Dio. L'*organismo dinamico* dell'azienda industriale fu il primo *organismo dinamico* prodotto dall'uomo. L'*organismo dinamico* del Corpo Mistico iniziò la più grande rivoluzione della storia nel campo

dello spirito. L'organismo dinamico della fabbrica iniziò la più grande rivoluzione della storia nel campo della materia, dando luogo alla rivoluzione industriale.

L'organismo dinamico fu intuito con precisione da S. Paolo quando parla del corpo di Cristo che si «autocostruisce». L'organismo dinamico «azienda industriale» non fu intuito e tanto meno accettato come tale. L'organismo dinamico del Corpo Mistico, anche se inizialmente intuito da S. Paolo, come organismo dinamico fu presto dimenticato, sì da dover ripetere a proposito di esso: «in propria venit, et sui non receperunt», con il conseguente blocco, in un certo senso, della storia stessa del Cristianesimo.

In modo analogo, l'organismo dinamico dell'azienda industriale, né capito né accettato, più che venir bloccato o bloccare la storia, diede inizio ad un'epoca storica abnorme, che senza dubbio avrebbe potuto esser diversa, se l'azienda industriale fosse stata colta ed accettata nella sua profonda natura di organismo dinamico.

Il parallelismo fra i due organismi dinamici, quasi urtante per la loro radicale diversità, che li rende addirittura incomparabili, è

218

stato condotto avanti sulla falsariga di una serie di analogie, al solo scopo di dimostrare che la realtà di quell'organismo dinamico umano che ha cominciato ad esistere con l'azienda industriale, non è affatto un qualcosa di irrilevante. Che anzi, è cominciata da esso la più grande rivoluzione - e la più grande crisi - che travaglia l'umanità, e continuerà a travagliarla, salvo un annientamento nucleare, finché essa esisterà sulla terra.

Se, ferma restando la radicale diversità tra i due organismi dinamici, si vuol rilevare una diversità di ordine esistenziale ed empirico fra Corpo Mistico e organismo dinamico «azienda industriale», essa è la seguente: il primo per quanto indistruttibile e indefettibile, è tuttavia coercibile. Lo dimostrano le vicende storiche del Cristianesimo; il fatto della sua multiforme limitazione in contraddizione con la sua essenza una e universale; e la coscienza della nostra infedeltà e debolezza.

L'organismo dinamico dell'azienda industriale invece ha dato esca ad una rivoluzione incoercibile, il cui limite è posto unicamente dalla finitezza delle risorse e dalla sua possibile autodistruzione. È la riconferma che l'organismo dinamico non è affatto un qualcosa di convenzionale o irrilevante.

Tutto sta a vedere se era ed è un qualcosa di intuibile e significativo per quel passaggio dallo statico al dinamico, di cui risulta la causa prima e determinante.

Senza dubbio un problema nuovo nasce dalla sua intuizione. Ma questa può restare generica, o essere intuizione del problema, senza intuirne minimamente la soluzione. Ciò spiega come molte intuizioni abortiscano. Ma spiega anche il fatto del loro esplicitarsi, del loro riuscire. Una intuizione «riuscita» non è sinonimo di intuizione facile né difficile. È semplicemente sinonimo di una intuizione che non è caduta perché non si è lasciata cadere.

7- *Una rovinosa incomprendione.* Il cogliere nell'azienda industriale una realtà nuova e diversa che dava un senso nuovo e diverso alla società e all'intera realtà storica, non dovette essere un'intuizione estremamente difficile. Ma era forse meno facile il non lasciarla cadere nel vuoto, indirizzandola sui binari del vero problema e della sua giusta soluzione. Comunque, la mancata esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico, almeno per il realismo cristiano, ha il suo punto focale proprio nell'azienda industriale.

219

Per quanto intuita e sentita come quella realtà nuova e diversa, non è stata capita né penetrata come tale, si da venir colta nella sua realtà profonda di *organismo dinamico*: ciò che del resto rappresenta già una fase esperienziale consecutiva alla prima intuizione, dando l'avvio al problema propriamente filosofico.

Ci si è fermati di conseguenza, in un primo tempo alla fabbrica come problema etico-sociale; in un secondo tempo si è ripreso il problema in senso personalista, credendo che fosse tutto. Mentre, come sempre, il tutto di qualsiasi problema umano, fabbrica compresa, non è il problema etico, o economico, o etico-sociale, e neppure il problema personalista, ma torna ad essere il problema *ontologico*, il quale, in un dato momento storico, può porsi ed imporsi come specifico problema ontologico-dinamico. Il momento che segnò questa sua nuova posizione, fu appunto quello dell'azienda industriale.

La natura di essa era quella dell'organismo dinamico, ed era destinata a prevalere anche se ignorata o rinnegata. Essa vive e funziona come tale, anche se, proprio come organismo dinamico, ha dato origine a fatti abnormi e per certi aspetti catastrofici sia in campo etico, con la famosa questione sociale, sia in campo ideologico col materialismo ateo, sia in campo storico con l'attuale crisi a dimensione cosmica, sia in campo religioso con la scristianizzazione delle masse. Conseguenze più o meno remote del misconoscimento della vera natura delle cose. .

A voler essere esatti, è forse il caso di dire che nessuno si sentì interessato a conoscere e riconoscere l'azienda industriale come organismo dinamico, o per essere più precisi come «dinontorganismo»: né i capitalisti né i marxisti, il cui interesse è stato quello di strumentalizzare l'organismo dinamico dell'azienda industriale ai loro scopi. Gli uni per il profitto; gli altri per la lotta di classe. Né gli economisti né i sociologi, chiusi nella loro ottica specialistica. E neppure i filosofi, che pure erano i più direttamente interessati al problema dell'azienda industriale come problema del suo vero essere. Hanno continuato a produrre filosofemi, restando nello splendido isolamento del loro olimpo accademico.

Chi si approssimò di più al problema, fu il tecnico dell'organizzazione da una parte, e dall'altra Papa Giovanni XXIII, quando definì l'azienda come una «comunità di persone».

Ma per quanto la parola «organizzazione» richiami l'organismo e in special modo l'organismo dinamico, la tecnologia organizza-

tiva è ben lontana dal voler esprimere e servire quest'ultimo. Per quanto riguarda la definizione di Papa Giovanni, essa non coglie che un aspetto esistenziale, in funzione etico-sociale e personalista, dell'azienda come organismo dinamico. Anziché interpretarlo, per molti lo ha reso ancora una volta superfluo.

È ciò d'altronde che si verifica anche per la Chiesa: Chiesa-Comunità; Chiesa-Comunione. Questa Chiesa potrebbe senz'altro coincidere con il paolino organismo dinamico del Corpo Mistico che si autocostruisce. Ma di fatto né vien colta come tale, né come tale viene teorizzata, e tanto meno mobilitata.

8- *Organismo dinamico «azienda industriale»*. Sottigliezze scolastiche, si è tentati di pensare. Ma è sulla linea di tali precisazioni ed approfondimenti che l'esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico, sia per la Chiesa che per il mondo, può risolversi positivamente o negativamente.

Se tale esperienza si è risolta e continua a risolversi negativamente, la chiave di volta di un'epoca storica e di una nuova cultura può sfuggirci di mano. Ovviamente, né la nuova realtà storica né la nuova cultura si esauriscono nell'organismo dinamico dell'azienda industriale. Ma se quella è la loro chiave, in qualche modo di lì esse cominciano. Di lì bisognerebbe cominciare.

Come si è già accennato, l'organismo dinamico introduce un tema metafisico che va al di là del dato dell'esperienza storica, anche se può e deve partire da un'intuizione da parte di essa. Ci limitiamo quindi solo a precisarlo come intuizione, senza inoltrarci nel suo problema metafisico.

La nuova economia industriale, abbiamo detto, ha portato con sé la fabbrica meccanizzata e motorizzata, ad un tempo causa ed effetto della suddetta economia. Ora, l'organismo dinamico dell'azienda industriale non va inteso come fabbrica meccanizzata e motorizzata, ma va inteso come *l'insieme dell'azienda industriale*, il cui elemento costitutivo fondamentale è l'uomo. Ma non lo è né in senso esclusivo, né tanto meno in senso antagonista. L'organismo dinamico, come ogni autentico organismo, è *sintesi*: sintesi di tutti i suoi elementi. Trattandosi dell'organismo dinamico «azienda industriale», sintesi di tutti gli elementi di essa, a cominciare dall'uomo. È tale insieme dell'azienda industriale come sintesi viva e operante, che la traduce in organismo dinamico.

Non basta. L'intuizione deve giungere ad afferrare che l'orga-

nismo dinamico «azienda industriale» ha un *valore ontologico-dinamico*. È un essere «derivato», di «secondo grado», che si autocostruisce nello spazio e nel tempo. Ha cioè valore di «ente dinamico»; è un organismo dinamico a valore ontologico-dinamico.

Né basta ancora. Bisogna inoltre intuire ed afferrare la differenza tra la «casa in costruzione» che è solo un ente dinamico di tipo tecnico, e l'organismo *dinamico* «azienda industriale», che

porta con sè una rilevanza propriamente metafisica. La differenza è motivata dalla presenza dell'uomo come elemento costitutivo dell'organismo dinamico stesso. Dove c'è l'elemento costitutivo «uomo», c'è non solo ente dinamico, ma organismo dinamico.

L'ultimo aspetto che caratterizza l'organismo dinamico dell'azienda industriale, è la sua differenziazione da qualsiasi organismo di tipo sociologico (peggio ancora se è solo metaforico!). L'organismo è anche una tipica categoria della scienza sociologica, che si è esercitata ad interpretare la società come organismo, dinamico o meno. Ma l'organismo della sociologia non è mai a valore ontologico. È semplicemente una «immagine» della società, concepita in modo diverso secondo le varie scuole e teorie, siano strutturaliste o funzionaliste. La sociologia si esaurisce nella fenomenologia. L'organismo dinamico invece s'inserisce nella realtà metafisica dell'essere, e conferisce all'intera realtà storica la sua nuova consistenza ontologica di natura organico-dinamica.

9- *Valore ontologico.* La ragione della differenza sta nella ontologicità dell'organismo dinamico, che prima di essere organismo è essere, «ente dinamico». L'intuizione dell'organismo dinamico a cominciare dall'azienda industriale può spegnersi, a causa di una sua maldestra riduzione a semplice organismo in senso sociologico, magari suggerita alla fantasia da una inconsistente e facile metafora.

Si è detto sopra che l'organismo dinamico conferisce all'intera realtà storica la sua nuova consistenza ontologica di natura organico-dinamica. È un altro elemento che entra a far parte dell'esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico. E il coglierlo o meno, farà parte anch'esso della riuscita o del fallimento dell'esperienza suddetta.

Per rendercene conto, dobbiamo ripartire dal dato di fatto. Com'è risaputo, l'azienda industriale ha dato luogo alla moderna lotta di classe, che non è una invenzione del marxismo, ma il dato

222

di fatto da esso sfruttato. Il marxismo la spiega metafisicamente con la dialettica hegeliana, facendone la legge suprema della storia. *Il realismo dinamico* (che fa parte dell'ideologia cristiana) la spiega con l'organismo dinamico. La moderna lotta di classe è nient'altro che l'organismo dinamico che si dilania in se stesso perché rinnegato o pervertito; demolito, anziché costruito.

La lotta di classe vera e propria quindi è diventata possibile solo con la rivoluzione industriale, con la nascita abortita dell'organismo dinamico, come una caratteristica - negativa - della nuova realtà storica diventata dinamica a cominciare dall'azienda industriale. Ed è appunto una caratteristica che torna a rilevarne la dinamicità, sia pure per via negativa.

La lotta di classe in se stessa non interessa qui il nostro problema. Anzi, lo elude, riflettendosi negativamente sull'esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico. È la lotta di classe, in sede aziendale ed extra-aziendale, che ha velato alla coscienza l'organismo dinamico, e ha posto i cattolici di fronte alla cosiddetta questione sociale in senso etico-

giuridico impegnandoli nella prosecuzione della sola giustizia sociale. E oggi l'ottica classista li spinge ad una pseudoevangelica «scelta di classe», completamente al di fuori dell'organismo dinamico. È la riconferma che l'esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico continua ad abortire nonostante le sue tremende lezioni e malgrado il Vaticano II.

Quest'insieme di atteggiamenti non solo non aprono al problema della realtà profonda dell'azienda industriale e della nuova realtà storica, ma lo fanno addirittura perder di vista. E se oggi troppi cattolici si sensibilizzano sempre più alla lotta di classe, ciò avviene esasperando l'aspetto etico-giuridico della questione ed oscurando maggiormente il problema ontologico di fondo; o quel che è peggio, obliterandolo semplicemente, nell'analisi e nella prassi marxista.

La moderna lotta di classe va anch'essa assorbita in quel nuovo contesto storico che poteva e doveva essere una manifestazione ancor più chiara della nuova realtà politico-sociale diventata dinamica, di quanto non lo fosse l'azienda industriale come organismo dinamico. Fu appunto essa invece, che specialmente per i cattolici ha contribuito a renderla oscura e come dinamica, e come organica.

Se tuttavia un giudizio globale si può dare sull'attuale azione politico-sociale nonostante le sue insufficienze e contraddizioni, esso potrebbe formularsi nel modo seguente: si tratta ormai di un'azione dominata dalla preoccupazione o più esattamente dalla necessità di

223

costruire una società nuova, una realtà storica nuova. Ed appare tale non tanto l'azione politica del politico, quanto piuttosto l'azione e la funzione di quelle forze politico-sociali, come i partiti, i sindacati, i poteri economici, che incidono sempre più sull'andamento politico, fino a condizionare e determinare la stessa politica ufficiale. Ma con quale mancanza di idee? Con quale demagogia? Con quale tendenziosità ideologica? È la riconferma che il passaggio dallo statico al dinamico non è stato risolto, o è stato risolto male.

10 - Costruzione ontologica organico-dinamica. L'aspirazione a costruire un mondo nuovo, una nuova società, per quanto confusa e contraddittoria, perché mescolanza di staticismo e dinamismo, realismo e utopia, moralismo e ideologia, si manifesta anche nelle formule, nei mezzi e nei modi più reclamizzati.

Limitandoci alle formule verbali, possiamo ad. esempio rilevare che la formula «costruire un mondo più umano e più giusto» è diventata uno slogan, un luogo comune, inclusa la sua variante marxista del «comunismo dal volto umano»: forse senza darsi conto della contraddittorietà della formula stessa.

In campo politico-sociale infatti, è impossibile una costruzione etica, senza una correlativa costruzione ontologica che le dia consistenza e contenga immanente la costruzione etica in questione. È questa una legge che vale persino nel campo dello spirito, così lontano di per sé dalle esigenze ontologiche brute della materia. In sede di soprannatura non esiste un'autentica e

valida perfezione morale se non fondata sul corrispettivo ontologico della Grazia, a cominciare dalle Virtù teologali e dallo stesso atto di Fede. Il suo aspetto psicologico-morale s'innesta sulla sua realtà ontologica soprannaturale.

Ma è così anche in linea puramente naturale. La stessa perfezione etica umana ha una consistenza che non si riduce a comportamento, ma si produce attraverso quel rimpasto della personalità che si chiama educazione, la quale produce effettivamente l'uomo nuovo, in quanto importa anch'essa una consistenza ontologica propria, precisamente di ordine dinamico.

Costruzione ontologica della società, dunque. O se si vuole, sua costruzione etica, ma a cominciare da quella. Questo rimane il fatto oggettivo anche se rimangono le confusioni. E questo è, in definitiva, il significato della nuova azione politico-sociale, a cominciare da quella non ufficiale.

224

Una tale società che deve costruirsi e ricostruirsi ontologicamente ed attivisticamente nello spazio e nel tempo, verificherà appieno l'essenza del «dinamico», al di là della semplice «casa in costruzione». Anch'essa infatti, come l'azienda industriale e più di essa, si precisa *in organismo dinamico*. perché, a differenza della casa in costruzione, la nuova realtà storica e la nuova società sono «ente dinamico» che comprende l'uomo come proprio elemento costitutivo, traducendo così l'ente dinamico in organismo dinamico.

Si ripete in tal modo, a livello superiore, il caso dell'azienda industriale. Questa, come primo organismo dinamico, ha iniziato la reazione a catena degli organismi dinamici scuotendo il fondamento economico statico della vecchia società, e ponendo il fondamento economico dinamico della nuova.

La società in concreto è fatta di uomini, anche se non di soli uomini. E poiché nel nuovo mondo dinamico dove c'è l'uomo c'è l'organismo dinamico, ecco imporsi la realtà dell'organismo dinamico a cominciare dall'azienda industriale, per arrivare, attraverso la catena degli organismi intermedi, fino all'organismo dinamico della società civile e dello Stato. Non basta. Al di sopra di esso si profila l'organismo dinamico a livello internazionale, e a livello mondiale, nella misura che la realtà umana storica globale diventa dinamica nella sua dimensione cosmica, imponendosi come tale.

11 - *Constatazione negativa*. È una visione che a primo colpo d'occhio può lasciare perplessi. Non si vede dove finisca l'intuizione e cominci la fantascienza o l'utopia. Ma è proprio dell'intuizione porre dei problemi: porre *il problema*, magari a partire da tale perplessità. Ciò che importa in questo momento, è solo afferrare e valutare l'intuizione come una presa di coscienza dell'esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico.

Se poi l'intuizione va oltre, ponendo già un preciso problema di ordine ontologico-metafisico (prima ancora che si traduca in problema sociologico e politico), magari a livello della società globale e dell'intera realtà storica, come organismo dinamico

articolato in una catena di organismi dinamici intermedi, segno allora che l'intuizione non potrà più abortire.

L'intuizione prospettata in questi termini. da una parte si trova connessa con l'esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico. e dall'altra con la metafisica che ne persegue il cammino.

225

Torna quindi la domanda iniziale: se la suddetta esperienza storica sia riuscita, oppure si tratti di una esperienza storica mancata.

La miglior risposta che se ne può dare diventa quella del controllo culturale. Se l'intuizione è stata riassunta da una congrua metafisica, l'esperienza storica non è stata un'esperienza mancata. In caso contrario, si tratta di un'esperienza mancata, anche supposta una limpida intuizione del passaggio dallo statico al dinamico. In ordine all'ideologia infatti (e noi parliamo a nome di questa), ciò che decide è proprio la metafisica che dovrebbe agganciarsi a tale intuizione.

Siamo così al terzo esame che convalida in senso positivo o negativo l'esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico: all'esame consistente in un controllo di ordine culturale a livello puramente empirico, e dunque alla portata di tutti. Esso può ridursi alla risposta a questa semplice domanda: *esiste nell'ambito della cultura cattolica una metafisica dinamica della nuova realtà storica diventata dinamica?...* Se sì, segno è che l'esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico è stata colta, e il fatto non potrebbe avere una migliore riconferma. Se no, segno che si tratta di una esperienza mancata.

La risposta, purtroppo, è negativa. Esperienza storica mancata, a livello di azienda industriale come organismo dinamico. Esperienza storica mancata a livello di società, di cui, oggi almeno, vien colto il dinamismo fenomenico, ma non quello ontologico-metafisico, che è l'unico decisivo. Ed esperienza storica mancata a livello di cultura.

12 - *Constatazione negativa culturale.* Quest'ultima constatazione, che si risolve nella prova del nove dell'esperienza storica mancata, s'impone in questi termini: data una qualche intuizione della dinamicità della nuova realtà storica, se tale intuizione non ricadeva su se stessa doveva necessariamente sfociare nel problema della nuova realtà storica come dinamica. Doveva cioè sfociare nel problema metafisico ontologico-dinamico della realtà storica stessa, al di là di una semplice fenomenologia. L'esistenza di tale metafisica nell'ambito della cultura cattolica sarebbe la riprova dell'esperienza storica positiva del passaggio dallo statico al dinamico. Mentre la sua assenza ne è la riprova negativa: ci pone di fronte ad un'esperienza storica mancata.

226

Venendo al fatto, dobbiamo ammettere che la presenza di detta metafisica non risulta nell'ambito della cultura cattolica, almeno nella sua specificità, e nell'originalità della sua natura realistica oggettiva. Ciò, nonostante i cent'anni e più dalla nascita del problema. Il problema metafisico della realtà storica dinamica è nato con la nascita di questa. È nato con la rivoluzione industriale.

In riferimento all'ideologia cristiana, l'assenza della metafisica in questione ha avuto un'incidenza decisiva. Senza una *realistica e oggettiva metafisica dinamica della realtà storica, l'ideologia cristiana*. a parte le altre cause, è risultata storicamente e culturalmente impossibile. E tale rimane. L'ideologia cristiana infatti, per esistere doveva qualificarsi come «dinontorganica». Doveva essere *l'ideologia dinontorganica*. Ma solo la metafisica dinamica capace di interpretare la realtà storica come organismo dinamico e con la mediazione dell'ideologia, di mobilitarla come tale. poteva render possibile *l'ideologia dinontorganica* mobilitatrice di essa. Detta metafisica rimane l'oggettiva e realistica metafisica dinamica della realtà storica.

La sua assenza assume una tale rilevanza. da esigere un esame a parte. Lo abbiamo già annunciato quando elencammo le tre cause storico-culturali dell'impossibilità storica dell'ideologia cristiana: una causa di ordine empirico, consistente nell'esperienza storica mancata del passaggio dallo statico al dinamico; una causa di natura filosofica, consistente in una mancata metafisica ontologico-dinamica della realtà storica; e, terza. una causa di indole teologica, che coincide con la secolarizzazione e riguarda in modo speciale il momento presente.

Preso atto dell'esperienza storica mancata, riconfermata dall'assenza della metafisica suddetta, passiamo ora ad un esame più dettagliato di tale assenza, come causa della mancata ideologia cristiana.

227

XIV

UNA MANCATA METAFISICA

1- *L'odierno primato metafisico*. Dire società dinamica che si costruisce attivistamente nello spazio e nel tempo, è dire prassi. Dire prassi è dire ideologia. Dire ideologia è dire Assoluto ideologico. Dire Assoluto ideologico è dire Metafisica che lo giustifica.

Attraverso questa sequenza di passaggi, non interrotta (e ne vedremo il perché) neppure dal fatto che oggi si voglia isolare la prassi dall'ideologia, si risale dall'attuale società alla metafisica.

Un tempo si risaliva dalla società a Dio, o da Dio si scendeva alla società. Ora si risale dalla società alla metafisica, la quale non sostituisce Dio, ma lo elimina o lo riconferma, quale fondamento ideologico della società.

Spezzare tale itinerario non è possibile. Non vi riesce né il ristagno nella fenomenologia, né il lancio umanistico di una pura prassi, né lo splendido isolamento antropocentrico del personalismo. Il problema della società oggi, si risolve fatalmente in un problema metafisico «teologico» o «ateologico»: società «teospiritualista», o società «ateo-materialista», secondo la metafisica di partenza, e tenendo conto del senso ideologico dell'intera prospettiva.

Di qui l'importanza, concreta e pratica, della metafisica oggi. Non però di una metafisica qualsiasi. Ma di quella che sta all'origine della catena da cui siamo partiti. La metafisica cioè, che individua l'Assoluto ideologico, lo giustifica e lo impone all'ideologia, e mediante l'ideologia lo impone alla prassi.

Questa metafisica è sempre una metafisica dinamica. Metafisica cioè della realtà storica dinamica, della nuova realtà storica che si autocostruisce (e quindi anche diviene) attivisticamente nello spazio e nel tempo.

In questo momento però, detta metafisica non c'interessa in se stessa, e neppure per il suo Assoluto. Ci interessa soltanto come causa che rende possibile o impossibile l'ideologia. La rende possibile se esiste; la rende impossibile se non esiste.

229

Ci troviamo di fronte a questa legge metafisica che non ammette eccezioni: *l'ideologia come anima della prassi diventa possibile, se esiste la metafisica dinamica che la rende possibile. Se essa manca, l'ideologia rimane impossibile.*

L'applicazione all'ideologia cristiana appare ovvia. Essendo venuta a mancare una metafisica dinamica cristiana («cristiana» come semplice sinonimo di metafisica «realistica oggettiva», cristianamente accettabile), l'ideologia cristiana è rimasta storicamente impossibile.

Basterebbe questa causa storico-culturale per spiegarne l'assenza passata e presente. Le altre spiegazioni possono diventare superflue, compresa la mancata esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico. Se tale esperienza invece di fallire si fosse anche imposta chiaramente entrando nelle coscienze in modo esplicito, ma non fosse poi stata assunta da una congrua metafisica, sarebbe rimasta inutile. L'ideologia cristiana non sarebbe nata. Mancava la metafisica che doveva renderla effettivamente possibile. .

2- *Necessità della metafisica dinamica.* Si tratta dunque di un problema serio. Ed è tale, non solo in rapporto all'ideologia cristiana, ma in rapporto, potremmo dire, all'intero Cristianesimo oggi, il quale è la realtà dinamica per eccellenza, e culturalmente impone sempre più una sua considerazione dinamica metafisicamente valida e ortodossa.

Vogliamo accentuare in modo debito l'avverbio «culturalmente», che precisa la necessità di una metafisica realistico-dinamica per

un Cristianesimo dinamico. Tale necessità è solo di ordine culturale. E cioè si riferisce ad una espressione ed elaborazione culturale che storicamente può imporsi ad un Cristianesimo già *preesistente*, solo per ragioni contingenti. Ad esempio, per una miglior comprensione scientifica di se stesso e dei problemi umani, a scopo pastorale.

Per il Cristianesimo quindi, la metafisica realistico-dinamica non rappresenta affatto una necessità di ordine essenziale. Detta metafisica non è affatto la condizione del suo esistere. La necessità essenziale del Cristianesimo rimane quella della Rivelazione e della Fede, che precedono e superano ogni metafisica e qualsiasi espressione culturale storica. È per questo che il Cristianesimo, sebbene rappresenti la

230

realtà dinamica per eccellenza, la quale si sintetizza e si concretizza nella realtà «dinontorganica» del Corpo Mistico, ha potuto nascere e crescere senza metafisica realistico-dinamica. Anzi, per quasi venti secoli culturalmente è stato servito, e anche storicamente condizionato, da una metafisica semplicemente statica.

Così non è per l'ideologia, compresa l'ideologia cristiana. Essa è essenzialmente una dipendenza acellulare», a cominciare dalla metafisica. *La fede ideologica*, che è appunto l'espressione dell'ideologia come anima «culturale», come *sintesi vitale di sapere e di valori*, non nasce da nessuna rivelazione o pseudorivelazione di profeti, come nuova religione o come utopia. L'ideologia nasce da una metafisica dinamica, di una realtà storica dinamica. Nasce cioè dal vertice supremo del sapere umano, che è il sapere metafisico, anche se tale sapere metafisico fosse sbagliato.

Ed è un sapere che è un «potere», quello della metafisica, che si concentra precisamente nella metafisica dinamica. È per questo che, anche se sbagliata, la metafisica dinamica può far nascere e prosperare l'ideologia come massimo potere della realtà storica dinamica, che sarà anch'essa fuori strada, ma non per questo sarà meno operativa. Sta di fatto però, che l'ideologia né può nascere né può sussistere con la sola metafisica statica, anche se vera.

La cultura cattolica ha avuto a disposizione una metafisica statica, che nella sua sostanza realistica va giudicata vera. Ma non ne è nata l'ideologia cristiana. La cultura laica ha avuto a disposizione una metafisica dinamica, che oggettivamente e realisticamente va giudicata falsa. E ne è nata l'ideologia anticristiana.

Il problema porta con sé la sua complicazione teologica. Oggi che il Cristianesimo col Vaticano II, più che «conquistato», ha «ripostulato» la sua dimensione dinamica, una autentica teologia dinamica (a cominciare dall'Ecclesiologia), si è rivelata necessaria e ad un tempo impossibile, per la mancanza di un valido e ortodosso strumento metafisico dinamico, con le disastrose conseguenze «ecclesiali» culturali e pratiche, che stanno dinanzi agli occhi di tutti.

Ma torniamo all'ideologia. Per l'ideologia, la metafisica dinamica si rivela necessaria non solo *ad melius* esse, ma *ad esse*,

come dicevano gli Scolastici. La metafisica dinamica è la ragione della sua possibilità ed esistenza. Come la Rivelazione è la ragione della possibilità ed esistenza della religione cristiana. Quella della presenza della metafisica dinamica è l'ultima

231

spiegazione del nascere e prosperare delle ideologie ateo-materialiste: come l'assenza di essa, è la spiegazione prima e radicale dell'impossibilità storica dell'ideologia cristiana, nonostante la disponibilità per i cristiani della Rivelazione e del Vangelo. L'uno e l'altra sono assai più di una metafisica. Ma non sono una metafisica. E dunque non hanno potuto e non possono originare l'ideologia cristiana.

È quindi inutile ricercarvi, o pretendere di ricavarne direttamente, l'ideologia cristiana. Per questa via, si corre il rischio di corrompere la Rivelazione e la Fede, ma non si farà mai nascere l'ideologia cristiana né si darà l'avvio ad una prassi politico-sociale cristiana, che sia una autentica prassi «ideologica» cristiana.

3- *Ideologia cristiana come vera.* Afferrata così la necessità essenziale della metafisica dinamica anche per l'ideologia cristiana

, non è da credersi che qualsiasi metafisica dinamica possa servire per essa. L'ideologia cristiana è «cristiana» non perché è quella dei cristiani o riceva uno speciale «battesimo» ideologico. È cristiana, semplicemente perché si tratta, deve trattarsi, dell'ideologia vera. Il senso «ideologico» dell'aggettivo «cristiano» è quello, semplicemente: diventa sinonimo di «ideologia realisticamente e oggettivamente valida e vera». Non è più un senso confessionale o sacrale. È un senso metafisico e ideologico.

Se dunque l'ideologia cristiana vien qualificata con tale aggettivo, non è né per una ragione confessionale, né per frane una privativa dei cristiani. È solo per accentuare una loro responsabilità e un loro dovere. Almeno essi dovrebbero schierarsi per l'ideologia vera, anziché per ideologie non vere e dunque false e tutt'altro che valide.

Il discorso sulla verità oggi è un discorso impopolare e senza dubbio spinoso. Si prova una certa nausea esistenzialista e pseudodemocratica nei suoi confronti. Si ha l'impressione (o la convinzione) che la verità sia diventata sinonimo di dittatura intellettuale, mentre l'errore sarebbe sinonimo di libertà e di democrazia. Per esser democratici, si sconfessa e si tradisce la verità, e ci si schiera per l'errore. Ciò può avvenire (ed avviene) in campo religioso. È da supporre che *a fortiori* avvenga in campo ideologico.

Attualmente il virtuosismo dottrinario e la casistica morale sono tesi a dimostrare che, con certe riserve e cautele tutte le vie sono aperte in fatto di ideologia e di prassi, anche per i cattolici.

232

Fatta eccezione però, per una ideologia e una prassi ideologica autenticamente cristiane, perché non dovrebbero esistere. In definitiva, lo si voglia intenzionalmente o meno, è il confronto con la verità che si rifiuta. .

La verità porta con sé un triste privilegio: chiude le porte all'errore. Non nel senso di chiuderle all'errante o di non aprirsi all'errante, ma nel senso di chiudersi e non aprirsi all'errore. Il che

, tutto sommato, è porre in questione uno dei cardini fondamentali della cultura moderna, diventato tale anche per la nuova cultura cattolica: quello di ridurre l'essere alla persona, la storicità alla soggettività, e quindi anche l'errore all'errante, conferendo a quest'ultimo l'aureola del martire, o del «prossimo da amare».

Senonché, in questa nuova logica pseudoevangelica, amare l'errante diventa amare l'errore, non per sé, ma per lui, che se non fosse un tutt'uno con l'errore cesserebbe di esser l'errante, sia pure l'errante in veste di quel nemico che però deve diventare l'amico: amico lui, e anche (a volte soprattutto) il suo errore.

È la traduzione dell'amore evangelico in un sofisma, inavvertito forse, ma oggi dilagante. Onde si rischia non già di amare l'errante nell'errore, ma di amare l'errore nell'errante. E assai più di quanto si ami la verità, la quale dà fastidio. *Veritas odium parit*. Produce l'odio in chi la rifiuta, insieme a una specie di nausea esistenzialista. Si è esistenzialmente nauseati e stupefatti della verità; si cerca il diversivo nell'errore, magari attraverso un evangelico amore dell'errante.

Ovviamente, questo non è il quadro né logico né psichico dell'ideologia cristiana. Essa intende misurarsi col vero ideologico realistico oggettivo, che inizia precisamente dalla metafisica dinamica.

4- *Necessità della metafisica dinamica vera*. Il discorso dell'ideologia vera, quindi, continua a tenere, nonostante tutto. Ciò almeno per il cristiano che intenda impegnarsi con la verità. E tiene precisamente a livello di ideologia non già intesa comunque, ma come anima della prassi. Questo è il livello della sua verità (o falsità) trascendente, che non è affatto quello dell'ideologia come modello di società o schema giustificativo di esso. Non parliamo affatto di ideologia «vera» a questo livello: parliamo di ideologia «vera», a livello di ideologia come anima della prassi. A questo preciso livello, che trascende il problema contingente

233

di qualsiasi modello di società, il non distinguere tra verità ed errore è quanto abbandonare la prassi alla sua anima ateomaterialista, magari inserendoci in essa addirittura, mentre, almeno da parte del cristiano, tale anima dovrebbe venir giudicata irrimediabilmente falsa e venir trattata come tale.

Di qui la necessità dell'ideologia vera, di una ideologia «cristiana» semplicemente perché vera, e della conseguente postulazione di una metafisica dinamica vera che la renda possibile. e la fondi.

Il problema della verità dell'ideologia si pone così alla sua radice. Passa dalla prassi all'ideologia; dall'ideologia alla metafisica; e da una metafisica qualsiasi a una metafisica «dinamica». Con questa torna il problema di fondo: qual è la verità? Qual è la metafisica dinamica vera?

Non c'imbarchiamo affatto nell'aspetto teoretico ed astratto di questo problema. Ci basta affrontarlo nei suoi termini pragmatici e concreti, riassumendoli in queste due brevi frasi: la metafisica dinamica falsa è quella che genera un'ideologia ateo-materialista come anima della prassi; e la metafisica dinamica vera è quella che genera una ideologia come anima della prassi, *non ateo-materialista*.

La contrapposizione potrebbe apparire a qualcuno inadeguata, perché non basta negare, bisogna anche affermare, esprimersi in termini positivi. Ma non è necessario per ora. La questione metafisica dinamica si pone a livello di *Assoluto ideologico*. E a tale livello, *la negazione dell'Assoluto ateo-materialista equivale all'affermazione dell'Assoluto teo-spiritualista* in modo categorico, nel senso che esclude pure qualsiasi posizione non ateo-materialista che rimanda al di sotto dell'Assoluto ideologico.

Dobbiamo tuttavia precisare: purché si tratti di una metafisica dinamica che neghi veramente l'Assoluto ateo-materialista. E lo neghi non già per la Fede, o la buona fede, o per l'intenzione, di chi la professa; ma lo neghi attraverso la sua *oggettiva dialettica* interna, se non proprio in virtù di una specifica elaborazione sistematica dottrinale a valore ideologico. Se, al contrario, la sua oggettiva dialettica interna, sia pure a scoppio ritardato, non porta alla suddetta negazione, rimane una strada aperta alla sua affermazione, la quale può diventare inevitabile con la maturazione della dialettica ipotizzata. E allora i pentimenti e i ripensamenti, o addirittura le proteste, non saranno che lacrime di cocodrillo. Ci si ritroverà nel materialismo ateo.

234

Nella prospettiva delineata, tra Assoluto ideologico ateo-materialista e Assoluto teo-spiritualista *non datur tertium, né datur medium*. Qualsiasi «medio termine» si ponga fra i due, dato che l'Assoluto neutro (ossia né divino, né antidivino) non è neppure pensabile, esso ricade al di sotto dell'Assoluto. E dunque non avrà valore di Assoluto ideologico. Si troverà in balia dell'Assoluto ideologico effettivo, presto o tardi sarà travolto da esso, dopo avergli fatto involontariamente da battistrada.

È precisamente il caso dell'uomo, come «pseudoassoluto» ideologico. Ricadendo nell'intermezzo *illuminista della società fondata sull'uomo*, finirà per tradursi in un cavallo di Troia per l'Assoluto ateo-materialista. L'esperienza insegna.

Ma torniamo alla metafisica dinamica. In base ai due Assoluti, ci sarà una metafisica dinamica che affida all'ideologia come anima della prassi l'Assoluto ateo-materialista; e una metafisica dinamica che affida all'ideologia come anima della prassi l'Assoluto teo-spiritualista. Ed è il criterio di verità e di scelta metafisica

- pragmatico e concreto, come abbiamo detto -, a cui dobbiamo appellarci. Esso coincide con l'insegnamento evangelico che dice: «dai frutti conoscerete l'albero».

Nel nostro caso il frutto è metafisico: consiste nell'Assoluto ideologico prodotto dalla rispettiva metafisica dinamica.

Ora, l'esperienza dimostra che qualsiasi metafisica dinamica che non sia una autentica metafisica oggettiva e realistica, conduce all'Assoluto ideologico ateo-materialista. Una *metafisica dinamica autenticamente oggettiva e realistica* invece, lo esclude, portando ad un Assoluto ideologico teo-spiritualista (che ovviamente andrà precisato).

È necessario tener conto delle sottolineature, mettendo in rapporto fra loro i due elementi sottolineati. Ciò che infatti importa, non è tanto l'escludere, il negare, è il «portare all'Assoluto ideologico teo-spiritualista». Molte metafisiche (dinamiche o meno) escludono l'Assoluto ideologico ateo-materialista: ma non portano affatto all'Assoluto ideologico teo-spiritualista. Si fermano a metà strada. senza meta; o portano alla meta che credevano di rinnegare.

5- Di fronte al dato di fatto. Se pertanto passiamo ora all'esame del dato di fatto, e cioè alla storia della filosofia degli ultimi centocinquanta anni, due cose risultano evidenti: l'assenza di una valida

235

metafisica dinamica realistica oggettiva, e la molteplice presenza di metafisiche dinamiche né realistiche né oggettive.

L'immediata conseguenza che ne deriva, già la conosciamo: impossibilità storica dell'ideologia vera da una parte, e la possibilità, fatalità storica anzi, dell'ideologia falsa dall'altra, che a livello di Assoluto ideologico non poteva essere se non ateo-materialista, o già in partenza, o come fatale epilogo di se stessa. I fatti lo dimostrano ad evidenza.

La rivoluzione industriale, a differenza di altre rivoluzioni, compresa la Rivoluzione Francese, è stata una rivoluzione «dinamica», perché s'inizia con l'azienda industriale, che è il primo organismo dinamico posto dall'uomo all'esistenza nella storia.

L'azienda industriale però, come già sappiamo, non venne afferrata come organismo dinamico né in sede filosofica né in sede extrafilosofica. Si trattava di un dato troppo sottile e nascosto per venir colto con facilità. Soprattutto era e rimane al di fuori di quell'evidenza bruta, che s'impone anche ai renitenti o ai distratti.

Il caso del resto non è insolito. L'essenza delle cose non è un dato fenomenico, e talora, nella sua identità inequivoca, non è neppure indiziata dal fenomeno. Fu così per l'azienda industriale come organismo dinamico, e lo è tuttora. Per questo, la rivoluzione industriale come rivoluzione dinamica si è svolta silenziosa e ignorata, con la copertura di una fenomenologia che sembrò la negazione della sua natura vera.

In tal modo ci si è svegliati da un sonno nient'affatto dogmatico ma di semplice incoscienza, in una società e in un mondo profondamente mutati e in via di continuo mutamento, senza saperne

esattamente la ragione. E la rivoluzione industriale che era e continua ad essere la più grande rivoluzione del mondo profano, a differenza per esempio di quella Francese che fu ancora una rivoluzione «estatica», sfuggì come rivoluzione dinamica alla considerazione storica e filosofica non solo ai cattolici, ma alla cultura in genere.

Non bisogna dunque pensare che le metafisiche dinamiche siano nate dall'analisi filosofica della rivoluzione industriale e dell'azienda industriale come organismo dinamico. Ebbero un'origine affatto diversa. L'essersi incontrate con la rivoluzione industriale si da creare la possibilità dell'ideologia e della prassi ideologica fu una pura coincidenza storica. La metafisica dinamica infatti è nata all'inizio dell'Ottocento con l'idealismo tedesco, del tutto

236

estraneo all'analisi dell'economia e dell'azienda industriale, e dallo scientismo illuministico che infilò la via dell'evoluzionismo, dando luogo a un positivismo evoluzionista.

Ma è stato sufficiente per la nascita dell'ideologia. Idealismo dialettico e positivismo evoluzionista furono le due metafisiche dinamiche che presiedettero alla sua nascita, sia pure consacrando le più aberranti ideologie come anima della prassi, a cominciare dall'aberrazione somma dell'Assoluto ideologico ateo-materialista.

6- *Marxismo e laicismo come ideologie.* In modo diverso e con incroci diversi, le suddette metafisiche dinamiche son confluite entrambe tanto nell'ideologia marxista che nell'ideologia laicista.

Marx fu un hegeliano «di sinistra», e inserì nella sua concezione il materialismo dialettico e il materialismo storico, ossia un *materialismo di natura dinamica* in virtù della dialettica hegeliana, diventato l'elemento base dell'ideologia marxista. Engels, il collaboratore di Marx nella fondazione del comunismo, professava il positivismo evoluzionistico ateo-materialista, pienamente in linea con la dialettica ateo-materialista marxiana. E Lenin rappresentò la sintesi fra i due, consolidando l'ideologia marxista precisamente come sintesi fra le suddette metafisiche dinamiche ateo-materialiste e la nuova realtà storica resa dinamica dalla rivoluzione industriale.

Anche il *laicismo* trovò nelle due metafisiche dinamiche suddette, ma specialmente nel positivismo evoluzionistico, lo strumento adatto per tradursi da filosofia illuminista in *ideologia* laicista, dando l'avvio alla seconda anima della prassi che doveva costruire la nuova società. E ciò, per il laicismo, dopo una attesa di secoli. Fino allora il laicismo, già presente nel Medioevo, era rimasto ideologicamente sterile. A parte l'immaturo epoca preindustriale, gli era mancata una metafisica dinamica.

L'uomo su cui faceva leva, accarezzando l'utopia di una società fondata sull'uomo, e lo stesso ateismo presente nella sfera culturale illuministica e laicista, non erano in grado di fondare un'ideologia. Mancava l'elemento metafisico dinamico.

Sul piano della prassi, che di per sé parrebbe estranea alla filosofia, l'incontro tra rivoluzione industriale e metafisica dinamica fu inevitabile e spontaneo, poiché l'una abbisognava dell'altra.

La rivoluzione industriale si trovava di fronte alla responsabilità di costruire una nuova società ed abbisognava della luce e della

237

forza dell'ideologia come anima della prassi. E la metafisica dinamica, sia idealistica che positivista, come metafisica dinamica e dunque almeno potenzialmente costruttiva, abbisognava di un mondo da costruirsi per calarvi le proprie energie. La rivoluzione industriale gliel'offriva sul terreno concreto della nuova realtà storica diventata dinamica, diventata prassi, manipolabile ideologicamente sia in senso capitalista che marxista.

Fu l'incontro che, per la prima volta nella storia dell'umanità generò l'ideologia come anima della prassi e la prassi ideologica. Sventuratamente fu una «generazione ideologica» di tipo ateo-materialista, non tanto per un certo materialismo empirico congeniale alla rivoluzione industriale, quanto piuttosto per l'Assoluto ateo-materialista proposto ed imposto dalle metafisiche dinamiche suddette.

7- *L'antidoto mancato.* Sul piano cruciale e decisivo dell'ideologia, e ancora a monte di essa, l'unico antidoto possibile per prendere il male in radice sarebbe stato quello della presenza culturalmente operante di una valida metafisica realistico-dinamica, il cui incontro con la nuova realtà storica avrebbe potuto generare una autentica ideologia cristiana. Ma tale metafisica è venuta stranamente a mancare.

Il nostro scopo non è quello di ricercare qui le ragioni della sua assenza. Rimandiamo una siffatta ricerca alla storia della filosofia e della cultura. Il nostro scopo qui è di rilevare il fatto di questa mancata metafisica, come una causa storico-culturale determinante (e senza dubbio la principale) della mancata ideologia cristiana. Ed insieme al rilevamento del fatto, indicarne anche il rimedio.

Cominciamo col dire che il rimedio è uno solo: è riempire tale lacuna; è elaborare una autentica metafisica dinamica a valore realistico-oggettivo. Il che equivale a ripetere ciò che è già stato detto a proposito dell'ideologia cristiana: *il gioco dei surrogati* non serve. Può esser peggio. Come del resto non è possibile ricorrere ad una metafisica dinamica qualsiasi per aprire la strada all'ideologia cristiana in questione. Ciò, nonostante il conclamato pluralismo filosofico rivendicato oggi in campo cattolico, come un inalienabile diritto culturale. Potrebbe anche diventare la rivendicazione del diritto a un suicidio.

Si potrebbe pensare infatti, in base al suddetto pluralismo, che, se è necessaria una metafisica dinamica per aprire la strada all'ideo-

238

logia cristiana, con le dovute cautele qualsiasi metafisica dinamica possa servire allo scopo. E qualcuno potrebbe addirittura appellarsi all'esempio dell'attuale teologia. Dopo aver abbandonato la Scolastica, la teologia non si rende lecito un suo ispirarsi a qualsiasi filosofia?

Si tratta di una questione grave, in cui non vogliamo e non possiamo inoltrarci. Vogliamo anzi evitarla. O più esattamente, dobbiamo qui evitare le sue conseguenze negative in riferimento all'ideologia cristiana.

A tale scopo, neghiamo innanzitutto la parità fra la questione teologica e la questione ideologica. *La teologia* si riferisce a un Cristianesimo che le preesiste e che grazie a Dio può vivere di vita propria. Non è dipeso dalla teologia, né per il suo nascere, né per il suo prosperare, come non dipende da essa per il suo sopravvivere.

Una teologia quindi potrebbe anche prendersi il lusso di ispirarsi a qualsivoglia filosofia, senza che il Cristianesimo ne venga impossibilitato o irrimediabilmente compromesso. Ciò non significa affatto che questa libertà od arbitrio dei teologi non possa risolversi in un danno gravissimo per il Cristianesimo e la Chiesa

,anziché nei vantaggi gratuitamente affermati. Ma rimane la differenza: la teologia *non fonda* il Cristianesimo, e tanto meno lo fonda la metafisica di cui essa si serve. Mentre *la metafisica dinamica fonda l'ideologia*, ponendone la stessa possibilità e condizionandola totalmente nella sua natura e nella sua funzione di anima della prassi, in virtù dell'Assoluto che le propone e le impone.

Ne consegue che non ogni metafisica dinamica è utilizzabile per l'ideologia cristiana e tanto meno la rende possibile; ma solo quella *metafisica* dinamica che la fonda in virtù dell'Assoluto ideologico cristiano. Pertanto, le metafisiche dinamiche che fondano le altre ideologie, per quanto decantate, non per il fatto che sono «dinamiche» potranno fondare l'ideologia cristiana e la relativa prassi. Che anzi, potrebbero esserne la negazione radicale. Di più: non è detto che possa fondarla una metafisica dinamica ortodossa, per il solo fatto che è «ortodossa».

8- *Alla ricerca della metafisica valida.* Se dunque la *metafisica* dinamica che deve fondare l'ideologia cristiana non può essere arbitraria, e per questa ragione non potrà nemmeno venir suggerita dalla cultura del giorno, la cui attualità potrebbe rappresentare un

239

criterio di scelta non meno futile di quello della moda, è necessario domandarsi quale possa e debba essere la metafisica dinamica chiamata a render possibile e a fondare l'ideologia cristiana..

Già l'abbiamo suggerita: essa è una *autentica metafisica dinamica della realtà storica, a valore realistico oggettivo.* Ma ora dobbiamo anche giustificarla.

Il criterio giustificativo da adottarsi, crediamo non possa essere altro che questo: *la metafisica dinamica chiamata a fondare l'ideologia cristiana è quella che le propone ed impone l'autentico Assoluto ideologico cristiano.*

Vediamo di applicarlo, continuando a prescindere da precisazioni sull'Assoluto ideologico cristiano che per ora sono intempestive e superflue. Basta che tale Assoluto, anche se non ancora proposto in termini specifici, si affermi in base alle proposizioni seguenti: primo, non potrà essere un Assoluto ateo-materialista, ma dovrà essere un Assoluto teo-spiritualista; secondo, dovrà essere un Assoluto teo-spiritualista non in senso religioso, ma in senso ideologico; terzo, non potrà essere un Assoluto ideologico teospiritualista in senso «metafisico-personalista», ma dovrà esserlo in senso «realistico-dinamico».

Dire che l'Assoluto ideologico cristiano non può essere quello ateo-materialista, è quanto dire che la metafisica chiamata a fondare l'ideologia cristiana non può essere una metafisica dinamica ateo-materialista. È un'esclusione ovvia, che non abbisogna né di prove né di commenti. Ma bisogna darsi conto dell'estensione di tale metafisica: è lecito affermare che tutte le metafisiche dinamiche oggettivamente e inequivocamente non teo-spiritualiste sono almeno implicitamente e potenzialmente ateo-materialiste, sì da non poter fondare l'ideologia cristiana. «Soggettivamente», potranno essere anche un'espressione mistica di chi scrive o un alimento mistico per chi legge. Ma l'ideologia ha esigenze ben diverse da quelle mistiche e letterarie !

Se fosse necessaria la riprova dei fatti, basterebbe dire che nessuno ha mai tentato di fondare una ideologia cristiana in base ad una metafisica dinamica ateo-materialista. Al contrario: gli sforzi della cultura cattolica per dimostrare l'erroneità di tali metafisiche in se stesse e in rapporto alle ideologie che fondavano, sono stati inauditi. Sforzi tuttavia in massima parte inutili, perché l'ideologia non è un errore da confutare, ma è una prassi ideologica da bloccare, o più esattamente da animarsi ideologicamente in

modo diverso. Quanto all'affermazione che l'Assoluto teo-spiritualista dev'essere tale in senso ideologico e non religioso, è anch'essa più che ovvia. È infatti chiamato a fondare non già la religione, ma l'ideologia.

Restano da vedersi le metafisiche dinamiche teo-spiritualiste, che, come risulta dalla terza affermazione, possono articolarsi in direzione «personalista», o in direzione e«realistico-dinamica».

9- *Metafisiche personaliste e intermezzo illuministico.* Cominciamo dalle filosofie dinamiche teo-spiritualiste in direzione metafisica personalista. Tali filosofie si caratterizzano come filosofie dell'uomo e in funzione della persona umana. Un uomo oggi proiettato in un ambiente storico dinamico, in virtù di categorie metafisiche diverse: l'evoluzione, il finalismo dell'azione, il tempo, l'avvenimento, il divenire, ecc. Il tutto visto in una luce teo-spiritualista (e non semplicemente deistico-

illuminista), quando non addirittura in una luce cristiano-evangelica di tipo teologico. È questa l'ipotesi da cui partiamo.

Possiamo pertanto domandarci se almeno tali metafisiche cristiane e dinamiche non possano fondare l'ideologia cristiana, e proprio in merito alla *persona umana* su cui fanno perno. Per quanto deludente, la risposta non può essere che negativa. La ragione è semplice, e vi si è già alluso ripetutamente: la persona umana, comunque prospettata, non è l'Assoluto, e dunque, tramite la persona umana, non è possibile fondare l'ideologia cristiana. Essa né è, né può offrire all'ideologia cristiana l'Assoluto ideologico di cui abbisogna.

Un personalismo teo-spiritualista postula senz'altro l'Assoluto religioso, e l'offre alla persona umana. Questo è il suo grande merito, ma non postula affatto l'Assoluto ideologico, e tanto meno l'offre all'ideologia cristiana. All'ideologia cristiana non offre che la persona umana. Ma la persona umana non è né l'Assoluto religioso né l'Assoluto ideologico. Assumerla anche solo come Assoluto ideologico è infilare una strada, il cui sbocco finale paradossalmente è quello dell'ideologia ateo-materialista.

In altre parole, è un tornare a ripetere il gioco di quello che abbiamo chiamato *l'intermezzo illuminista*.

L'illuminismo è fiorito in un'epoca in cui la società era fondata sulla religione. Si era nell'epoca statico-sacrale. In contrapposizione alla religione esso voleva fondare la società sull'uomo. È

241

stata la grande utopia dell'illuminismo: *una società fondata sull'uomo*. A parte il momento anacronistico dell'epoca preindustriale dominata dalla legge sacrale, quello pareva l'ideale del perfetto umanesimo - e perché no? - anche di un Cristianesimo aperto e lungimirante. E invece non fu che un'illusione.

All'epoca statico-sacrale, è succeduta l'epoca dinamico-secolare, dominata dall'ideologia come anima della prassi e dal rispettivo Assoluto. E l'uomo, preconizzato come il demiurgo della nuova epoca, è stato detronizzato dall'Assoluto ideologico ateo-materialista trovandosi costretto ad adorarlo, illudendosi di adorare se stesso. È stato l'inevitabile epilogo dell'utopia illuminista, la quale è servita da semplice *intermezzo* fra l'epoca statico-sacrale e un'epoca dinamica ateo-materialista. Per «via umanistica» infatti, nessun Assoluto ideologico era possibile offrire alla nuova realtà storica diventata dinamica, all'infuori dell'Assoluto ateo-materialista in qualunque forma venisse ammannito.

Il discorso può sembrare duro, soprattutto per quanto si afferma a carico della «via umanistica» e quindi, almeno indirettamente, a carico della persona umana. Ma c'è la risposta dei fatti: questa è stata, e continua ad essere, l'esperienza storica. E vi sarebbe pure una risposta propriamente filosofica, centrata sull'uomo come dialettica dell'immanenza, a cominciare dal famoso «Cogito» cartesiano. Ma la lasciamo ai filosofi.

10 - *Immanenza e trascendenza*. Essa tuttavia potrebbe suggerire una protesta, nel senso che una autentica metafisica dinamica teo-

spiritualista cristiana non si centra sulla persona umana come dialettica dell'immanenza, ma, al contrario, come dialettica della trascendenza. È questo il significato dell'uomo per il cristiano: uomo come persona che richiama Dio, «per conoscerlo, amarlo e servirlo», senza dimenticare la contropartita della Nuova Alleanza che consiste nella parte di Dio che si dona all'uomo.

Ne prendiamo atto. Siamo noi i primi a non assimilare lo spiritualismo e il personalismo cristiano all'umanesimo illuministico e laicista dei tempi passati e presenti. Son cose affatto diverse. Ma noi siamo alla ricerca della metafisica dinamica che può validamente fondare l'ideologia cristiana, senza doverci troppo preoccupare dell'analisi filosofica differenziale, che spetta semmai alla storia della filosofia e alla critica filosofica. Il nostro interesse riguarda solo lo sbocco ideologico della metafisica in questione.

242

Ora, dal punto di vista «ideologico», dobbiamo purtroppo ripetere che il traguardo finale delle stesse metafisiche dinamiche e non dinamiche teo-spiritualiste cristiane in funzione della persona umana, in definitiva ricade in quello dell'umanesimo illuministico. Non è tanto la sorte di tali metafisiche, che possono concludersi in se stesse restando non solo ortodosse, ma addirittura edificanti; quanto piuttosto la sorte del personalismo ed umanesimo cristiano, quando assume delle velleità propriamente ideologiche o peggio pretende di scavalcare l'ideologia attraverso la pura prassi o per via religiosa diretta. A *fortiori* se già si pone per partito preso su un terreno esclusivamente laico per non dire laicista.

Anche qui si può appellare al semplice dato di fatto. Ogni qualvolta i cattolici hanno avuto delle velleità propriamente ideologiche (magari ignorandone o rifiutandone il termine), hanno finito per andare fuori strada: da Lammennais, alle Acli.

Più che certi avvenimenti storici, a noi interessa la ragione di essi, che va appunto riposta nell'insufficienza *ideologica della persona umana*. anche se innestata in una metafisica dinamica teo-spiritualista o addirittura alla teologia. E la ragione torna ad essere il fatto che la persona umana non è l'Assoluto né può tradursi in quell'Assoluto ideologico che fonda la costruzione della società e della nuova realtà storica.

Il voler fondare la società sull'uomo, e tanto peggio il volerla costruire, insieme alla nuova realtà storica, non diciamo «a servizio dell'uomo» il che è pienamente legittimo e doveroso, ma «in funzione dell'uomo», è ricadere nell'utopia illuminista, ripetendone la funzione storica di intermezzo, non più a partire da una società statico-sacrale per arrivare all'ideologia ateo-materialista; ma a partire da una concezione etico-sociale cristiana ambientata in una società dinamica secolare, che vien superata nel raggiungimento dell'identica meta illuministica ateo-materialista.

11 - *Funzione della persona umana*. La persona umana, soprattutto intesa in senso cristiano e non solo illuministicamente in senso etico-giusnaturalistico, può offrire

alla società un fondamento religioso-morale ed una scala di valori in senso plenario e pienamente valido. È ciò che è avvenuto attraverso la Dottrina sociale cristiana e continua ad avvenire. Ma altro è questa *funzione etico-sociale* della persona umana, che le compete a titolo proprio, e altro è la *funzione ideologica*, che non le compete né a

243

titolo proprio né a titolo di Assoluto ideologico, per il fatto che non lo è e non lo può surrogare.

Non basta. La funzione etico-sociale della persona umana è di per sé una funzione etico-normativa di tipo statico, anche se costretta a tener conto della mutevolezza della storia, subendo un dinamismo che non è suo, appunto perché non è affatto una funzione dinamica costruttiva.

Ora, volerla rendere tale, è demolirla anche come norma etico-sociale. Questa rimane valida finché la persona umana resta solidamente ancorata alla sua metafisica statica ossia alla metafisica di se stessa come essere che già è, e non viene ridotta a soggettività o tradotta in divenire esistenziale fenomenico o dialettico.

In tal caso, la persona umana si svuota anche come norma etico-sociale, cessando di fondare la società anche sotto tale rispetto. Da fondamento diventa sovversione del fondamento; e sul piano storico empirico sarà la persona umana stessa, impaniata in una democrazia svuotata dell'autentico fondamento etico-sociale personalista, ad invocare o subire passivamente la dittatura.

Il passaggio dalla considerazione «essenzialista» della persona umana alla sua considerazione «esistenzialista», è stato lo sbocco della metafisica statica senza l'integrazione di una metafisica dinamica realisticamente valida. È caduta la vecchia morale ed ascesi cristiana, che culturalmente aveva la sua radice nella metafisica «essenzialista»; e si è instaurata una morale e una mistica neopagana, che affonda le sue radici nell'irrazionalismo esistenzialista.

Pur valorizzando la funzione etico-sociale della persona umana nei termini migliori, essa tuttavia, proprio per la sua natura diversa e l'ordine diverso in cui si colloca, non è neppur paragonabile a quella dell'Assoluto ideologico che fonda dinamicamente e ontologicamente la costruzione della società, riassorbendo la persona umana stessa con la sua funzione etico-sociale, e rilanciandola o elidendola - sia come persona che come funzione -, secondo l'Assoluto ideologico che viene a dominarla.

Il fatto di tale dominio della persona da parte delle ideologie è talmente acquisito, che si è creduto da parte cattolica di poter liberare la persona puntando su di essa, contro gli Assoluti che la dominano e l'annientano. Ma è ridicolo puntare sulla vittima per liberarla dalle mani del carnefice. Bisogna semmai puntare più in alto, nella sfera di quel potere superiore che è arbitro dell'aliena-

244

zione o della liberazione dell'uomo. E questo torna ad essere l'Assoluto ideologico: Assoluto ideologico ateo-materialista, che per via totalitaria o democratica elide la persona; o un autentico Assoluto ideologico teo-spiritualista, che la riassume e la riafferma.

La persona umana, in questa nuova realtà storica dinamica da costruirsi attivisticamente nello spazio e nel tempo in funzione dell'Assoluto ideologico, non ha altra possibilità di scelta che lasciarsi riassumere da esso, per venire elisa o rilanciata.

La scelta ideologica tuttavia dipende dalla persona umana, anche se, come scelta ideologica dovendo essere «scelta collettiva» (non la si confonda con la scelta «collettivista!»), per poter incidere, storicamente va essa stessa deliberatamente e faticosamente costruita. Ma se l'umanesimo e il personalismo s'intestardiscono a riaffermare l'uomo e la persona umana come fondamento della società in antitesi o come surrogazione dell'Assoluto ideologico, essi ripetono in termini aggravati, o ripeteranno, la vicenda dell'intermezzo illuminista.

12 - *Giudizio conclusivo.* Possiamo ora permetterci un giudizio riassuntivo e conclusivo sulla persona umana in connessione col personalismo metafisico e sociale.

In passato l'intermezzo illuminista preparò l'avvento dell'Assoluto ideologico ateo-materialista, in un clima di radicale opposizione da parte della Chiesa in campo religioso, e della Dottrina sociale cristiana come espressione e portavoce della persona, in campo profano.

Oggi la situazione è diventata peggiore. Il personalismo teo-spiritualista, nella misura che è diventato o diventa impegno politico-sociale, brucia le tappe della capitolazione ideologica senza più reagirvi, pago di una buona coscienza fatta a volte di sottili e inutili distinzioni nominalistiche.

È un processo che si accelera nella misura che il personalismo cristiano-sociale s'innesta in qualche metafisica dinamica, offuscando la propria funzione di norma etico-religiosa per arrogarsi una illusoria funzione pseudoideologica. Ma un inconsistente pseudoassoluto ideologico personalista non può sfociare, in definitiva, che nell'Assoluto ideologico ateo-materialista qualunque ne sia la versione.

È il gioco illuministico che si ripete, tenendo conto del variare della fenomenologia storica e cambiando i termini dell'intermezzo. Il vecchio intermezzo illuminista, puntando sull'uomo, ha operato

245

il passaggio dalla società sacrale ad una società ateo-materialista. Il nuovo intermezzo personalista opera il passaggio dalla Dottrina sociale cristiana, e forse dallo stesso Vangelo, alle ideologie ateo-materialiste.

Non importa che il passaggio non sia né voluto né confessato, e che soggettivamente non comporti la rinuncia alla «ispirazione cristiana» e alla fede cristiana. Ci troviamo di fronte non già al

solo problema religioso o a un puro problema di coscienza, ma al problema ideologico. «Soggettivamente» è possibile avere in una tasca la tessera del partito e nell'altra il Vangelo di Cristo continuando magari a frequentare i Sacramenti (tanto più oggi che è caduta la scomunica). È un dualismo e una simbiosi possibilissima. Fa parte anch'essa dell'intermezzo.

Fede religiosa, e ateismo materialista «ideologico». «In Chiesa coi Santi, e in taverna coi ghiottoni». *Soggettivamente*, almeno in apparenza, nulla da eccepire: nemmeno dal punto di vista della coerenza, senza voler correre all'estremo, che l'unica coerenza evangelica sarebbe quella. *Ma oggettivamente* la faccenda è diversa. Il criterio di giudizio ideologico è quello oggettivo. La buona fede religiosa soggettiva, con la complicità del personalismo, può benissimo collimare con la tabella di marcia delle ideologie ateomaterialiste.

Dobbiamo dunque concludere dicendo che neppure le metafisiche dinamiche teo-spiritualiste *in funzione della persona umana*, rendono possibile e fondano l'ideologia cristiana. Neppure la postulano. Che anzi, la rendono superflua, e in definitiva a beneficio dell'ideologia anticristiana. Sia pure in modo diverso, ripetono il gioco dell'intermezzo illuminista.

Stando così le cose, non resta che una sola possibilità di fondazione dell'ideologia cristiana: quella di una metafisica dinamica teo-spiritualistica, non già in funzione soggettiva personalista, ma a *valore autenticamente oggettivo e realistico*. Ossia non rimane che la possibilità offerta da una *autentica metafisica dinamica realistica oggettiva della nuova realtà storica*. Precisamente quella metafisica che è venuta a mancare, ponendo l'impossibilità storica dell'ideologia cristiana.

13 - *Metafisica realistico-dinamica*. Non è qui il luogo opportuno per entrare nel vivo di tale metafisica. Ci limitiamo quindi ad una sua qualificazione sommaria, che, confermandone l'assenza,

246

conferma pure la nostra diagnosi in rapporto all'impossibilità storica dell'ideologia cristiana, per questa mancata metafisica. Essa si può caratterizzare in base a tre elementi. Vediamoli singolarmente.

Primo. La metafisica dinamica in questione ha come proprio *oggetto* specifico e diretto la nuova realtà storica, iniziata con la rivoluzione industriale. Tale realtà storica viene intesa oggettivamente come *essere*: essere derivato, di secondo grado, che si precisa metafisicamente in *ente dinamico*. Ente cioè, il cui essere profondo ancora non è ma si fa attivisticamente nello spazio e nel tempo. A scopo intuitivo, torna l'esempio tecnico della «casa in costruzione», che però va trasceso metafisicamente, tenendo conto in modo particolare dell'uomo, che entra nell'ente *dinamico* «realtà storica», «nuova società», come *elemento ontologico costitutivo*, parte ontologica costitutiva, di esse.

Secondo, come metafisica dell'ente dinamico, che è di «secondo grado», la metafisica realistico-dinamica presuppone e postula la

metafisica realistica dell'ente di primo grado, ossia dell'ente *statico*, la cui essenza reale già è, e non si fa.

Ciò posto, è ovvio che questa metafisica realistico-dinamica rifiuta radicalmente qualsiasi riduzione dell'essere al divenire, sia in senso quantitativo globale, sia in senso qualitativo particolare. E cioè: non solo non riduce l'essere come tale al divenire, sostituendo una metafisica del divenire a una metafisica dell'essere; ma non riduce al divenire neppure l'ente dinamico, che rimane essere, per quanto ben distinto dall'ente statico, appunto perché è ente dinamico. .

Una assimilazione quindi della metafisica realistico-dinamica alle metafisiche dinamiche diveniriste, dialettiche, evolucioniste, o finalistiche, non avrebbe senso. Non solo non è ad esse assimilabile, ma, per quanto la riguarda e senza volersi imporre a nessuno, essa pone se stessa come un loro superamento.

Terzo, una tale metafisica rompe necessariamente il cerchio magico della storicità intesa come soggettività, coscienza, immanenza, per riaffermare l'oggettività dell'essere, senza eliminare la soggettività della persona umana, che però deve tornare a fare i suoi conti ben chiari con l'essere oggettivo, per noi a partire dalla realtà storica come oggettiva realtà dinamica, e includendovi realisticamente se stessa.

È un tornare a spostare il baricentro della riflessione filosofica dal soggetto all'oggetto, non però come un ritorno al vecchio schema

247

oggettivo statico qualificabile in certo senso come antipersonalista, ma come superamento dell'attuale soggettività personalista nella sintesi oggettiva-soggettiva della realtà storica dinamica.

La vecchia oggettività scavalcava la soggettività della persona. La nuova soggettività personalista scavalca l'essere oggettivo, consumando il proprio suicidio ontologico. Per salvare la persona, oggi, bisogna cominciare col salvare l'essere, compreso l'essere dinamico oggettivo della realtà storica e a cominciare da esso.

Non si tratterà quindi di una metafisica dinamica antipersonalista, ma, semmai, antisoggettivista. Si tratterà di una metafisica non più *della* persona, *ma per* la persona umana. che va salvata appunto da quella «soggettività», la quale, invece di salvarla, la vanifica e la perde.

14 - *La sua vocazione ideologica.* Per ultimo, dobbiamo darci conto del fatto che si tratta della metafisica dinamica di una realtà che si autocostruisce: e dunque di una metafisica a vocazione eminentemente *ideologica*. essendo l'ideologia l'anima della prassi che costruisce la nuova società e la nuova realtà storica.

Si tratta in definitiva di costruire la nuova realtà storica, la nuova società, come realtà dinamiche da costruirsi, e più esattamente da autocostruirsi dal di dentro mediante la prassi ideologica. È quindi necessaria la scienza di tale costruzione. Essa comincia da una metafisica dinamica realistica oggettiva che

colga e sveli la vera natura della realtà storica precisamente come realtà dinamica da autocostruirsi attivisticamente nello spazio e nel tempo.

Nessuna scienza e nessuna filosofia può sostituire tale metafisica. Essa si pone direttamente come iniziò, fondamento e radice dell'ideologia, che come anima della prassi deve adeguarsi alla natura vera della realtà storica e della società da costruirsi. Nella misura che si adegua a tale natura, nonché alle rispettive leggi, essa sarà l'ideologia vera, e dunque l'ideologia cristiana. poiché, come già è stato detto, l'autentico vero ideologico e il «cristiano» ideologico sono sinonimi.

Per antitesi viene riconfermato il fatto che una metafisica teo-spiritualista in funzione della persona umana, per quanto rispettabile e portatrice di valori, non può fondare l'ideologia cristiana perché non penetra la natura dinamica realistica oggettiva della realtà storica e della società da costruirsi. È come per la costruzione di una casa: altro è il dire che va costruita per il tale

248

inquilino; altro è dare la precisa chiave scientifica e tecnica della sua costruzione.

La metafisica teo-spiritualista della persona umana, e con essa la Dottrina sociale cristiana, possono dirci tutte le esigenze della persona umana come inquilino della società e del mondo oggi: cose di cui i costruttori dovranno tener conto. *Ma non danno la scienza della costruzione.* La quale inizia precisamente dalla metafisica realistico-dinamica della realtà storica, in quanto pone appunto il fondamento e l'anima dell'intera scienza costruttiva.

In riferimento all'ideologia, pertanto, il criterio di scelta della metafisica fondante non è quello della semplice ortodossia o della ricchezza di valori, ma quello della validità dinamica realistica oggettiva e della funzionalità. Non tutte le metafisiche ortodosse e ricche di valori umani possono fondare l'ideologia cristiana. Ma quella, tra le tante, che a livello metafisico offre la chiave dinamica costruttiva a valore realistico oggettivo, di cui l'ideologia cristiana abbisogna.

Da quanto siam venuti dicendo, risulta che essa è la metafisica realistico-dinamica della realtà storica.

Tale metafisica tuttavia non esiste. È stata e continua ad essere una «Metafisica mancata». Noi qui abbiamo cominciato a prenderne atto. Valutarne tutte le conseguenze negative nell'ultimo secolo di storia non è facile, e non ci riguarda. Ci basta aver rilevato, in rapporto all'ideologia cristiana, l'impossibilità storica del suo nascere e del suo esistere, finché almeno non se ne tolga la causa. E la causa, non unica, ma prima e principalissima, è la suddetta lacuna metafisica.

Rimane il problema di rimediarvi. È un problema che i filosofi non debbono perdere di vista.

249

1- *Il senso della questione.* La terza fra le cause storico-culturali da noi recensite, che ha impedito o impedisce il nascere dell'ideologia cristiana determinandone al pari delle altre l'impossibilità storica, è quella della secolarizzazione.

Esaminiamo anche questa causa, sempre e solo in funzione della nostra indagine, il cui scopo è di approfondire il problema dell'ideologia cristiana, comprese le cause della sua impossibilità storica, per superarle.

Il tema della secolarizzazione è un tema vastissimo, di cui è illusorio voler dir tutto e bene. Ne tentiamo una qualche analisi dal punto di vista che c'interessa, al di fuori di una presa di posizione critica o apologetica per partito preso.

Se c'è un tema che oggi, specie nell'ambito della cultura cattolica, va affrontato con chiarezza e freddezza, è proprio quello della secolarizzazione o almeno anche quello. Parlandone quindi, non vogliamo essere né reticenti né ambigui, e nemmeno passionali.

Quanto a chiarezza, essa è già codificata nel titolo stesso di questo capitolo: *secolarizzazione come pseudoideologia cristiana.* La posizione non potrebbe esser più netta.

Già abbiamo accennato a supplenze e surrogati dell'ideologia cristiana, verificatisi nell'epoca preconciliare. Per l'epoca postconciliare, dobbiamo anche parlare di »pseudoideologia« cristiana, che è peggio. Questa rappresenta l'elusione più radicale dell'ideologia cristiana, nel momento che essa vien postulata ed imposta dalla più pressante richiesta storica. Tanto da non poter più venire né supplita né surrogata, ma solo «mistificata». Il peggior surrogato, è appunto questa sua mistificazione.

Come la «secolarizzazione» in sede religiosa si è rivelata la mistificazione di innumerevoli valori religiosi, così essa, in sede ideologica, si è tradotta in mistificazione dell'ideologia cristiana precisamente come «pseudoideologia» cristiana. Non importa che si tratti di processi in massima parte inconsci. Ciò che importa sul

piano oggettivo non sono le intenzioni o certe distinzioni sottili più o meno fasulle: sono i fatti. E il fatto, a proposito dell'ideologia cristiana oggi, è quello precisamente: nelle file cattoliche, la secolarizzazione. invece di produrre l'ideologia cristiana, ha prodotto la «pseudoideologia» cristiana. Ne è venuto fuori un ingombro del terreno cristiano, difficilmente recuperabile da parte dell'ideologia cristiana autentica.

Abbiamo già visto come questa venga rifiutata in nome del «Cristianesimo come religione». Ora dobbiamo aggiungere che viene rifiutata anche e ancor più in nome della secolarizzazione, attraverso la «pseudoideologia» prodotta nelle file cristiane da essa. Tale pseudoideologia cristiana prodotta dalla secolarizzazione consiste in un ibrido di neolaicismo e neomarxismo sedicente cristiano, oggi largamente avallato nell'ambiente ecclesiale. È il senso «ideologico» della secolarizzazione. Ad esso si sovrappone il suo senso «religioso». non a torto qualificato come un «neoarianesimo».

2- *Il fatto e l'interpretazione della secolarizzazione.* Si tratta dunque di darsi conto della secolarizzazione sotto quel duplice profilo, e soprattutto d'intenderla. per la nostra indagine e nell'ottica ideologica che essa comporta, come quella «pseudoideologia cristiana» che ancora una volta ostacola, se pure non rende impossibile, l'ideologia cristiana autentica.

Il tema della secolarizzazione, esploso nella Chiesa dopo il Vaticano II, continua ad essere un tema caldo, intriso di passioni e reso ambiguo da equivoci, dilatato fuor di misura e insieme sfuggente, come certi strani personaggi senza fissa dimora e senza carte in regola, anche se forniti abbondantemente di documenti in apparenza veri ma in realtà falsi. La secolarizzazione «demitizzante» è diventata il mito di moda di una certa pseudocultura e pseudovita cristiana a qualsiasi livello. E a qualsiasi livello si ponga, esso (per stare nel nostro tema) inibisce l'ideologia cristiana traducendosi nella causa storica più attuale della sua impossibilità.

La secolarizzazione «cristiana» (è questa che ci occupa e preoccupa. non quella dello schieramento anticristiano). è nata nel momento storico più critico per la Chiesa e per il mondo, quando ormai la funzione religioso-sacrale della Chiesa come fondamento e servizio alla società civile era morta del tutto e la stessa Dottrina sociale cristiana cadeva in crisi non solo per la presa di coscienza

252

della propria inadeguatezza, ma più ancora per il comportamento dei cristiani a suo riguardo.

Era il momento di pensare seriamente a sostituire la funzione religioso-sacrale della Chiesa come fondamento della società, con la funzione ideologica autonoma e laica cristiana, e di serrare le file. È stato invece il momento di quella inconfessata quando non esaltata *débaclé* su ogni fronte, religioso e ideologico, che va appunto sotto il nome fatidico di *secolarizzazione*.

Che significa essa?.. Sul piano superficiale del puro fenomeno e per i lettori superficiali della storia e della stessa religione come pura fenomenologia, la secolarizzazione ha segnato la fine della sacralizzazione del profano, e di una pretesa mitologia religiosa anche a carico della religione cristiana.

La secolarizzazione dunque, secondo questa interpretazione superficiale, avrebbe rappresentato una grande conquista religiosa, umanistica e culturale, che avrebbe dovuto né più né

meno riabilitare e rinnovare il Cristianesimo. Sotto questo profilo e dietro la facile e non meno superficiale distinzione tra «secolarizzazione» e «secolarismo», i panegirici di essa si sono moltiplicati, fino a mitizzarla: la secolarizzazione «demitizzante», che diventa essa stessa un mito intoccabile, come qualsiasi mito finché si trova sul piedestallo del dogmatismo e dell'adorazione.

Poiché non siamo né adoratori del mito né assertori dogmatici della secolarizzazione, neppure in base alla distinzione suesposta, ci proviamo a demitizzarla, per una ragione intrinseca alla nostra ricerca: o si chiarisce nel debito modo il problema della secolarizzazione, o ancora una volta la strada dell'ideologia cristiana rimane sbarrata.

È superfluo il dire che non faremo una messa a punto esauriente. Cercheremo di dire l'indispensabile al nostro scopo. Questo «indispensabile», conforme alla natura della nostra ricerca e al metodo di condurla avanti, non si colloca e tanto meno si esaurisce sul piano dell'esistenza e della fenomenologia, ma sul piano della realtà profonda, sul piano dell'essenza delle cose, non già in senso analitico ed astratto, ma in senso sintetico e concreto, il quale impone la costante visione dei quattro piani dell'essere come sintesi ontologica, connaturale alla realtà dinamica a cui la stessa secolarizzazione appartiene. La secolarizzazione infatti è anch'essa realtà dinamica, perché è realtà storica e s'inserisce nell'attuale realtà storica che è dinamica.

253

3- *Secolarizzazione e secolarismo.* Ora, qualsiasi realtà storica dinamica, compresa quindi anche la secolarizzazione, implica (come si è testé accennato) la solidarietà ontologica dei suoi quattro piani dell'essere: piano essenziale, esistenziale, fenomenico, operativo. Di conseguenza, ciò che si pone su un piano, si riflette anche sugli altri piani, inevitabilmente.

L'affermare quindi la secolarizzazione sul piano fenomenico significa affermarla anche sul piano essenziale, a meno che se ne ignori la realtà e se ne eluda il problema, riducendo il tutto ad una decantazione «pastorale» di certe espressioni fenomenico-religiose che un tempo andavano sotto il nome di superstizione, magia, false osservanze, ecc. Quanto ad esse, la dottrina teologica e la pratica pastorale non ha certo atteso la secolarizzazione per combatterle ed evacuarle dalla religione e dall'ambiente cristiano. Che ci sia riuscita o meno non fa problema perché è il problema di sempre; se mai il problema oggi si precisa in questi termini: se si debba, per riuscirvi, ricorrere alla secolarizzazione.

La distinzione fra secolarizzazione e secolarismo lo farebbe supporre: secolarizzazione come puro strumento per una decantazione pastorale del fenomeno religioso, con un categorico rifiuto del secolarismo.

Secolarizzazione, sì; secolarismo, no. Come se questo bisticcio nominalistico avesse oggettivamente un grano di senso. «Oggettivamente», diciamo; e non «soggettivamente», da parte di chi lo

avalla. magari con l'intenzione di salvare il salvabile e di ritenere quel poco di buono che forse c'è in non poco di cattivo.

Ciò spiega la ragione per cui prescindiamo totalmente dalla suddetta distinzione, appellandoci al valore oggettivo delle cose e stando alla realtà dei fatti. Non già perché neghiamo la «secolarità» o la «secolarizzazione» del mondo profano. Che anzi, ne siamo i più decisi assertori, come dimostra la nuova soluzione del rapporto «Chiesa - Mondo» che abbiamo dato, e la rivendicazione da parte nostra di una ideologia cristiana come *funzione ideologica autonoma e laica*. Ma il voler avallare la distinzione fra secolarizzazione e secolarismo in base alla decantazione pastorale suddetta, è semplicemente ignorare l'una e l'altro, adoperando parole grosse per una questione in vero grossissima, ma ridotta ad una sua considerazione così piccola, che proprio non le merita.

Pertanto, sempre per rimanere oggettivi, né assolviamo *a priori* la secolarizzazione come distinta dal secolarismo, né *a priori*

254

condanniamo un secolarismo come distinto dalla secolarizzazione. Secolarismo e secolarizzazione richiamano la forma della «secolarità», che caratterizza il mondo profano. Se la *secolarità* è buona, ha ragione il secolarismo che la valorizza. Se è cattiva, o perché è tale in se stessa o perché è applicata fuori campo, non c'è giustificazione o tolleranza che tenga, nemmeno in base alla secolarizzazione distinta dal secolarismo. E ciò, non a cagione del secolarismo come distinto dalla secolarizzazione, ma in ragione della secolarizzazione stessa, la quale, se applica la secolarità fuori posto, è già essa stessa «secolarismo».

4- *Secolarità e religiosità*. Esaminiamo dunque la secolarità, come formalità che caratterizza la secolarizzazione. La caratterizza in base a una identificazione e ad una distinzione. *La secolarità* infatti si caratterizza come la formalità tipica del «secolo» ossia del mondo profano, in contrapposizione alla *religiosità* come tipica formalità della religione e se si vuole della Chiesa.

Secolarità e religiosità sono tra loro distinte e contraddittorie. L'una nega l'altra, non possono dunque scambiarsi a vicenda. Nemmeno quando in base al rapporto «Chiesa - Mondo» debbono in qualche modo convivere. Ma dovranno convivere in base e in virtù della loro precisa e rispettiva logica, in modo che la Chiesa non diventi mondo e il mondo non diventi Chiesa, attraverso quel pasticcio che si chiama secolarizzazione.

Secolarizzazione e non secolarismo, si dice. In concreto è come dire una secolarizzazione senza secolarità. Una secolarizzazione senza secolarità non può esistere, come non esiste il far cuocere una vivanda senza la cottura. E se la secolarizzazione è secolarità a proposito, sarà anche un secolarismo a proposito. Se viceversa è secolarità a sproposito, sarà un puro e semplice secolarismo a sproposito, qualunque distinzione si faccia.

La chiave del problema quindi non sta nel distinguere tra secolarizzazione e secolarismo, ma nel giudicare se questa tipica

categoria mondana della «secolarità» è applicabile alla religione cristiana e alla Chiesa. Se lo è, addio «religiosità»! Di conseguenza, addio religione cristiana, addio Chiesa, nella misura che la secolarizzazione e la secolarità vengono ad esse applicate.

Se, viceversa, la secolarità non è applicabile né alla Chiesa né alla religione cristiana, appunto perché la secolarità della Chiesa e nella Chiesa è la negazione della «religiosità», la secolarità appli-

255

cata alla Chiesa e alla religione cristiana sarà sempre lesiva della religiosità e la secolarizzazione, come già abbiamo detto, non è che secolarismo.

È ridicolo appellarsi in contrario, agli storici abusi e deviazioni del religioso, del sacro, dell'ecclesiale, del clericale, poiché le malattie della religione e della Chiesa si debbono curare con la religiosità e l'ecclesialità, e non già con la secolarità e mondanità (sia pure nel senso accettabile di queste parole in rapporto al mondo profano).

Pare invece che oggi tutte le presunte malattie della religione e della Chiesa vadano curate con la secolarizzazione e cioè con l'applicazione della categoria mondana della «secolarità» all'una e all'altra, a tutti i livelli. Operazione pazza e criminale, che, se nel mondo spirituale vigesse la legge del mondo secolare, sarebbe perseguibile a termini di codice.

Si tornerà a replicare che gli abusi nella Chiesa e nella religione cristiana ci sono stati e andavano eliminati. Senza dubbio: ci sono stati, ci sono, e ci saranno sempre, anche se forse con connotati del tutto diversi. Ma qui sta il punto: il metodo fenomenologico non è valido né per giudicarli, né per eliminarli. Esso non serve che per giudicare e condannare la religione e la Chiesa, corrompendone la natura per risanarle. È stato il gioco di ogni riformatore che si è posto fuori del Cattolicesimo. Ora è il gioco della secolarizzazione, che si pone dentro di esso.

Ma veniamo al fatto, e cioè alla secolarizzazione della religione cristiana e della Chiesa a tutti i livelli, che per noi tornano a richiamare i *quattro piani dell'essere*: essenziale, esistenziale, fenomenico, operativo. Non faremo che alcuni accenni alla secolarizzazione su questi quattro piani o livelli, sufficienti tuttavia per chiarire le responsabilità nostre ed altrui nei confronti dell'ideologia cristiana.

5- *Neo-arianesimo*. A livello essenziale, e dunque sul piano dell'essenza della religione cristiana e della Chiesa, il fatto della secolarizzazione con l'applicazione della categoria della secolarità all'una e all'altra, si risolve in ciò che è stato chiamato il «nuovo arianesimo».

Questa, del neoarianesimo, è un tipo di secolarizzazione che intacca il dogma e l'essenza stessa della religione cristiana e della Chiesa, di cui il dogma è espressione, sia che ciò avvenga -sul piano delle idee, o sul piano della prassi.

Il vecchio arianesimo fu la grande eresia del secolo quarto. Il

neorarianesimo è «l'eresia del nostro secolo». Ambedue consistono nella riduzione di Cristo a semplice uomo, con la differenza che questo processo di «umanizzazione» nel neorarianesimo si estende all'intera religione cristiana e alla Chiesa. Insieme ad un Cristo umanizzato, esse cessano di essere autentiche realtà divine, per diventare realtà semplicemente umane, secolari, mondane.

È la logica della secolarizzazione a livello essenziale e dogmatico, che rappresenta il tipo di secolarizzazione più radicale e nefasto. Essa oggi fa gola e paura ad un tempo. Ma intanto cammina, magari con la complicità di chi pensa che in definitiva la «secolarizzazione del Cristianesimo» è una cosa buona, o in ogni caso inevitabile, a cominciare dal Vangelo e dai dogmi: a cominciare, cioè, dall'umanizzazione del divino, e dalla secolarizzazione del «religioso». Ciò, allo scopo di rendere il Cristianesimo accettabile agli uomini di oggi. Come se, conforme agli umori delle epoche e delle culture, «religiosità» e «secolarità» fossero impunemente intercambiabili, con l'aggravante che per la religione cristiana si tratta di una «religiosità soprannaturale» da barattarsi con una secolarità, che oggi nella sua concreta attuazione finisce per scadere al di sotto degli stessi autentici valori umani, che senza dubbio non sono ateo-materialisti.

Ma passiamo alla secolarizzazione sul piano esistenziale.

6- *Secolarizzazione esistenziale.* Sarebbe assurdo pensare che una secolarizzazione a livello essenziale non si traducesse in una secolarizzazione a livello *esistenziale*. Questa d'altronde è la logica del neorarianesimo, non più eresia teorica, analitica ed astratta, interessante unicamente la Fede, come fu l'eresia cristologica del vecchio arianesimo.

Il neorarianesimo è un'eresia totalizzante, che investe l'intera realtà della Chiesa e della religione cristiana, in funzione eminentemente pratica. È esso infatti che pone la radicale possibilità della pseudoideologia cristiana. E ciò, attraverso quella prima e fondamentale operazione, che si chiama «incarnazione nell'esistenza».

Qualsiasi realtà, se vuol diventare una realtà effettiva e non già restare un'essenza disincarnata, deve incarnarsi nell'esistenza. È così anche per la Chiesa e la religione cristiana.

Ma, ecco il problema: incarnarsi in quale esistenza? La secolarizzazione, passando dal livello essenziale al livello esistenziale,

la offre: Chiesa e religione cristiana s'incarneranno assumendo un'esistenza «secolare», che è poi l'esistenza del mondo, e dunque una «mondanizzazione».

La mondanizzazione è stato il travaglio della Chiesa in gran parte della sua storia, per varie ragioni: per una insufficienza

dottrinale; per incoerenza e debolezza; per la sua stessa funzione di fondamento sacrale della società civile nell'epoca storica statica, il che importava non piccole tentazioni.

Mai tuttavia, in passato, la mondanizzazione esistenziale della Chiesa ha raggiunto il livello dell'eresia, perché non veniva concepita come il suo «dover essere». È diventata o sta diventando un'eresia con l'attuale secolarizzazione. In virtù di questa, la mondanizzazione della Chiesa non è più un male da estirparsi con la autentica riforma religiosa, in senso dogmatico, morale, e disciplinare, ma è una richiesta di ammodernamento che di fatto diventa riforma secolarizzante e mondanizzante.

Com'è stato accennato sopra, la vecchia mondanizzazione della Chiesa poté essere stata cagionata anche da una insufficienza dottrinale, ecclesiologia innanzitutto. Insufficienza che tuttavia non deve stupire, se ancor oggi, dopo il Vaticano II, la Ecclesiologia si trova in una specie di marasma. Ora, finché la Chiesa non avrà una piena conoscenza della propria realtà ontologica anche come conoscenza e coscienza scientifica riflessa, difficilmente potrà individuare e instaurare coerentemente *il suo modo di esistere*: specie con le complicazioni dell'attuale epoca storica.

Ad ogni essere compete un modo di esistere proprio. Se non gli è garantito automaticamente dalla natura, deve costruirselo da sé, attraverso un'adeguata conoscenza ontologica di se stesso. Senza una tale conoscenza, si è costretti a indovinare, a sperimentare, o adattarsi, magari copiando le esistenze che ci attorniano, aprendosi a tutte le avventure.

Proprio per tale carenza, la Chiesa, da un punto di vista esteriore e puramente umano, più o meno contingente, attraverso la sua storia ha finito per copiare l'esistenza del mondo in cui si è trovata ad esistere: Chiesa «esistenzialmente» feudale in un mondo feudale; Chiesa umanistica o rinascimentale in un mondo umanistico e rinascimentale; Chiesa assolutista in un mondo assolutista; e oggi Chiesa democratica e secolarizzata in un mondo democratico e secolarizzato. Domani, forse, Chiesa «ateo-materialista», in un mondo ateo-materialista.

258

Due cose vanno notate. La prima, è l'ultima ipotesi fatta: non del tutto fantateologica, poiché è anch'essa nella logica della secolarizzazione. La seconda richiama l'avverbio «esistenzialmente», in quanto «esistenzialmente.» tutto diventa possibile, salva sempre la reale essenza della Chiesa, a costo magari di dolorose e vaste mutilazioni, non ultima quella della secolarizzazione, che è in effetti eresia e scisma, senza il loro corrispettivo esistenziale.

7- *Incarnazionismo secolarizzante.* La mondanizzazione della Chiesa, che in passato poteva essere una debolezza, una infedeltà, una insufficienza, una colpevole incoerenza e insieme un inevitabile adattamento, con la secolarizzazione diventa la norma, il suo «dover essere». La Chiesa deve incarnarsi nel mondo. Deve «mondanizzarsi». Deve celebrare i valori mondani. Deve offrire al mondo un servizio «secolarizzato». Questo diventa il suo modo di

esistere. Questo anzi è il suo nuovo essere. Perché questa è la secolarizzazione, comunque dosata, mimetizzata, o misticizzata. Rimedio alla tanto deprecata mondanizzazione passata della Chiesa, o consumazione neoariana di essa? Trovare una logica nell'attuale guazzabuglio non è facile.

Non ci resta che tornare al dato di fatto. E il dato di fatto è quello di un accumulo secolarizzante, nel senso che i quattro piani dell'essere sono inseparabili, e per riflesso, ciò che si afferma e si rivendica su un piano, anche senza volerlo resta affermato e rivendicato sugli altri. La secolarizzazione radicale a valore essenziale si riflette ovviamente sul piano esistenziale, per la ragione che la Chiesa che s'incarna nell'esistenza sarebbe già essenzialmente secolarizzata. Ma escludiamo pure questo punto di partenza, invero troppo paradossale. Dobbiamo dire tuttavia che anche la secolarizzazione «esistenziale» non è da meno, e indirettamente si riflette in quella essenziale.

Per darsene conto, basta tener presente la sua giustificazione teologica. La secolarizzazione esistenziale della Chiesa infatti vorrebbe giustificarsi teologicamente col «Mistero dell'Incarnazione» di Cristo, che la Chiesa prolungherebbe, incarnandosi nel mondo e cioè mondanizzandosi, tramite la secolarizzazione a livello di esistenza.

È oggi un equivoco teologico dei più gravi. *Il Mistero dell'Incarnazione* è irripetibile nella sua univocità. E la sua applicazione analogica diventa equivoca, nella misura che si coniuga con la secolarizzazione. Attraverso la Grazia dell'Unione

259

ipostatica, l'Incarnazione del Verbo ha divinizzato la natura umana di Cristo. L'incarnazione della Chiesa nel mondo modellata su una Unione ipostatica che non si ripete poiché i termini in gioco son del tutto diversi, sfocia in una Chiesa secolarizzata.

La teoria incarnazionista non deve quindi trarre in inganno. O rimane una edificante e bella espressione letteraria, e allora teologicamente non risolve nulla. O pretende di risolvere il problema teologico a cui si applica, e contro ogni intenzione può diventare la premessa teorica e pratica della secolarizzazione.

I problemi teologici che l'incarnazionismo implica, sono soprattutto due: il problema dell'incarnazione esistenziale della Chiesa in se stessa; e il problema dell'incarnazione della Chiesa in riferimento al mondo, ossia il problema del rapporto «Chiesa - Mondo».

Teologicamente, il prolungamento dell'Incarnazione risulta una equivoca e pericolosa analogia, in quanto il problema della modalità esistenziale della Chiesa dipende dalla natura ontologica di questa: il modo di esistere, insieme all'agire, dipende dall'essere (*agere sequitur esse*). Più che un significato ontologico, il «prolungamento dell'Incarnazione» ha un significato «pastorale»: un modo di esistere e di agire incarnato nel mondo, ma determinato dall'essere ontologico della Chiesa. Dare un significato ontologico a questo tipo di incarnazione semplicemente pastorale, significa ricadere in una secolarizzazione che va assai al di là delle vecchie mondanizzazioni esistenziali della Chiesa, in quanto la Chiesa, incarnandosi nel mondo non solo torna a

copiare l'esistenza di esso, *ma assume «la carne del secolo»*, investendosi dei problemi e della realtà del mondo profano, secolarizzandosi ontologicamente, con tutte le conseguenze negative religiose e ideologiche del caso.

Fermiamoci alla conseguenza negativa ideologica. Essa s'innesta, appunto, nella falsa soluzione del problema teologico del rapporto «Chiesa-Mondo», consistente precisamente nella secolarizzazione contrapposta alla sacralizzazione. Sarà una Chiesa secolarizzata e secolarizzante ad offrire un nuovo fondamento al mondo: quello precisamente di una «pseudoideologia cristiana», che essendo il prodotto di questa *secolarizzazione*, altro non risulta che un neolaicismo e un neomarxismo come il peggior surrogato dell'ideologia cristiana.

8- *Secolarizzazione antisacrale*. E passiamo alla secolarizzazione sul piano fenomenico, dentro e fuori della Chiesa, anche

260

come controprova sperimentale di quanto detto. Apparentemente, una secolarizzazione solo fenomenica, non diciamo nell'ambito della Chiesa, ma almeno fuori di essa, parrebbe la cosa più ovvia e plausibile, nel senso che la «sacralità» oggi è superata non solo come fatto storico, ma anche come possibilità logica.

Oggi appare pienamente logico che il mondo sia non già una realtà sacrale o sacralizzata, ma una realtà «secolare». Un'immagine del mondo in senso sacrale sarebbe oggi un controsenso. L'attuale mondo profano non è più né un mondo sacrale né un mondo sacralizzabile. È un mondo «esistenziale e fenomenico» *secolarizzato*. non solo per ragioni storiche contingenti, ma anche perché, al di là di esse, il mondo come mondo profano è *essenzialmente secolare*.

Il vecchio mondo statico, sul piano fenomenico, appariva un mondo sacrale. La sua esistenza era accompagnata da una infinità di manifestazioni fenomeniche *sacrali*: appartenenti cioè alla sfera della religione e alla fenomenologia religiosa. In una parola, fenomenicamente era un mondo sacralizzato, mentre il nuovo mondo dinamico è diventato secolarizzato.

Quale la ragione del cambiamento? La ragione di fondo, quella che appare davvero risolutiva, già la conosciamo: il mondo, da mondo fenomenicamente sacralizzato è diventato un mondo secolarizzato, perché la vecchia soluzione del rapporto «religione - mondo», valida nell'epoca storica statica, era ormai superata dalla soluzione dinamica ideologica, propria della nuova epoca storica dinamica.

La religione e con essa la Chiesa, in questa nuova epoca hanno cessato di essere il fondamento sacrale della società civile e del mondo profano. Ciò nonostante, non erano destinate a diventare inoperanti. Restava tutta una gamma di servizi autenticamente religiosi da offrire al mondo. Di più, era necessario offrire alla nuova società e al nuovo mondo in cui venivano a trovarsi, il *nuovo fondamento*, ossia il *fondamento ideologico*, «di origine e a valore religioso», benché non più religioso-sacrale.

Offerto o non offerto questo nuovo fondamento, la società e il mondo dovevano fatalmente cessare di essere fenomenicamente

«sacrali» per diventare «secolari», semplicemente perché il loro vecchio fondamento sacrale era fuori servizio. E ciò, senza nessun miracolo storico. Senza nessun merito particolare dei «progressisti». Senza forzature da parte di nessuno, nonostante i clamori e le strumentalizzazioni parassitarie del fenomeno da parte di molti. Si è trattato di un normale processo fisiologico della realtà

261

storica, anche se gravido di problemi, e svoltosi in modo confusionario per cause molteplici, alcune delle quali già sono state esaminate a proposito delle sorti dell'ideologia cristiana.

Giova qui richiamarle, in riferimento alla secolarizzazione. Per quanto riguarda la responsabilità dei cattolici, essa si è svolta in modo confusionario e caotico, anzi in direzione antisacrale e antireligiosa, anche perché da parte di essi è mancata la tempestiva e sana esperienza storica del passaggio dallo statico al dinamico; perché tale esperienza, solo comprensibile attraverso una metafisica realistico-dinamica che sveli la nuova realtà soggiacente a detto passaggio, a cagione della mancanza di questa, oltre al non esser colta, non è stata né illuminata né ha potuto venire utilizzata; perché, finalmente, rendendosi impossibile in tal modo l'ideologia cristiana, la sana secolarizzazione è rimasta impossibile. Si è realizzata infatti in funzione di ideologie ateo-materialiste antireligiose e antisacrali, diventando in concreto una secolarizzazione antisacrale e antireligiosa.

L'impatto della religione cristiana e della Chiesa con una tale secolarizzazione, in assenza di una autentica ideologia cristiana chiarificatrice e rettificatrice, non poteva essere che sconcertante e rovinoso. Più che una sana reazione, ha provocato una insana capitolazione.

9- *Incompatibilità inesistente e capitolazione assurda.* Il danno seguito alla secolarizzazione instauratasi in clima di ideologie ateo-materialiste antireligiose e antisacrali, appare incalcolabile, dentro e fuori della Chiesa. Fuori della Chiesa, è nata la persuasione dell'incompatibilità fra secolarizzazione e religione. Dentro la Chiesa si è fatta strada l'opinione di una inevitabile e necessaria capitolazione di fronte ad essa.

Si tratta di due atteggiamenti altrettanto dannosi, quanto inconsistenti. Non esiste incompatibilità fra religione e secolarizzazione. Esiste il problema del loro *rapporto*, che torna a coincidere col problema del rapporto «Chiesa - Mondo». Il quale come *problema del fondamento*, o si risolve in concreto per mezzo di una autentica ideologia cristiana autonoma e laica - e dunque secolarizzata e secolarizzante, ma nient'affatto antireligiosa. e antisacrale -; o la soluzione ideologica anticristiana, e con essa la secolarizzazione antisacrale e antireligiosa diventa fatale. E finirà per imporsi anche alla Chiesa provocandone una assurda capitolazione, destinata a consumarsi in una «pseudoideologia

262

cristiana», il cui significato è la negazione dell'ideologia cristiana, e l'affermazione di un neolaicismo e di un neomarxismo sostanzialmente antireligiosi e antisacrali, nella misura che si ammantano di evangelismo e di misticismo.

Per quanto riguarda l'incompatibilità o meno tra religione e secolarizzazione, torna il discorso sulle loro due formalità inconfondibili e irriducibili della «religiosità» e della «secolarità». Ma altro è la loro inconfondibilità e irriducibilità, e altro è una presunta incompatibilità. La secolarizzazione è la legittima portatrice della «secolarità» come specifica formalità del mondo profano, finché non la rende «ideologicamente» antireligiosa e antisacrale. In quest'ultimo caso non è che contrabbando ideologico, si chiami secolarità, secolarizzazione, o secolarismo.

È quanto dire che, se la secolarizzazione non è ideologicamente antireligiosa e antisacrale, essa non è incompatibile con la religione neppure in un mondo dinamico. È questo infatti che impegna ideologicamente, in senso religioso-cristiano o in senso antireligioso e anticristiano. La stessa ambivalenza ideologico-religiosa del mondo dinamico, senza la possibilità di una scelta ideologica neutra, dimostra che la stessa «secolarità» del mondo dinamico non è affatto incompatibile con la religione. Che anzi, torna a postularla come fondamento ideologico, si soddisfi o si tradisca questa sua postulazione «ontologica», derivante cioè dalla sua genuina natura di mondo «secolare» che implica il fondamento dell'Assoluto vero.

Se pertanto si può parlare di incompatibilità fra «religiosità» e «secolarità» sia da parte della Chiesa che del mondo, essa non assume un valore ontologico, ma solo storico e ideologico, in quanto il rapporto di fondamento tra le due diventa storicamente o ideologicamente mal risolto.

Ontologicamente, e cioè secondo il proprio essere di mondo profano, il mondo è sempre stato «secolare», anche nell'epoca sacrale. E i valori umani, terreni e mondani, sia pure con stile diverso secondo la diversità delle epoche e delle condizioni storiche, sono stati perseguiti allora come ora e forse meglio, perché meno materialisticamente. Non fu dunque necessaria la secolarizzazione antisacrale per arrivare a tali valori, né si può dire che si valorizzino meglio con essa.

Il mondo tuttavia era allora in un'epoca *sacrale* (perché statica), mentre ora è in un'epoca *ideologica* (perché dinamica). Ciò

263

che è necessario notare con esattezza, è che l'aggettivo «sacrale» si riferisce all'epoca, e non al mondo profano che anche allora rimase «secolare», tant'è vera che la mondanizzazione della Chiesa dell'epoca fu provocata dalla «secolarità» di esso, in molti casi insidiosa e travolgente. La sacralità dell'epoca non era dunque affatto un costitutivo ontologico di quel mondo «secolare». Richiama unicamente l'irrinunciabile fondamento religioso del mondo secolare di qualsiasi epoca, che allora funzionava secondo *la soluzione sacrale* del rapporto «religione - mondo», l'unica possibile nell'epoca storica statica preindustriale.

L'attuale mondo profano è dinamico. Ed è *secolare* non perché è diventato dinamico, ma perché è e rimane mondo profano. Come mondo dinamico non appartiene più all'epoca sacrale né più ammette il fondamento religioso-sacrale. Postula invece il *fondamento ideologico*, di per sé nient'affatto antireligioso e antisacrale, ma *funzione ideologico-religiosa autonoma e laica* di fronte alla religione.

Per questa sua autonomia laica, il nuovo fondamento ideologico ha provocato il *tramonto della fenomenologia religioso-sacrale in campo profano*, legata al vecchio fondamento religioso-sacrale. Ne è nata una *secolarizzazione fenomenica* in rapporto al mondo profano, antisacrale e antireligiosa non per se stessa, ma per il nuovo fondamento ideologico del mondo dinamico, antireligioso e antisacrale perché ateo-materialista.

Allo sguardo superficiale ed acritico questa è stata la secolarizzazione antireligiosa e antisacrale: come se quella fosse la quintessenza della secolarità. E di fronte ad essa hanno capitolato non pochi cattolici, religiosamente e ideologicamente. In assenza dell'ideologia cristiana, senza via d'uscita.

10 - *Secolarizzazione della Chiesa?*... Il peggio si è che neppure la Chiesa, nella sua realtà storica puramente umana, ne è rimasta immune, come se la sua formalità, anziché restare quella della «religiosità», fosse diventata quella della «secolarità», con l'aggravante dell'infezione antisacrale che essa oggi comporta. La secolarizzazione della Chiesa - quest'aspetto deteriorante della sua attuale esistenza - sta percorrendo una traiettoria che va dal neoarianesimo ad una «pseudoideologia cristiana» filolaicista e marxista, passando precisamente attraverso l'antisacralità. Questo è il suo aspetto fenomenico che fa da battistrada agli altri due.

264

Quando l'essere, come oggi largamente avviene anche in teologia, esistenzialmente è ridotto a fenomenologia, la prima cosa a diventare incomprensibile è la fenomenologia stessa, con la conseguenza che prevarrà acriticamente in virtù della sua stessa pressione fenomenica, senza nemmeno avere la capacità di giudicarla. Fino a ieri la fenomenologia era sacrale, e tutta la realtà storica era accettata come sacrale, anche se ora la si accusa di essere stata tale. Oggi invece la fenomenologia è antisacrale, e tutto deve diventare antisacrale, compresa la Chiesa che si secolarizza.

Qual è l'unico soggetto legittimo della secolarizzazione? La risposta non è difficile: se la «secolarità» è la formalità specifica ed esclusiva del mondo profano, l'unico soggetto legittimo della secolarizzazione è il nuovo mondo profano, la nuova società dinamica, che automaticamente, venendo a cadere il loro fondamento sacrale, hanno lasciato cadere la correlativa fenomenologia sacrale: postulando però ad un tempo il fondamento religioso «ideologico». In mancanza di esso, hanno assunto il *fondamento ideologico antireligioso e antisacrale*, ammantandosi di una secolarizzazione antisacrale e antireligiosa.

Il soggetto della secolarizzazione dunque non può essere la Chiesa; tanto meno di questa secolarizzazione antireligiosa e antisacrale. Per essa, se vogliamo riappellarci alla distinzione già da noi rifiutata, qualsiasi secolarizzazione è secolarismo, perché lesiva della sua specifica formalità della «religiosità», che a livello fenomenico deve necessariamente tradursi nel sacro e nel sacrale, pena l'asfissia della religiosità pura e semplice.

Se dunque nessuna Chiesa, neppure la Chiesa di questa nuova «Città secolare», può essere una Chiesa secolarizzata, posto che lo diventi bisogna ammettere che prevale un controsenso privo d'intelligenza, non corredato che di pseudoragioni. La più banale - ma tanto più significativa - rimane quella dell'esistenza «copiata». Il mondo è diventato «secolare», «antisacrale». La sua nuova esistenza è secolare e antisacrale. La Chiesa «copia» questa sua esistenza, secolarizzandosi, anche a livello fenomenico anti-sacrale. È questione di «incarnazione»l... Ci si illude così (o s'illudono quelli che tale la vogliono) che la Chiesa diventi la Chiesa del mondo e degli uomini di oggi.

Secondo le sottili distinzioni nominalistiche oggi di moda, il *sacrale* non è *il sacro*. Questo segnerebbe la sostanza del fenomeno

265

religioso; mentre il sacrale non ne sarebbe che una manifestazione esteriore, il più sovente fuori della norma. Si tratterebbe dunque di purificare la sostanza, liberando il «sacro» dal «sacrale»; in linguaggio scoperto, di liberare la religione dalla fenomenologia religiosa. È l'equivoco pastorale che ha guidato l'operazione della «secolarizzazione antisacrale», per ripresentare il sacro allo stato puro, quale si addice alla civiltà e agli uomini del nostro secolo. Un «sacro», che in armonia con un mondo secolarizzato, non s'incarni più nell'esistenza né si esprima fenomenicamente come «sacrale», ma come «secolare»...

Siamo ormai arrivati al paradosso. Ma la inesorabile logica del reale non sa che farsene dei suoi sofismi. La «secolarizzazione antisacrale» sta segnando il tramonto del «sacro» anche in seno alla Chiesa.

La secolarizzazione antisacrale, per quanto esaltata e largamente accettata nella Chiesa oggi come una necessaria e faticosa conquista ecclesiale, anche se a prima vista può apparire plausibile, in se stessa e alla prova dei fatti risulta profondamente negativa, sia religiosamente, che ideologicamente. Vero è che una secolarizzazione antisacrale contenuta nello strettissimo ambito di una autentica riforma religiosa, a parte il suo appellativo equivoco e inopportuno, non sarebbe di per sé né antireligiosa né contro l'ideologia cristiana. Potrebbe rappresentare semplicemente una preoccupazione pastorale: scrollare l'albero della religione per farne cadere le foglie ingiallite, per far cadere cioè una certa fenomenologia religiosa già morta o moribonda. Ma se c'era una operazione controindicata allo scopo, era proprio quella della secolarizzazione antisacrale, questo «defogliante» dell'albero della religione che rischia di ucciderla. La spoglia infatti indiscriminatamente di un organo vitale, quale è quello della fenomenologia religioso-sacrale, iniettandovi in sovrappiù una linfa letale.

11 -Il *contagio ideologico*. Siamo arrivati alla *secolarizzazione sul piano operativo*. Che operi «secolarmente» il mondo, nulla da eccepire. È la sua mansione. La stessa ideologia cristiana è fatta per animare «laicamente» la sua azione secolare. La prassi ideologica è la vita ed azione «secolare» del mondo profano, animata da un'ideologia autonoma e laica. E se questa sarà l'ideologia autonoma e laica cristiana, tanto di guadagnato. Ma il problema è un altro: è sapere se la religione cristiana e

266

la Chiesa come tali possano essere il *soggetto agente* dell'azione secolare mondana, e dunque, in definitiva, dell'azione politico-sociale, qualunque forma assuma oggi. Ci limitiamo all'oggi. E oggi ancora, magari contro le sue apparenze, tale azione può inserirsi in una concezione statica, oltre che dinamica.

L'azione politico-sociale in senso dinamico è quella costruttiva della società già concepita ontologicamente come dinamica; essa postula l'ideologia come -anima della prassi e diventa prassi ideologica. L'azione politico-sociale ancora in senso statico invece è quella del cambiamento riformistico o rivoluzionario, come prosecuzione di una giustizia sociale maggiore o come raggiungimento di una società umana escatologicamente perfetta, sotto l'ispirazione e la spinta del profetismo e dell'utopia, magari in concomitanza con la negazione dell'ideologia come anima della prassi, e della prassi ideologica.

La secolarizzazione della Chiesa e della religione cristiana sul piano operativo è appunto in rapporto a detta azione politico-sociale, sia intesa nel primo senso che nel secondo. Ma forse specialmente nel secondo, perché l'azione politico-sociale costruttiva della società in senso ontologico-dinamico già suppone una chiara coscienza ideologica. Se ci fosse, e fosse, come sarebbe lecito augurarsi, la coscienza ideologica cristiana, salterebbe la secolarizzazione in questione, che è appunto l'espressione dell'incoscienza ideologica cristiana e il peggior surrogato dell'ideologia cristiana stessa. S'instaura infatti quella «pseudoideologia cristiana», che porta con sé il *contagio ideologico laicista e marxista* inseparabile dall'attuale secolarizzazione e inevitabile per chi l'assume, l'adotta, o comunque ne rimane infettato. La traduzione della secolarizzazione in pseudoideologia cristiana filolaicista e filomarxista si opera appunto sul piano operativo di una Chiesa secolarizzata.

Tale diventa effettivamente la secolarizzazione operativa politico-sociale della Chiesa: il peggior surrogato dell'ideologia cristiana e una pericolosa mistificazione della stessa loro funzione «religiosa», tanto più se avviene a titolo «pastorale». È il prodotto della secolarizzazione della Chiesa, sotto il profilo dell'azione politico-sociale: la Chiesa diventa (o ridiventa) un soggetto agente dell'azione politico-sociale; la sua funzione si «politicizza»; la pastorale si secolarizza, nel senso che la stessa formazione cristiano-sociale non è più contenibile nei suoi tradizionali termini

267

etico-religiosi, ma diventa scelta e mobilitazione politico-sociale.

12 - Il «socialismo cristiano». Come qualsiasi altro fatto esistenziale, anche il fenomeno della secolarizzazione della Chiesa ammette una vasta graduatoria e comporta attribuzioni varie, per cui la parola «Chiesa» implica sensi diversi, precisabili non tanto nel nostro contesto verbale, quanto piuttosto nel contesto reale di ogni singola posizione concreta. Da parte nostra ci limitiamo a far presente il contesto secolare e secolarizzante in cui la Chiesa oggi come struttura e istituzione (non solo gerarchica, ma anche come popolo di Dio) affronta il problema politico-sociale.

Il problema politico-sociale oggi è un problema costituzionalmente secolare, perché ideologico. Come tale è portatore di secolarizzazione. Ora, per l'assenza dell'ideologia cristiana, «secolare» per sua natura ma preziosa per la Chiesa per la sua funzione religiosamente antisecolarizzante, esso si riflette come un boomerang sulla Chiesa stessa, inserendovi la propria «secolarità» antisacrale e antireligiosa, che per una estrema iattura viene assunta a titolo religioso, mistico e profetico, a qualsiasi livello: dogmatico, pastorale, e propriamente politico. Limitiamoci all'aspetto politico che interessa più direttamente l'ideologia cristiana, e facciamo ancora alcune riflessioni su due constatazioni di fatto, l'una riguardante il «socialismo cristiano» e l'altra riguardante la «secolarizzazione escatologica».

Quanto all'espressione «socialismo cristiano» si sa come essa non sia estranea oggi neppure all'ambiente gerarchico. A parte l'equivocità e l'opportunità o meno della terminologia, nulla da eccepire. Conforme alla sua competenza e funzione, la Gerarchia può benissimo ipotizzare un socialismo dottrinalmente e moralmente ineccepibile, chiamandolo proprio per questo «cristiano», e proponendolo come lecito e perseguibile da parte del popolo di Dio.

Ma il guaio comincia precisamente quando il «socialismo cristiano» passa dalle mani della Gerarchia in quelle del popolo di Dio. Il quale, necessitato ad impegnarsi sul terreno operativo concreto della prassi, non può prescindere affatto dall'impegno ideologico. Il «socialismo cristiano» infatti non si pone soltanto come un problema etico-sociale, in dipendenza dalla Dottrina sociale cristiana e dunque di competenza della Gerarchia. Si pone

anche, prima di tutto e soprattutto, come *problema ideologico*. perché tale è oggi la natura del problema politico-sociale a qualsiasi latitudine. La conseguenza è una sola: il socialismo cristiano, non potendosi reggere né sulla sola Dottrina sociale cristiana né sulla sua combinazione con l'utopia, in assenza dell'ideologia cristiana si dissolverà anch'esso in un socialismo ideologicamente ateo-materialista, attraverso una parabola secolarizzante delle più nefaste per la Chiesa.

Essa comincia precisamente dall'utopia, che per i cristiani di oggi è il surrogato religioso dell'ideologia. È un neosocialismo utopistico e romantico, all'infuori di una sua aureola religiosa e misticheggiante non molto dissimile dal vecchio socialismo romantico e utopistico contro cui si era scagliato Marx, contrapponendovi il suo «socialismo scientifico». Esso infatti vorrebbe essere l'espressione di una Chiesa e di una religione cristiana impegnate nel sociale. Niente da stupirsi che voglia mantenere un certo sapore religioso e si appelli a motivi religiosi, quale una nuova escatologia. la carità evangelico-politica verso il prossimo, il prolungamento dell'incarnazione, la teologia delle realtà terrene. ecc.

Ma la parabola secolarizzante non è tanto determinata dall'utopia in se stessa, quanto dal suo impatto con la realtà storica politico-sociale di oggi. Come sappiamo questa è *secolare*. ossia autonoma e laica rispetto alla religione, perché *dinamica*. E perché è dinamica, secolare, autonoma e laica, è anche di natura ideologica, risolvendo necessariamente l'azione politico-sociale in prassi ideologica.

Gestita dal popolo di Dio al di fuori di una inesistente ideologia cristiana come anima della prassi, l'azione *politico-sociale secolare di oggi* diventa *secolarizzante*. prima di tutto in rapporto alla religione cristiana e alla Chiesa, che si secolarizzano anche in virtù dell'azione politico-sociale del popolo di Dio. Né si dica che esso nel caso concreto agisce come un popolo di Dio «cittadino»! Questo sdoppiamento, che pure viene postulato, rimane un'illusione finché l'ideologia cristiana non lo attui categoricamente ed inequivocabilmente. In caso contrario assistiamo al pietoso spettacolo di una Chiesa e di una religione che si «politicizza» miseramente, nonostante le cautele della Gerarchia e a volte i suoi energici richiami. il processo secolarizzante va oltre. Si pone anche in rap-

269

porto con la secolarizzazione antisacrile e antireligiosa, dissolvendo il socialismo cristiano in un socialismo «ideologicamente» ateo-materialista. Non importa che nei suoi adepti rimanga l'aureola mistica. Diventa il peggiore avallo della secolarizzazione antisacrile entro la Chiesa, e della iniziazione ideologica ateo-materialista del popolo di Dio.

I primi a rifiutare il «socialismo cristiano», infatti, oggi non sono i marxisti, che anzi se ne rallegrano, nel senso che la Chiesa e la religione da «oppio del popolo» vanno finalmente trasformandosi in una forza rivoluzionaria. A rifiutare il socialismo cristiano sono gli stessi cristiani di avanguardia (sacerdoti e laici), che vogliono non già il «socialismo cristiano» ma un socialismo «di cristiani», o «i cristiani per il socialismo»: un socialismo che rilanci il puro marxismo rivoluzionario, o un marxismo coniugato con un laicismo democratico, con la negatività di entrambe le ideologie ateo-materialiste, antireligiose e anticristiane.

Nessuno pone in dubbio la buona fede e le buone intenzioni delle persone in questione. Ma l'epilogo del socialismo cristiano non può essere che quello perché quella è oggi la conclusione

della parabola «secolare» dei cattolici in campo politico-sociale. È infatti una parabola «secolare ideologica». E, in assenza dell'ideologia cristiana, il suo sbocco secolare non può essere che quello dell'ideologia antireligiosa ateo-materialista.

13 - La *secolarizzazione escatologica*. La secolarizzazione escatologica si riferisce al futuro della Chiesa e del mondo, ed è insieme causa ed effetto dell'attuale secolarizzazione presa in se stessa: effetto di essa, come escatologia secolarizzata; e causa, per il fatto che una escatologia secolarizzata non può diventare che secolarizzante all'interno della Chiesa, a cominciare se si vuole dalla pastorale, oggi così tesa a mobilitare l'intero popolo di Dio per la «costruzione del Regno».

Ma quale «Regno»? Il «Regno di Dio», o il «Regno dell'uomo»? La risposta purtroppo è quella «secolare», se non nei termini della secolarizzazione «radicale» (che s'innesta alla teologia della «morte di Dio»), in quelli di una secolarizzazione ibrida, sincretistica, che col pretesto di non separare, non distingue più tra Regno di Dio e regno dell'uomo, la quale, proprio per questo suo ibridismo religioso-mondano, è assai più pericolosa per la Chiesa.

270

L'essenza della secolarizzazione escatologica, anche di quella più moderata, consiste nel contenimento del problema nei confini del tempo, identificandolo col problema della realtà storica umana e mondana, e dunque «secolarizzandolo». L'escatologismo, che nella vecchia teologia della storia contrapponeva l'impegno spirituale nel tempo in funzione dell'eternità all'impegno mondano dell'incarnazionismo, è stato battuto e riassorbito da questo, col solo ruolo di conferirgli una funzione «avveniristica», che con un termine religioso estrapolato, oggi di moda, lo ha tradotto in un incarnazionismo escatologico. È la nuova tendenza che segna la sintesi «secolare» delle due tendenze di ieri.

Ma c'è un'altra differenza sostanziale tra le vecchie e la nuova tendenza. Il vecchio escatologismo ed incarnazionismo rappresentavano giochi di pensiero teologici ancora statici ed astratti. Il nuovo incarnazionismo escatologico invece è stato provocato dal dinamismo della nuova realtà storica, con la sua postulazione ideologica «secolare», ormai ineludibile. Di conseguenza ha assunto il ruolo dell'ideologia cristiana inesistente e rinnegata, rappresentando un fattore costitutivo di quel surrogato di essa, che abbiamo chiamato «pseudoideologia cristiana».

Il fattore di quest'ultima, consistente appunto nell'escatologia *secolarizzata*, assume un'importanza e un ruolo del tutto particolare, perché è di natura teologica. Esso richiama l'intera gamma delle teologie delle realtà terrene «dinamizzate», ossia impegnate col cambiamento e col futuro: dalla teologia della liberazione e della rivoluzione, alla teologia dello sviluppo, alla teologia «politica», alla *teologia della speranza*. Nel loro insieme e con sfumature diverse, pongono il fondamento della pseudoideologia cristiana oggi, assicurandole una equivoca e quanto mai pericolosa animazione «religiosa» perché in modi e

gradi diversi secolarizzata e secolarizzante, a cominciare dalla lettura della « Parola ».

Si potrebbe obiettare che quello può essere un pericolo, ma che comunque si riduce agli effetti pratici ad un fenomeno marginale che non intacca la nuova impostazione escatologica, pastoralmente necessaria e feconda. Rispondiamo: non è la fenomenologia e la casistica che decide della questione. È la sua impostazione essenziale. Ora, se essa poggia su una premessa ieligioso-escatologica in qualsiasi modo secolarizzata e secolarizzante, nessuna buona intenzione o metodologia pastorale bloccherà

271

l'intrinseca dialettica di tale premessa, e alla finale resa dei conti si raccoglieranno i frutti che l'albero produce.

Dato che oggi la secolarizzazione escatologica dottrinalmente fa capo alla «teologia della speranza», chiudiamo con poche osservazioni a suo riguardo, sulla falsariga di un autorevole studioso (B. Mondin) delle nuove teologie, nel contesto della secolarizzazione. È chiaro pertanto che la sana teologia della speranza ne rimane fuori.

Negli anni sessanta, la visione che l'uomo dell'Europa continentale ha di se stesso non è più quella dell'anteguerra o immediato dopoguerra. Ormai egli è uscito dal terrore e dall'angoscia delle due guerre mondiali che gli avevano procurato quella visione tetra, disperata, nichilistica della vita, che aveva trovato espressione filosofica nell'esistenzialismo. Condottovi dalle conquiste spaziali, dal progresso tecnico ed economico e da un benessere sempre più grande, egli ha raggiunto una visione ottimistica della realtà tutta proiettata verso il futuro.

Questa visione ottimistica e futurista delle cose ha indotto a ripensare e ripresentare la rivelazione cristiana in chiave escatologica, dando l'avvio alla «teologia della speranza», la quale, in concreto si è rivelata una teologia «secolarizzata».

«La riserva più grave che dobbiamo sollevare contro l'interpretazione del cristianesimo data dai teologi della speranza è che essa contiene un'inammissibile secolarizzazione del cristianesimo, in particolare della sua dimensione escatologica» (Mondin).

«Che l'assunzione delle categorie marxiste per l'interpretazione della rivelazione cristiana comportassero il rischio della secolarizzazione della medesima non è sfuggito neppure ai teologi della speranza ma essi non se ne sono guardati con sufficiente cautela. Sicché nella loro lettura del messaggio cristiano in chiave marxista l'aspetto trascendente, ultraterreno, spirituale, soprannaturale del cristianesimo è assai sfumato se non proprio completamente dimenticato. Ciò è evidente soprattutto nella teoria, cara ai teologi della speranza, della politicizzazione della salvezza. Secondo questa teoria la salvezza non deve riguardare tanto le anime in vista della vita eterna, quanto gli uomini nella vita presente. Salvezza significa soprattutto liberazione degli uomini dai mali che li affliggono in questo mondo: fame, guerra, malattie, discriminazioni,

ingiustizie, ecc. A nostro parere, qui siamo di fronte ad una secolarizzazione dell'aspetto escatologico dell'Evangelo non meno

272

grave e pericolosa di quella propugnata dalla teologia della «morte di Dio» (Mondin).

«La speranza cristiana è una speranza ultramondana non nel senso che faccia a meno di questo mondo ma nel senso che il mondo non può essere il suo traguardo; l'escatologia cristiana include il mondo, lo porta con sé e lo trasfigura, ma va al di là del mondo. Il regno di Dio non è di questo mondo. La vita, le parole, l'esempio di Cristo sono una chiarissima conferma di questo. Gesù non si è minimamente preoccupato di mutare le condizioni politiche, sociali, economiche del suo tempo, né ha invitato i suoi discepoli a farlo. La sua unica preoccupazione è sempre stata la liberazione dell'uomo dalla schiavitù del peccato e del demonio e la sua salvezza eterna. La politicizzazione della salvezza va quindi respinta perché essa infligge un colpo mortale alla dimensione interiore, spirituale, soprannaturale del cristianesimo...».

In conclusione, nonostante le buone intenzioni, la nuova teologia, per un verso o per l'altro, è rimasta vittima dell'errore della secolarizzazione, vizio capitale della cultura moderna. La nuova teologia della speranza lo è attraverso la secolarizzazione escatologica.

14 - La *pseudoideologia cristiana*. La secolarizzazione trasferita in sede religiosa opera inevitabilmente una traduzione del Cristianesimo in pseudoideologia cristiana, per due vie: la via teoretica, che assume spesso una veste teologica, e la via pratica, che accampa non di rado delle pretese pastorali. Le due vie si saldano nella pseudoideologia cristiana come prassi pseudoideologica, in funzione rispettivamente di anima e di corpo.

Il processo si spiega attraverso *la postulazione ideologica* che oggi si impone tanto nel mondo quanto nell'ambito della Chiesa, su una impreteribile piattaforma secolare. L'ideologia infatti è la posizione e soluzione secolare del problema secolare dell'attuale mondo secolare. È un complesso problematico teorico e pratico che può porsi in senso ideologico ateo-materialista o in senso *ideologico cristiano*, ma non in senso «cristiano religioso».

In quest'ultima ipotesi, una delle due: o tale complesso problematico viene contenuto al di qua della sfera ideologica, sia teoreticamente che praticamente, e allora «ideologicamente» non capiterà nulla. Oppure tale complesso viola i confini della sfera ideologica. Conseguenza inevitabile: *la contaminazione secolare*

273

del «religioso», che così contaminato può rivestire una valenza ideologica. Essa sarà quella della *pseudoideologia cristiana*, che si risolve nella *religione secolarizzata* traducendosi in *prassi pseudoideologica cristiana*, attraverso la mobilitazione politico-sociale del popolo di Dio. Il suo sbocco ideologico concreto già l'abbiamo visto: è quello delle ideologie «secolari» come

autentiche anime ideologiche della prassi, oggi esistenti: le ideologie anticristiane laicista e marxista.

Quello della pseudoideologia cristiana intesa in questi suoi termini concreti ed effettivi è un epilogo così paradossale, che nessuno forse lo riconosce come dato di fatto, e tanto meno l'accetta o se ne sente corresponsabile. Certo, se ci limitiamo alle enunciazioni verbali, alle esortazioni pastorali e all'Insegnamento della Gerarchia in campo sociale preso nel suo momento dottrinale puramente etico-religioso, possiamo trovarci ancora completamente al di fuori della suddetta pseudoideologia cristiana e dei suoi guai. Ma in fatto di ideologia l'ora, della verità è un'altra: è ciò che effettivamente succede sul piano della prassi ideologica a breve e lungo termine.

Il futuro non è ipotecabile da parte di nessuno, e tuttavia dobbiamo affrontarlo con consapevolezza e responsabilità, magari in base ad inequivocabili «segni dei tempi». Se questi sono soltanto dei deboli e labili sfuocamenti che non minano la certezza di un luminoso futuro religioso e ideologico cristiano, tanto meglio. In caso contrario siamo degli irresponsabili se non ne diamo l'allarme e non ricorriamo ai necessari rimedi.

Ora, sempre e solo in riferimento alla pseudoideologia cristiana, che in assenza dell'ideologia cristiana finisce per qualificarsi come filolaicista e filomarxista, i «segni dei tempi» che possono renderla intelligibile come tale possono essere i tre seguenti: la secolarizzazione del «religioso» nella Chiesa; la secolarizzazione come falsa soluzione del rapporto «Chiesa-Mondo»; e la mobilitazione politico-sociale del popolo di Dio al di fuori di un'autentica ideologia cristiana.

15 - *Segni dei tempi*. Della secolarizzazione in riferimento alla Chiesa si è già detto abbastanza. Quanto al suo profilarsi nel senso di una pseudoideologia cristiana, ancora ripartendo dalla «teologia della speranza» secolarizzata, possiamo aggiungere un'altra riflessione del Mondin: «La teologia della speranza non riesce a sottrarsi pienamente al rischio della secolarizzazione. La

274

prospettiva secolare entro cui si muove le fa perdere di vista l'unica ragione d'essere di Cristo e del cristianesimo, che è quella della salvezza eterna dell'uomo e la induce a trasformare la Chiesa in una semplice associazione filantropica per il benessere temporale dell'umanità. Anche in Moltmann e nei suoi seguaci, sembra preminente il proposito di fare del cristianesimo la religione del «regime tecnologico»: Chiesa, sacerdoti e cristiani vi sono messi al servizio dell'uomo non per «salvarla dal male e dal peccato», dalla schiavitù del demonio e delle passioni, ma per aiutarla a redimersi dalle catene della fame, delle malattie e della guerra, e a conseguire l'utopia della felicità, della giustizia e della pace universale su questa terra».

Non si tratta propriamente ancora di una pseudoideologia cristiana neolaicista e neomarxista, ma di una sua premessa logica

e di un segno premonitore. Basterà l'impegno nella prassi per rivelarla come tale. . .

La secolarizzazione è un segno dei tempi che è preannuncio e grido d'allarme, non solo come escatologia secolarizzata ma anche come falsa soluzione del rapporto «Chiesa-Mondo», ridotto a un problema di coesistenza e di collaborazione con il conseguente disimpegno religioso per l'impegno profano. Quale lo sbocco? Dal punto di vista religioso si è parlato di «decomposizione della Chiesa». Dal punto di vista ideologico parliamo di pseudoideologia cristiana come di un ibrido religioso-laicista-marxista.

Abbiamo cercato di provare in un dato momento della nostra indagine, che l'ideologia cristiana rappresenta la nuova soluzione del rapporto «Chiesa-Mondo» come problema del *fondamento religioso-ideologico* della costruzione di esso, in sostituzione del vecchio fondamento religioso-sacrale. *La secolarizzazione* quindi, come falsa *soluzione di* detto problema, si risolve nella negazione della soluzione vera, e cioè nella negazione dell'ideologia cristiana. Non già perché questa torni ad essere «sacrale», che anzi, è l'unico superamento reale e definitivo non solo della vecchia sacralizzazione, ma anche del nuovo pseudomisticismo secolarizzato e secolarizzante, e di quel «clericalismo alla rovescia» che è tipico della secolarizzazione estrapolata nella religione e nella Chiesa. Accollare infatti alla Chiesa e alla religione cristiana *la secolarità* come la loro nuova essenza e funzione, è tornare a clericalizzarla e sacralizzarla nel peggiore dei modi. È laicismo e marxismo «clericalizzati», partendo dalla base ecclesiale laica e impaniandosi in una pseudoideologia che diventa una pseudoteologia.

275

Il terzo «segno dei tempi» a cui ci appelliamo è un corollario dei due primi, e consiste nella mobilitazione politico-sociale del «popolo di Dio» al di fuori dell'autentica ideologia cristiana. e nel preciso contesto della pseudoideologia cristiana a cui ci riferiamo, come sbocco ideologico inevitabile da parte di una Chiesa secolarizzata ai suoi diversi livelli: cristologico ed ecclesiologico, escatologico e pastorale, e finalmente pseudo-ideologico. La mobilitazione politico-sociale del popolo di Dio che pare sia diventata la massima preoccupazione pastorale specie in rapporto al mondo del lavoro ma che però per solidarietà dovrebbe coinvolgere l'intera Chiesa, nell'attuale contesto secolare e secolarizzante non può avere altro sbocco.

Il contenerlo è uno sforzo meritorio, ma illusorio. Esiste una contenibilità in riferimento a singole coscienze individuali; esiste pure a livello di una genuina Dottrina sociale cristiana, finché rimane al di fuori dell'impatto concreto con l'attuale realtà politico-sociale. Essendo questa «ideologica» per sua stessa natura, perché «dinamica», o tale impatto avviene con la mediazione dell'autentica ideologia cristiana, o si opera -lo si voglia o no- in funzione di una pseudoideologia cristiana «secolarizzata» nel senso peggiorativo della parola, che si definisce nel modo che si è detto.

Credere di poter immunizzare il popolo di Dio dalla contaminazione in questione, distinguendo tra un suo impegno politico a

livello e in senso «metapolitico», e cioè ancora fuori e al di sopra della politica nel significato corrente del termine, può rappresentare l'ultima spiaggia delle illusioni. Bisogna infatti domandarsi se in concreto, da parte del popolo di Dio, è possibile una concezione e un'azione «metapolitica», che non risulti oggettivamente parapolitica o semplicemente politica. Anche questo diventa oggi un tipico problema ideologico, la cui soluzione dipende dall'ideologia cristiana e non dalla Dottrina sociale cristiana o dalla teologia, a meno che a quella facciano ricorso.

Ideologicamente, come vedremo in seguito, l'azione «metapolitica» ben distinta dall'azione «parapolitica» e semplicemente «politica», si rivela possibile solo nel contesto e nella dialettica di una autentica ideologia cristiana. Fuori di tale contesto, non è possibile che l'azione parapolitica e politica in funzione dell'ideologia anticristiana. Questa dialettica oggettiva dell'azione non sarà immediatamente rilevabile attraverso una fenomenologia che può

276

assumere anche sembianze contrarie. S'imporrà quando diventa macroscopica. Ma allora sarà troppo tardi. Anche qui il dato di fatto può insegnare attraverso esperienze «ecclesiali» dolorose. Ma se non s'inverte la dinamica del fenomeno ricorrendo ai provvedimenti necessari, essa rimane fatale, e i guai della Chiesa, anche in questo settore e a cagione di questo settore, non sono che all'inizio.

16 - *Unica alternativa: l'ideologia cristiana.* L'unicità dell'alternativa di cui parliamo non deve trarre in inganno. Non significa affatto che l'ideologia cristiana sia la panacea di tutti i mali. Significa soltanto che quella ideologica è una dimensione universale, in correlazione alla secolarizzazione che assume anch'essa una dimensione universale.

Già si è accennato che la secolarizzazione è un fatto solidale, non coercibile in un dato piano dell'essere e in una sua determinata forma. Nell'attuale epoca dinamica che rende inseparabili i quattro piani dell'essere, e con l'attuale tipo di secolarizzazione a incoercibile valore religioso e ideologico, ignorarne la dimensione universale nell'ambito della Chiesa, o il crederla trattabile settorialmente è un'utopia. La dialettica della secolarizzazione oggi è quella della negazione globale della realtà religiosa globale, sia essa la realtà religioso-salvifica in senso spirituale ed eterno, sia essa la realtà religioso-ideologica-cristiana a servizio del mondo profano.

È in rapporto a questo senso della secolarizzazione che l'ideologia cristiana ne diventa l'unica alternativa: alternativa direttamente ideologica, e alternativa indirettamente religiosa, in quanto smentisce le pseudogiustificazioni della secolarizzazione e torna a ripostulare nella sua inviolabile purezza e nella sua soprannaturale efficacia la religione cristiana come realtà religiosa salvifica in senso spirituale ed eterno. Contro l'equivoco religioso-secolare e le manie secolarizzanti, *l'ideologia cristiana «autonoma e laica»* ammonisce: il «secolare» è affare «ideologico», e non «religioso»,

e dunque lo si lasci all'ideologia e alla prassi ideologica cristiana, senza contaminare né compromettere la religione e la Chiesa. A quest'ultima continua a competere la funzione gerarchica del giudizio etico-dottrinale e della direzione pastorale; e sul «popolo di Dio» graverà il dovere di affrontare il «secolare» in funzione della Dottrina sociale cristiana e dell'ideologia cristiana ad un

277

tempo, e con *modalità nettamente diverse*: a seconda che si tratti del popolo di Dio come compagine religiosa, o come semplice compagine di cittadini laici.

Sotto questo profilo, la sola secolarizzazione ammissibile nella Chiesa è la «secolarizzazione ideologica» in direzione di una autentica *ideologia cristiana*, la quale sgravi in modo positivo la Chiesa dalla sua funzione di fondamento religioso-sacrale della società, ormai insostenibile, e non surrogabile, per la postulazione dell'ideologia come anima della prassi, dal semplice fondamento etico-sociale. Senza questo «salto di qualità», si continuerà a dar via libera alla secolarizzazione ecclesiale come equivoco religioso e ideologico ad un tempo.

Né si creda di poter giustificare tale secolarizzazione a titolo di pura desacralizzazione dei valori profani e della loro affermazione secolare. Nell'epoca dinamico-ideologica essi si desacralizzano da sé e si affermano come secolari da se stessi. La Chiesa oggi abbisogna non già della secolarizzazione, ma della desecolarizzazione religiosa e ideologica ad un tempo.

La secolarizzazione esistenziale e fenomenica antisacrale, e tanto più la secolarizzazione dogmatica essenziale non rimangono racchiuse nella loro atmosfera neoariana, senza scendere a una correlativa secolarizzazione operativa politico-sociale ideologicamente ambigua. Né questa rimane circoscritta alla sfera politica senza risolversi in una secolarizzazione religiosa ai diversi livelli. Tra le due esiste una causalità reciproca. Sono come i due bracci di una stessa leva. Non è possibile premere su l'uno senza che l'altro rimbalzi.

Per spezzare il circolo vizioso non c'è altro che abbandonare quel sistema di forze, che è quanto dire rinunciare alla secolarizzazione in sede religiosa a tutti i livelli e in tutte le forme, rinunciando contemporaneamente alla sacralizzazione ideologica e più esattamente pseudoideologica del «secolare». Tale sacralizzazione avviene oggi di preferenza in sede escatologica. È necessario quindi non «ideologizzare» né la fede né la speranza, il cui problema escatologico rimane quello della Rivelazione; come è necessario non «teologizzare» la futurologia ideologica, il cui problema della costruzione della società presente e futura, essendo di natura secolare con fondazione religioso-ideologica (e non sacrale), postula non già l'utopia evangelica o la teologia della speranza, *ma l'ideologia cristiana*.

278

Non è dunque possibile uscire dall'alternativa: o ideologia cristiana autonoma e laica a servizio diretto della realtà secolare; o secolarizzazione del sacro tradotto esso stesso in realtà secolare religiosamente e ideologicamente anticristiana. Religiosamente, è il tramonto del sacro. Ideologicamente, è quell'apertura misticheggiante al laicismo e al marxismo che chiamiamo «pseudoideologia cristiana». «Cristiana» perché misticheggiante. «Pseudoideologia» perché surrogato e contraffazione dell'ideologia cristiana e delle stesse ideologie anticristiane, che così saranno meglio servite.

Se vogliamo qualificare la pseudoideologia cristiana nella sua attuale concretizzazione storica, possiamo precisarla nel *neosocialismo utopistico romantico mistico-marxista*, che tenta di farsi strada nella Chiesa dietro la spinta delle teologie politiche, delle scelte socialiste, e di ambigue dichiarazioni più o meno ufficiali. Tale socialismo permette di sostituire l'utopia all'ideologia; di accontentare i marxisti perché non ha altro sbocco; e di tranquillare la coscienza cristiana per il suo tono pseudomistico e pseudoteologico.

La secolarizzazione nell'ambiente religioso cristiano fu vista all'inizio come una innocente e necessaria eliminazione del sacrale caduco. Questa ne era la giustificazione. La «sacralità» del mondo secolare è caduta da sé per un processo fisiologico autonomo, senza bisogno dell'opera dei necrofori progressisti. Ma il processo è andato paurosamente oltre. Si è risolto o minaccia di risolversi nella secolarizzazione della Chiesa stessa, ponendo un problema teologico-pastorale finora inedito. Esso porta con sé la complicazione ideologica che lo aggrava ed esercita una spinta secolarizzante che sul piano della prassi è sempre più incontenibile e negativa, sia religiosamente che ideologicamente. L'unico rimedio a detta spinta sarebbe l'ideologia *cristiana*. la quale oggi si presenta come la *indispensabile liberatrice «secolare» dalla secolarizzazione*.

Ma l'ostacolo quasi insormontabile che vi si oppone è precisamente la secolarizzazione in campo ecclesiale con la «pseudoideologia cristiana» che ne segue sul piano della prassi politico-sociale. Bisognerà dunque superare quest'ostacolo, che rappresenta la terza causa storico-culturale dell'assenza dell'ideologia cristiana. A differenza delle due prime cause, essa non è più una lacuna da riempire, ma è una *deviazione*. religiosa e ideologica ad un tempo, da evitare.

Bisognerà pertanto infilare una nuova strada. Prescindiamo dal

279

suo aspetto religioso, limitandoci al solo aspetto ideologico. Esso fa coincidere la nuova strada da prendere, con l'ideologia cristiana. È una strada il cui termine coincide con la fine della storia. Inutile illudersi di percorrerla tutta. Ci basterà infilarla bene, se possibile. A tale scopo, dovremo ora affrontare il problema dell'Assoluto *ideologico*.

280

L'IDEOLOGIA CRISTIANA COME IDEOLOGIA DINONTORGANICA

XVI

IDEOLOGIA E ASSOLUTO IDEOLOGICO

1- *Metodo e concretezza.* Delle tre cause storico-culturali da noi esaminate, che spiegano e insieme determinano l'assenza dell'ideologia cristiana, la seconda era quella della mancata *metafisica realistico-dinamica* della realtà storica. La indisponibilità di questa rende impossibile la trattazione teoretica dell'ideologia cristiana e l'impegno pratico ideologico cristiano.

Se pertanto ci compromettiamo con l'una e l'altra cosa, segno è che possiamo disporre della suddetta metafisica almeno nei limiti del nostro fabbisogno. Ciò tuttavia, se da una parte rende fattibile un tipo di ricerca che altrimenti sarebbe impossibile, dall'altra implica inevitabili oscurità e incompletezze, senza l'opportunità di immediate delucidazioni o completamenti. L'importante è poter seguire e orientarsi. A tale scopo pensiamo di aver dato finora elementi sufficienti e continueremo a darli, almeno nel limite dell'indispensabile.

Riprendiamo il discorso, ripartendo dai *quattro piani dell'essere*: piano essenziale, esistenziale, fenomenico, operativo. Un loro valore metodologico crediamo sia fuori dubbio. Esso risulta già dall'uso che ne abbiamo fatto. O poco o tanto ai piani dell'essere dovremo ricorrere ancora. E vi ricorriamo senz'altro, anche a proposito del tema dell'Assoluto *ideologico*. Qui anzi diventa necessaria un'ulteriore precisazione, per giustificare la stessa indole della nostra indagine.

È un'indagine di tipo essenziale, ed intende evitare due cose: primo, evita di scendere a temi di puro contenuto analitico o applicativo, affrontando sotto l'angolatura ideologica gli argomenti più diversi; secondo, pur prescindendo dai temi accennati, cerca di non rimanere nel vago e nell'astratto.

Si evita il vago nella misura che si approfondisce una data realtà. Approfondirla è scavarne il vero essere, identificarla sempre maggiormente. Ma tale approfondimento potrebbe essere una fuga dal vago che si paga con la fuga nell'astratto: in

283

quell'astratto che, in una direzione si chiama specializzazione; e in un'altra prende il nome di metafisica, tanto più quando si tratti di una metafisica essenziale. In effetti, scavare le profondità dell'essere, metafisicamente significa coglierne quella realtà profonda che si chiama *essenza*. La quale *essenza* suona

astrazione per antonomasia: quasi un porsi fuori del reale, del concreto, perdendo i contatti con la vita e l'azione, col realismo delle battaglie quotidiane.

Il problema dell'essenza può diventare così una necessità e un pericolo. Una necessità, perché l'approfondimento di una data realtà - per noi l'ideologia - può imporsi come indispensabile. Un pericolo, perché l'essenza può diventare una fuga nell'astratto.

Ma è qui appunto che intervengono i *quattro piani dell'essere*, dando la possibilità di superare l'antinomia tra approfondimento ed astrazione, tra essenza ed esistenza concreta, per la ragione che essi impongono costantemente e inscindibilmente la considerazione del rispettivo essere come *sinolo*, e cioè come un inscindibile «tutt'uno».

Un essere reale e concreto, considerato nella sua totalità, ossia come un tutt'uno nella sua concretissima interezza e dunque come *sinolo*, appare come la risultante, come la sintesi ontologica dei quattro piani dell'essere; che abbiamo chiamato piano essenziale, esistenziale, fenomenico, ed operativo. Rompere la loro sintesi è frantumare l'unità dell'essere, è renderlo per molti aspetti inintelligibile cadendo nell'analisi e nell'astrazione, magari illudendosi di esser più concreti perché ci si immerge e ci si esaurisce nella sua fenomenologia.

Vero è che questo tipo di analisi ed astrazione fenomenologica, che favorisce il rispettivo studio, può esser legittimo e fecondo per le scienze della natura, anche nel caso che tale studio fenomenologico ignori l'essere, che è il problema metafisico per eccellenza. Ma è necessario domandarci se una siffatta possibilità si ponga anche per lo studio di quella realtà storica viva che si chiama ideologia come anima della prassi e prassi ideologica.

2- *Essenza reale e concreta dell'ideologia*. Lo studio della realtà storica, a cominciare da quella realtà storica che si chiama *ideologia*. obbedisce ad una legge diversa. O essa si studia come *sinolo*. e cioè nella totalità concreta del suo essere, o sfugge come realtà storica, e la sua stessa fenomenologia rimane ignorata o

284

equivocata, poiché ha un senso solo alla luce dell'essere profondo dell'ideologia e nel contesto di essa come *sinolo*.

Ciò rimane vero in rapporto all'ideologia e alla realtà storica come *realtà ontologiche*. e non in rapporto all'ideologia come schema culturale o fenomenologia sociologica, oppure in rapporto alla realtà storica ridotta a semplice «storia».

La stessa fenomenologia *ideologica*, se viene collocata nella realtà totale dell'ideologia come realtà ontologica ed interpretata in funzione di essa, non sarà che l'essenza reale dell'ideologia stessa che s'incarna nell'esistenza e attraverso questa sua incarnazione si manifesta nel fenomeno. In altre parole, la fenomenologia ideologica è la realtà dell'ideologia come *sinolo* a *livello fenomenico*. Fuori del *sinolo*, non è più fenomenologia ideologica. Cade nel vuoto della cronaca incolore e della politica contingente, diventando ideologicamente incomprensibile e insignificante o equivoca. In tema di ideologia

non è il fenomeno che giudica l'ideologia, ma l'ideologia che giudica il fenomeno, svelandone il significato effettivo e smascherandone se necessario la strumentalizzazione equivoca. Sul piano ideologico fenomenico è assai facile il ripetersi della favola del lupo che si veste da agnello e dell'agnello accusato di esser lupo in base al travestimento in questione. Solo l'approfondimento metafisico essenziale, che è e rimane concretissimo ed estremamente realistico nel contesto del sinolo è dei quattro piani dell'essere, potrà prevenire l'inganno dei colti e dei meno colti.

A differenza della fenomenologia naturale, isolabile e conoscibile di per se stessa e spesso rivelatrice del rispettivo essere, la fenomenologia ideologica invece (e con essa la fenomenologia umana storica in generale), non è conoscibile nella sua specificità e tanto meno è rivelatrice della vera essenza della rispettiva ideologia, se non viene colta nel contesto del sinolo rispettivo e in funzione del suo essere profondo e cioè della sua essenza stessa, della cui incarnazione esistenziale la fenomenologia sarà manifestazione significativa.

In altre parole, la fenomenologia ideologica diventa significativa ed effettivamente studiabile solo nella sintesi e nella concretezza dell'intera realtà dell'ideologia. *Sintesi* e *concretezza* diventano così i canoni fondamentali dello studio della realtà ideologica, a cominciare dallo studio della sua essenza. Questo dev'essere infatti *studio sintetico e concreto* dell'intera ideologia a

285

livello essenziale. E ne sarà lo studio-chiave, decisivo, per lo stesso valore e funzione dell'essenza come realtà profonda dell'essere, a cominciare se si vuole dall'ideologia. L'essenza reale è fondamento ed animazione dell'essere, incarnandosi nell'esistenza, manifestandosi nel fenomeno, mobilitandosi nell'azione, e dominando in tal modo l'intero essere. Non solo essenza reale e concreta quindi, ma ragione della sintesi e concretezza dell'intero essere, di fronte alla quale, la concretezza puramente fenomenica si traduce in deludente analiticità ed astrattezza.

Se così è, il nostro studio «essenziale» dell'ideologia, pur prescindendo dai problemi applicativi e dalla fenomenologia ideologica in quanto tale, è ben lontano dal cadere in quell'analisi ed astrazione che è demolizione dell'essere e fuga dalla concretezza. Al contrario, diventa lo studio concreto e sintetico per eccellenza, in quanto appare come la chiave della sintesi e concretezza della stessa ideologia nella sua realtà globale. È invero studio di essa come sinolo, ma a livello essenziale, a quel livello cioè che coincide col piano della sua essenza, fondamento e giustificazione degli altri tre piani del suo essere.

Vedendo pertanto il nostro studio essenziale alla luce dei quattro piani dell'essere dell'ideologia, nella prospettiva suindicata, è più facile cogliere il carattere e la funzione di

esso, come pure cogliere il valore dei singoli temi, compreso l'attuale.

Dobbiamo appunto affrontare il tema dell'Assoluto ideologico. Solo tenendo presente che cosa esso è rispetto all'ideologia come anima della prassi, e che cos'è l'essenza dell'ideologia rispetto alla realtà globale dell'ideologia stessa, è possibile afferrarne il ruolo e l'importanza decisiva.

3- *Assoluto ideologico e chiave ideologica.* L'Assoluto ideologico non è un'entità astratta che si collochi fuori della realtà e del mondo. Abbiamo già detto che è l'anima stessa dell'ideologia, la quale a sua volta è l'anima della prassi. L'Assoluto ideologico quindi risulta *l'anima dell'anima della prassi*, appunto perché è l'anima della stessa ideologia. Ed è tale, innanzitutto a livello di essenza. Non cercheremo dunque l'Assoluto ideologico nel fenomeno o nel contingente agire politico-sociale. Ma dobbiamo ricercarlo nell'essenza dell'ideologia, come anima, centro, motore della stessa anima di essa. Così facendo, potremo pure trovarlo nascosto ma egualmente presente e operante anche nella feno-

286

menologia e nell'agire politico-sociale contingente, intento a intessere quella invisibile trama che a un dato momento può scattare in un irresistibile e inarrestabile congegno.

Niente di strano o misterioso tuttavia. È semplicemente il ruolo dell'essenza dell'ideologia, che si ripete più radicalmente per il suo Assoluto ideologico. Anche questo, attraverso il gioco dei quattro piani dell'essere dell'ideologia, si pone sul piano essenziale come anima di essa, poi s'incarna nella sua esistenza, si manifesta più o meno velatamente nel fenomeno, e si mobilita nell'azione.

Attraverso questa trafila, l'Assoluto ideologico si rende presente e operante fin nei minimi capillari della prassi, anche se l'uomo distratto e superficiale non se n'avvede, magari per il fatto che la sua mimetizzazione, man mano che si scende nel concreto fenomenico, diventa sempre più facile.

Il conoscere quindi l'Assoluto ideologico non è una inutile curiosità metafisica. Diventa una necessità di ordine teoretico e pratico estremamente impegnativa. Sotto l'aspetto teoretico, si può dire che chi conosce l'Assoluto ideologico (e ovviamente ne penetra un pochino il significato dandosi conto della sua funzione e portata), conosce la rispettiva ideologia, ponendosi in grado in qualche modo di controllarla. Dal punto di vista pratico. conoscere l'Assoluto ideologico di una data ideologia e saperne tener conto, è orientarsi sulla rispettiva prassi e individuarne spesso la strategia. Come operatori poi è la *conditio sine qua non* per agire con intelligenza, lungimiranza, efficacia realisticamente costruttiva, senza lasciarsi suggestionare da obiettivi contrastanti o illusori.

È il «realismo ideologico», senza dubbio diverso dal vecchio realismo della *Realpolitik* e dall'attuale empirismo della «politica delle cose». Una politica «ideologizzata» è sempre a servizio dell'ideologia e del rispettivo Assoluto ideologico,

perché questo è il suo «realismo» essenziale, che, nonostante i tornanti e le contraddizioni della politica contingente, ne segna l'alfa e l'omega. Il che va tenuto presente come una «legge ideologica», operante per il male, e per il bene, al di fuori dell'ipotesi neutra. L'uomo non è un animale «neutro». La sua impossibile neutralità di fronte al bene e al male oggi si riflette in campo ideologico, e s'impone a partire precisamente dall'Assoluto ideologico.

L'Assoluto ideologico, come già sappiamo, viene offerto ed imposto all'ideologia dalla metafisica dinamica che la fonda. Tale metafisica, se è lecito ricorrere all'analogia, assume il ruolo di una

287

rivelazione. Come la Rivelazione religiosa offre alla religione cristiana il suo Assoluto religioso. così la metafisica dinamica offre all'ideologia (compresa l'ideologia cristiana) l'Assoluto ideologico.

Ma appunto perché l'Assoluto ideologico ha un'origine metafisica, è ovvio che si esprima, almeno in prima istanza, con una *formula di sapore filosofico*. Essa diventa la *formula-chiave* della rispettiva ideologia. E rappresenta la *chiave fondamentale di essa* e della corrispondente prassi ideologica. La formula-chiave richiama piuttosto l'aspetto metafisico dell'Assoluto ideologico; mentre la chiave fondamentale richiama più direttamente la realtà ideologico-prassiologica di esso.

La formula-chiave e la chiave fondamentale dell'ideologia si possono esprimere allo stesso modo, e cioè con una sola e identica frase. Qualificano la rispettiva ideologia, non già in base al suo contenuto, ma in base all'Assoluto ideologico, che fa da fondamento ideologico all'ideologia e alla prassi. ed assume sempre un valore religioso o antireligioso, imponendolo all'una e all'altra e conseguentemente alla costruzione della società.

4- *Contenuto e qualifica ideologica*. Sarebbe assurdo voler qualificare una ideologia richiamandone il contenuto. Il suo contenuto è la prassi con tutte le sue implicanze teoriche e pratiche, e cioè l'intera realtà storica, interpretata in una certa chiave e mobilitata in quella data direzione. Anziché qualificare, questo contenuto va qualificato esso stesso. E viene effettivamente qualificato dall'ideologia come *anima*, e più precisamente dall'anima dell'ideologia che è *l'Assoluto ideologico*. richiamato dalla formula-chiave e dalla chiave fondamentale.

Di qui l'enorme importanza di queste, come espressione della presenza operante e qualificante del rispettivo Assoluto ideologico. La prima funzione di esso - la più semplice ed elementare -, è appunto quella di qualificare una data ideologia. L'ideologia *marxista*, *laicista*, e *cristiana*, più che venir qualificate da questi loro aggettivi-etichetta piuttosto convenzionali, vengono qualificate dal rispettivo Assoluto ideologico che fa da loro fondamento, e viene espresso da quella data formula-chiave o chiave fondamentale.

Pertanto, quanto è stato detto per l'Assoluto ideologico, e cioè che, conosciuto tale Assoluto, a livello essenziale resta conosciuta la rispettiva ideologia e prassi ideologica, va ripetuto per la formula-chiave e la chiave fondamentale delle singole ideologie. benché in

288

senso solo strumentale: chi conosce la chiave fondamentale di una ideologia (e nel contempo ne afferra l'Assoluto ideologico fondante, in tutta la sua portata), conosce quella ideologia, innanzitutto a quel livello veramente decisivo che è il livello essenziale.

Per conoscere a livello essenziale *l'ideologia cristiana*, quindi, bisogna conoscerne la *chiave fondamentale* che esprime il rispettivo Assoluto ideologico, richiamandolo costantemente e rendendolo presente e operante (ci si perdoni l'analogia) quasi come una «formula sacramentale».

Ma avviene altrettanto anche per le altre ideologie. Quindi, per rendere più significativa la formula-chiave e la chiave fondamentale dell'ideologia cristiana, conviene prenderla nel contesto delle altre chiavi ideologiche, rifacendoci all'ideologia marxista e all'ideologia laicista.

Quando il problema di queste due ideologie si affronta sul piano dell'essenza e in funzione del loro Assoluto ideologico, non si può fare a meno di ridurle a un *denominatore comune*: quello dell'Assoluto ateo-materialista. Il procedimento metafisico tuttavia per stabilire, giustificare e imporre all'ideologia tale Assoluto può essere profondamente diverso, sì da differenziare in qualche modo lo stesso Assoluto ideologico ateo-materialista, e di conseguenza le due ideologie in questione. Sta di fatto però che le ideologie possibili, a livello di Assoluto e quindi anche dal punto di vista religioso e antireligioso, cristiano e anticristiano, si riducono a due sole: *l'ideologia cristiana*. e *l'ideologia anticristiana*: l'ideologia cristiana con un fondamento ideologico «teologico»; e l'ideologia anticristiana con un fondamento ideologico antireligioso, «ateologico», il quale in concreto risulta ateo-materialista.

La ragione già la conosciamo: fra l'Assoluto ideologico «teologico», e l'Assoluto ideologico «ateologico» *non datur tertium*: non esiste alternativa o terza scelta. Per cui l'Assoluto ideologico «ateologico» non può essere che l'Assoluto ideologico ateo-materialista.

Non certo a livello di singole coscienze soggettive, ma a livello oggettivo di ideologia e di prassi, il rifiuto dell'Assoluto religioso cristiano si risolve fatalmente in un ateismo materialista, poiché *una realtà storica atea* non può essere che una *realtà storica materialista*.

L'ipotesi ideologica semplicemente *umanistica*, e cioè né «teologica» né «ateologica», rimane illusoria, poiché l'uomo non è

289

un Assoluto, neppure ideologico. Se lo diventa. lo diventa come rifiuto di Dio e come assolutizzazione dei suoi valori umano-pro-

fani, i quali non possono essere che materiali o asserviti alla materia, compresi i valori dello spirito. L'esperienza ne è una riconferma. È la sorte dell'umanesimo ateo, che diventa materialista; è la sorte dello stesso umanesimo cristiano, nella misura che assume delle velleità ideologiche o pseudo-ideologiche.

Le due ideologie presenti e operanti nella storia quindi, ossia l'ideologia marxista e laicista, sono state e continuano ad essere ateo-materialiste. senza alcuna possibilità di redimersi come ideologie, a meno di autodistruggersi.

Cerchiamo pertanto di darci conto del loro Assoluto ideologico e di esprimerlo con la rispettiva chiave, partendo dalla metafisica che lo rivela e lo impone.

Marxismo e sua chiave ideologica. Cominciamo dal marxismo. La sua metafisica di fondo è l'hegelismo dialettico e il positivismo evoluzionista. Essa fu e rimane tale, senza indulgere alle effimere mode filosofiche del momento. È un motivo di coerenza e di costanza da non sottovalutarsi, che del resto fa corpo con l'esigenza scienziata del marxismo. Hegelismo dialettico e positivismo evoluzionista vengono così a far parte del «socialismo scientifico», come l'elemento meno rinunciabile e meno caduco di esso.

L'ideologia come fede *ideologica* importa una sua identità di fondo che non può violarsi sul terreno fondamentale della filosofia e della metafisica. Può essere un monito per l'incoerenza e l'incostanza filosofica della nuova teologia, anche se la fede cristiana, come abbiam cercato di rilevare, si pone prima e al di sopra di ogni metafisica. Non sarà quindi questa a far crollare la Fede. Ma l'incostanza, l'incoerenza, l'inconsistenza metafisica in sede di teologia non le giova.

Ora, *il positivismo evoluzionista* è tipicamente ateo e materialista. Lo è per quanto riguarda il mondo fisico; lo è altrettanto e più. per quanto riguarda la realtà storica, la quale, positivisticamente, non ha senso se non è concepita in senso ateo e materialista. Il positivismo è ateismo, perché non ammette che il fatto materiale o spiegabile materialmente. E l'evoluzionismo è materialismo, perché ciò che si evolve è materia, compreso lo spirito che si evolve attraverso la materia. Il materialismo è

290

così connaturale all'evoluzionismo, che non vi è sfuggito neppure il positivismo evoluzionistico di un Teilhard de Chardin, nonostante una sua struttura misticheggiante, e lasciando a parte la spiritualità personale dell'autore, che può restare fuori discussione.

Quanto *all'hegelismo dialettico*, è da notare che il suo pseudo-teismo e il suo pseudo-spiritualismo può reggere in sede di coscienza individuale, ma non in sede di *autocoscienza ideologica*, tremendamente oggettiva e realistica. Eliminato sul terreno oggettivo e concreto l'Assoluto religioso cristiano, non rimane che un mondo fatto di materia e di cose materiali; e lo spirito,

di cui si continua a parlare accademicamente, ne è lo schiavo che vi si incarna e la serve.

Marx, hegeliano di sinistra, con il realismo che lo distingueva, ha buttato a mare la fantomatica e accademica non-realtà dello spirito di Hegel, sostituendovi la materia. Ne è nato il *materialismo dialettico*. che trasferito nella realtà storica è diventato il *materialismo storico*. La sostanza dei due è che non esiste altra realtà che la realtà materiale del cosmo e della storia, imperniata quest'ultima sull'economia, la quale realtà si autocostruisce dinamicamente e dialetticamente, ossia attraverso la lotta dei contrari. In ogni caso si tratta di una realtà storica essenzialmente dinamica, colta metafisicamente come tale e mobilitata ideologicamente come dinamica.

Questa la dottrina metafisica di base del marxismo: hegelismo dialettico e positivismo evoluzionista, essenzialmente ateo-materialisti. Essa ha offerto ed imposto all'ideologia marxista il suo *Assoluto ideologico*. altrettanto ateo-materialista. Tale Assoluto consiste nell'Assoluto-materia, intesa la «materia» non nel senso empirico e pacchiano della parola, ma precisamente come Assoluto ideologico, che marxisticamente fa da *anima* all'ideologia, la quale a sua volta è l'anima della prassi.

Una volta acquisita l'ideologia col rispettivo Assoluto ideologico, tradotta cioè la metafisica di partenza in fede ideologica, si poteva anche prescindere dalla rispettiva problematica accademica, lasciandola ai dottrinari di mestiere, mentre i militanti si occupavano della prassi, magari stupendosi di certe preoccupazioni teoriche o intervenendo drasticamente quando credevano compromessa la sostanza dell'ideologia. A che scopo infatti ridiscutere il problema di Dio domandandosi se esiste o non esiste?... 0

291

rivangare negli scritti di Marx la filosofia di Hegel?.. Ciò che importa è la realtà e il funzionamento di una solida prassi ideologica, con obiettivi concreti e precisi. al di là della chimera metafisica e religiosa. Se la metafisica continua ad interferire. è per rinsaldare il fondamento della prassi ideologica e scalzare quello della religione e della pratica religiosa.

A partire dalla metafisica che la fonda, la prassi ideologica del marxismo è appunto la prassi fondata sul *materialismo ateo storico-dialettico*. È la *chiave ideologica* che esprime il suo Assoluto, il quale la fonda più immediatamente e vitalmente, la consolida. le dà il senso del concreto, la rende estremamente realistica, le conferisce un rinnovato slancio dinamico dialetticamente basato sulla lotta, non fatta di impulsi passionali ma freddamente calcolata. nonché dosata e programmata strategicamente.

6- *Materialismo ateo storico-dialettico*. Abbiám detto che questa è la chiave ideologica del marxismo. Essa ne esprime l'*Assoluto ideologico* ma già tradotto in formula-chiave o chiave fondamentale del marxismo come ideologia e come prassi. Più che l'assoluto ideologico marxista nella sua incarnazione esistenziale concreta,

importa esprimere l'Assoluto come fondamento e come valore «valorizzante», per cui qualsiasi altro «valore» sarà «valorizzato» in funzione di esso.

Nel meccanismo dell'ideologia e della prassi conta assai più l'Assoluto ideologico così concepito e proposto, che non la sua identificazione concreta o la sua traduzione esistenziale in un modello di società. L'Assoluto ideologico e l'ideologia come anima della prassi sono la matrice di infiniti modelli, e dunque sono loro che contano. Di qui l'importanza della loro formulazione a livello di essenza, la quale assume una funzione quasi dogmatica. È così anche per l'Assoluto religioso, sempre tenendo conto delle differenze che importa questo accostamento analogico.

Anche l'Assoluto religioso è una realtà vivente. Lo è in termini incomparabili l'Assoluto religioso cristiano, che coincide col Dio vivo, tripersonale, che opera misteriosamente nelle nostre anime. Se però non fosse stato accompagnato fin dagli inizi del Cristianesimo dai dogmi fondamentali della nostra Fede, la sua equivocazione sarebbe stata inevitabile, col crollo del Cristianesimo stesso e la paralisi della sua azione.

292

Ciò vale assai più per l'Assoluto ideologico, essendo questo di derivazione metafisica e a valore squisitamente metafisico, anche se riassunto dogmaticamente da parte della fede ideologica.

La sua espressione ideologica dogmatica quindi («dogmatica» nel senso che non è più una semplice espressione metafisica, ma è espressione e impegno di fede operante), vale più della sua individuazione concreta ma empiricamente vaga, o di sue espressioni già appartenenti al concreto esistenziale e fenomenico. Queste potrebbero sembrare più attuali, più realistiche, più articolate storicamente e politicamente, e dunque più vere. Ideologicamente, si riducono troppo spesso alla verità delle apparenze, le quali o soggiacciono alla valutazione critica dell'Assoluto ideologico e dell'ideologia a livello essenziale, o facilmente ingannano. Si può credere alla morte dell'ideologia o a una sua trasformazione radicale, mentre si è soltanto di fronte alla sua duttilità e fecondità storica.

L'Assoluto ideologico marxista quindi va colto e concepito innanzitutto al suo livello essenziale, che lo riconduce al materialismo ateo storico-dialettico, garantendogli in tal modo il suo valore di Assoluto. Se questo si oscura, non già in se stesso, ma alla mente di chi ricerca o agisce, il marxismo come realtà tipicamente ideologica diventa incomprensibile.

Per comprenderla più facilmente, potranno giovare anche i seguenti criteri.

Primo, il marxismo come ideologia supera sempre l'uomo. Se non lo superasse non si porrebbe come Assoluto ideologico. Diventa quindi impossibile una sua interpretazione puramente «umanistica», che tenda a identificarlo con l'uomo e con certi valori umani, come la giustizia, la libertà, il progresso sociale, ecc. Questo può essere il gioco della propaganda, facilitato dall'assoluta ignorazione dei meccanismi ideologici, a volte anche da parte di persone colte.

Secondo. l'Assoluto ideologico marxista si riferisce all'uomo non come persona, ma all'uomo come collettivo, come classe, come popolo, come *genere umano* sottoposto alla dialettica evolutiva in base alla lotta che comincia dalla lotta di classe. Ne segue che non tutti gli uomini sono eguali di fronte a tale dialettica. Il genere umano viene automaticamente diviso nelle due classi degli sfruttatori e degli sfruttati, degli oppressori e degli oppressi, dei predestinati e dei reprobì. I predestinati, anche se oggi debbono

293

soffrire e lottare, hanno di fronte a sé la terra promessa. I reprobì debbono in ogni caso scomparire. La prospettiva finale è la società comunista senza classi, non come esaurimento dialettico del marxismo, ma come tensione dialettica del suo perpetuo costruirsi e perfezionarsi.

Terzo. comunque venga individuato e precisato l'Assoluto ideologico marxista sul piano esistenziale, esso va necessariamente e costantemente confrontato con il rispettivo Assoluto in senso dogmatico richiamato dalla formula-chiave, che rimane l'elemento ideologico decisivo ed offre la chiave fondamentale del tutto.

Sulla base di queste esigenze di fondo, l'Assoluto ideologico marxista potrà poi concretarsi come si vuole: come economia; come classe; come partito; come dittatura del proletariato; come Stato socialista in un primo tempo, e come società comunista in un secondo. Tutte cose da intendersi come incarnazione dell'Assoluto ideologico-dogmatico nell'esistenza storica. L'economia ne è l'incarnazione storico-ontologica, nel senso che l'Assoluto ideologico dogmatico assume storicamente il corpo dell'economia, non intesa comunque, ma come economia a valore dialettico ateo-materialista. La classe, il partito, la dittatura, ne sono l'incarnazione storica operativa attraverso la prassi. E la società comunista, come società dell'avvenire, ne è l'incarnazione escatologica.

Prescindendo da queste diverse incarnazioni esistenziali dell'Assoluto ideologico marxista, noi insistiamo sulla sua formula-chiave, o chiave fondamentale, del *materialismo ateo storico-dialettico*. sia perché si tende a dimenticarla o a svalutarla, sia perché richiama la vera forza sotterranea dell'ideologia marxista. È la forza del suo Assoluto, che s'impone alla prassi e alla costruzione della società, come anima dell'una e come fondamento dell'altra.

Ciò che deve importare ai cattolici è tale fondamento. È il materialismo ateo storico-dialettico. Il criterio ermeneutico del marxismo non è la «coesistenza», e tanto meno la collaborazione. Queste non sono che episodi fenomenici, i quali impongono la necessaria esegesi e la doverosa prudenza. Pensare, magari all'insegna di certe forme di coesistenza o di umanesimi esistenziali di superficie, che l'ideologia marxista rinunci alla sua *chiave fondamentale* e dunque a se stessa mutando la propria natura, sarebbe deplorabile miopia e una imperdonabile ingenuità.

294

7- *Ideologia laicista*. Passiamo ora alla chiave fondamentale dell'ideologia laicista. L'ideologia laicista in quanto si qualifica come «laicista», a differenza del marxismo assume più un significato culturale che politico. Politicamente si suole qualificarla come liberale, ed economicamente come capitalista. Ma a livello propriamente ideologico, che di per sé sarebbe ancora un livello prepolitico e superpolitico, va qualificata come «laicista».

Questa distinzione di livelli tuttavia (che assumerà un'importanza decisiva per l'ideologia cristiana), non va sopravvalutata per l'ideologia laicista. Serve più che altro per mettere a fuoco il suo problema ideologico, che non a disarticolare la sua realtà di ideologia e prassi in due settori diversi - il settore metapolitico, e il settore politico -, come invece si potrà e si dovrà fare per l'ideologia cristiana.

Il motivo si è che tanto l'ideologia marxista quanto quella laicista, sono ideologicamente monistiche, e cioè negatrici del Trascendente e immanentiste, sì da non ammettere il settore dell'ideologia come tale, distinguibile e separabile se necessario dal settore della politica. Si tratta di una distinzione reale e di una separabilità, che diventano possibili solo con l'affermazione del Trascendente religioso, che invece marxismo e laicismo negano.

Non bisogna quindi pensare l'ideologia laicista come un'ideologia a carattere culturale, che disgiunga la cultura laicista dalla politica laicista. Anche per essa le due cose fanno blocco diventando una cosa sola. Ma resta forse vero che l'ideologia laicista accentua di più l'aspetto culturale di tale blocco, che non il suo aspetto politico. È un suo modo d'imporsi, che la dispensa generalmente da una dittatura politica.

Ed è pure una prima differenza notevole fra di essa e l'ideologia marxista, che non impedisce però un vasto orizzonte di alleanze ideologico-culturali ed anche politiche, fra le due. Si può addirittura parlare di una alleanza totale, fino al limite inconciliabile degli interessi politici contrastanti. Tali interessi contrastanti potrebbero anche coinvolgere alcuni principi ideologici inconciliabili. Ma la dialettica politica delle due ideologie può imporre una momentanea tregua ideologica, come premessa di alleanze o coesistenze politiche facilmente strumentalizzabili da ambe le parti.

La ragione ultima di questo contraddittorio e pur coerente comportamento sta nel fatto che l'ideologia marxista ideologi-

295

camente e culturalmente è tanto laicista quanto l'ideologia laicista, con l'aggravante - a favore dell'ideologia marxista - che il laicismo in definitiva lavora per il marxismo. Ciò spiega molta parte della storia recente, compreso il fatto che una guerra mondiale sostanzialmente vinta dal fronte laicista si è risolta a beneficio del fronte marxista, a cui ha aperto le vie del mondo.

Ma a noi qui interessa un altro tipo di alleanza o di collusione ideologica, che riguarda direttamente la religione cristiana. Il *laicismo* ideologico (non il laicismo politico

contingente, e tanto meno un laicismo ridotto a comportamento personale) si risolve e si concretizza nell'ateismo *materialista*, che risulta il nucleo ideologico di fondo tanto dell'ideologia marxista quanto dell'ideologia laicista, schierandole automaticamente su un fronte antireligioso e anticristiano unico, in piena alleanza fra loro.

È per questo che, come abbiamo già detto, dal punto di vista del fondamento ideologico religioso o antireligioso, le ideologie possibili in definitiva sono soltanto due: *l'ideologia cristiana*, che offre alla prassi un fondamento ideologico religioso; e *l'ideologia ateo-materialista*, che offre alla prassi un fondamento ideologico antireligioso e anticristiano, il quale se non in linea di principio, almeno in linea di fatto risulta sempre tale: *ateo-materialista*.

Dal punto di vista politico-sociale tuttavia, l'ideologia ateo-materialista storicamente si articola nelle due ideologie del laicismo e del marxismo. Bisogna quindi tener conto dell'una e dell'altra.

La radice della differenza tra le due torna ad essere la filosofia. L'ideologia laicista è la figlia primogenita dell'illuminismo, della filosofia cioè che partiva dall'uomo come natura, con l'esclusione del soprannaturale, la considerazione dell'uomo come individuo, il culto della ragione e della scienza, strumento di progresso.

Sono i cardini del laicismo illuminista, che culturalmente portano alla negazione del Cristianesimo, all'affermazione dell'uomo, e ad uno sviluppo di pensiero che maturò anch'esso come una metafisica ateo-materialista, fondata sul positivismo ed evoluzionismo.

Storicamente, il vecchio laicismo illuministico provocò la Rivoluzione Francese. Politicamente diede origine alle democrazie occidentali. Socialmente ed economicamente produsse il capitalismo consolidando la visione dell'*homo oeconomicus*. riassunta da Marx. Moralmente e religiosamente contribuì ad accelerare la caduta della società sacrale nonché della concezione e della pratica religiosa.

296

Ma il vecchio laicismo illuministico poté tradursi in ideologia vera e propria solo con la nuova epoca storica iniziata dalla rivoluzione industriale, e con l'apporto delle metafisiche dinamiche: prima fra tutte quella del positivismo evoluzionistico, che è la più congeniale all'ideologia laicista: tanto, da poter esprimere il suo Assoluto ideologico con la formula-chiave del *naturalismo positivistico-evoluzionista, ateo-materialista*. Con riferimento più diretto alla storia si può anche dire: *naturalismo evoluzionista storico-dialettico*.

8- *Naturalismo positivistico-evoluzionista ateo-materialista*. Anche il naturalismo positivistico-evoluzionista porta all'ateismo e al materialismo. Culturalmente, a parte l'atteggiamento soggettivo di alcuni autori, esso è già ateo-materialista in partenza, e agisce in tal senso. Dal punto di vista politico-sociale tuttavia si tratta piuttosto di un punto d'arrivo. Per il

laicismo ideologico l'ateismo materialista non è una questione di principio come per il marxismo. È un'apertura storico-dialettica che non può avere altro sbocco.

Il vecchio laicismo illuminista, per quanto naturalista e dunque antisoprannaturale, non era ancora né ateo né materialista. Era filosoficamente «deista», e politicamente era un umanesimo razionalista. La sua traduzione in ideologia l'ha reso ateo-materialista senza possibilità di scampo, poiché, come vi abbiamo insistito, quello era il destino dell'umanesimo riassorbito dall'ideologia.

Come il Cristianesimo, così anche l'umanesimo non è una ideologia. Può dirsi il tema centrale di tutte le ideologie. L'umanesimo quindi non salva l'ideologia dall'ateismo materialista. Anzi, lo postula, nella misura che l'umanesimo rimane immanentisticamente chiuso in se stesso venendo divorato dall'ideologia a cui si offre. Se questa è ateo-materialista, anche l'umanesimo diventerà ateo-materialista. È la fatalità del rifiuto del Cristianesimo, o anche semplicemente del rifiuto dell'Assoluto ideologico cristiano nell'attuale e oca dinamica in cui prevale l'Assoluto ideologico. Posto detto rifiuto, non rimane altra possibilità che quella di un Assoluto ideologico non cristiano e cioè, in concreto, anticristiano. Non rimane altra possibilità che l'ideologia ateo-materialista sia essa marxista o laicista.

Nonostante il loro minimo comun denominatore ateo-materialista, le due ideologie si distinguono per la loro diversa origine

297

metafisica e il conseguente indirizzo politico-sociale. L'ideologia laicista s'impenna sull'uomo come *natura*. la quale è fatta di *individui*. Di qui la tipica concezione individualistica dell'uomo da parte dell'ideologia laicista, con una conseguente democrazia ed economia di tipo individualistico.

L'ideologia marxista invece s'impenna sull'uomo come *storia*. E la storia è fatta di popoli, di masse. dell'intero genere umano, in cui il singolo individuo rimane immerso e sommerso. Si salva con la lotta di classe in ogni sua accezione, marciando verso la società socialista. Per l'ideologia laicista invece. l'uomo come persona umana autonoma e sovrana evolve verso la libertà, a partire dalla dichiarazione dei suoi diritti.

Due ideologie e due mondi politico-sociali profondamente diversi, nonostante il fondo comune ateo-materialista che compromette in radice l'uno e l'altro. A livello di pura ideologia. gl'incroci e le ibridazioni sono sempre possibili. Un caso tipico è quello del socialismo democratico marxista, che risulta un incrocio tra laicismo e marxismo. Gl'incroci complicano il problema ideologico, e in definitiva non lo svuotano. ma lo appesantiscono e lo peggiorano.

La formula del *naturalismo positivistico-evoluzionista ateo-materialista* esprime l'Assoluto dell'ideologia laicista astraendo dalle sue incarnazioni storiche concrete, che sono molteplici e variabili. Possono andare dal mito della sovranità, della nazionalità, della libertà, del progresso, del benessere, al mito dell'uomo e della cultura come natura. La parola «mito» ricalca l'assolutezza ideologica delle incarnazioni suddette.

Ma va ripetuto per l'ideologia laicista quanto è stato detto per l'ideologia marxista: importa assai più il rispettivo Assoluto espresso dalla chiave fondamentale, che non le sue incarnazioni storiche, più o meno contingenti ed effimere. L'Assoluto ideologico, richiamato e reso presente e operante dalla chiave fondamentale, rimane. Rimane come anima dell'ideologia, e dunque come anima dell'anima della prassi. Una prassi, forse, che, come avviene spesso nell'ambito dell'ideologia laicista, è più coerente ed energica in campo culturale che non direttamente in campo politico, risultando dal punto di vista religioso magari più tollerante, ma ancor più insidiosa e temibile. A parte l'intolleranza estrema, quando si tratti di componenti ideologiche giudicate irrinunciabili. Un caso tipico potrebbe essere quello del divorzio.

298

9- *Assoluto ideologico cristiano*. Si deve dire in conclusione, che i due Assoluti ideologici marxista e laicista sottopongono il Cristianesimo ad un fuoco antireligioso concentrico. La prima e più logica difesa è contrapporvi un *Assoluto ideologico cristiano*, che ovviamente assume un senso e un valore nell'ingranaggio dell'ideologia e della prassi ideologica cristiana. Fuori di esse non avrebbe senso né forza.

Si tratta ancor sempre di una difesa religioso-cristiana soltanto indiretta, per due ragioni: primo, perché è una difesa di natura ideologica e non religiosa; secondo, perché opera indirettamente sul terreno dell'ideologia e della prassi, e non sul terreno propriamente religioso. La sua importanza tuttavia può risultare decisiva, perché l'attacco al Cristianesimo oggi, sia dentro che fuori di esso, è soprattutto di carattere ideologico.

Pur tenendo conto della sua incidenza religiosa, come del resto è impossibile non tener conto dell'incidenza antireligiosa dell'Assoluto ideologico marxista e laicista, ci occuperemo dell'Assoluto ideologico cristiano solo dal punto di vista ideologico.

Esso, per l'ideologia e la prassi ideologica cristiana, è ciò che sono gli Assoluti ideologici del marxismo e del laicismo per le loro rispettive ideologie e prassi.. Per quanto riguarda la sua messa a punto dobbiamo stare alle stesse esigenze metodologiche, in quanto esso pure viene suggerito ed imposto da una metafisica dinamica; deve esprimersi concretamente attraverso la specificazione di un suo preciso essere storico; e deve condensarsi dottrinalmente in una formula-chiave e in una chiave fondamentale, che trascendendo il loro significato metafisico richiamino dogmaticamente l'Assoluto ideologico cristiano e lo rendano effettivamente operante.

Per quanto riguarda la sua funzione, sarà anch'esso anima dell'ideologia, e dunque anima dell'anima della prassi ideologica cristiana. Sarà appunto questa sua funzione di anima a conferirgli quel primato che nell'intero meccanismo dell'ideologia e della prassi compete all'Assoluto ideologico, anche se talora resta inavvertito o nascosto.

Finalmente, anche l'Assoluto ideologico cristiano, come la rispettiva ideologia e prassi, sarà autonomo e laico nei confronti

della religione cristiana come tale, appunto perché Assoluto «ideologico», e cioè non più Assoluto religioso o sacrale. Ciò non spezza il suo legame di origine con la religione cristiana, né elimina il suo valore religioso. Precisamente come l'Assoluto ideologico marxista e laicista non

299

spezza il legame con la sua origine antireligiosa né elimina il suo valore antireligioso, sebbene la religione in senso reduplicato per esso non abbia più né significato né interesse.

10 - *Metodo di ricerca.* Metodologicamente, l'autonomia e la laicità dell'Assoluto ideologico cristiano suggerisce immediatamente un criterio decisivo per la sua ricerca, imponendo una precisa linea d'indagine. Il criterio di ricerca che ne viene suggerito è il seguente: se l'Assoluto ideologico cristiano è autonomo e laico, sarà inutile ricercarlo nel contesto della Rivelazione, perché, per definizione, rimane fuori dell'oggetto di essa. Come essere, prima ancora che come formulazione, l'Assoluto ideologico cristiano farà parte della realtà storica profana diventata dinamica. E la sua identificazione scientifico-dottrinale sarà opera della ragione e più esattamente della ragione metafisica, attraverso quella particolare metafisica che abbiamo chiamato *metafisica realistico-dinamica della realtà storica*.

La metafisica dinamica, abbiamo detto e ripetuto, pone la possibilità stessa dell'ideologia come anima della prassi, offrendo all'ideologia, prima di ogni altra cosa, il suo rispettivo Assoluto ideologico: tanto da poter dire che la metafisica dinamica assume il ruolo di una specie di rivelazione verso di essa. Come la Rivelazione religiosa offre alla religione cristiana il suo Assoluto religioso, in modo analogo la metafisica dinamica offre all'ideologia il suo Assoluto ideologico.

È così anche per l'ideologia cristiana. Obbedisce anch'essa a questa legge rivelativa, come le altre ideologie. Dobbiamo quindi chiedere il suo Assoluto ideologico non già alla Sacra Scrittura, e tanto meno alla teologia, ma alla *metafisica realistico-dinamica della realtà storica*.

Prima di entrare in argomento tuttavia, è necessario richiamare l'attenzione anche sulle differenze tra l'ideologia cristiana e le altre ideologie. Da una parte si pongono somiglianze di metodo e di contenuto, ma dall'altra si pongono pure differenze profonde. Tali somiglianze e differenze, assumendo come termine di paragone il processo fotografico, potrebbero riassumersi in questo modo: l'ideologia cristiana è come il «positivo» dell'ideologia, mentre le altre ideologie ne sono come il «negativo».

Fermarsi al «negativo», è trovarsi non già di fronte all'immagine vera della realtà, ma al suo rovescio. Così è anche per l'ideologia. Per quanto l'ideologia cristiana possa somigliare alle altre ideologie,

300

bisogna tener conto anche e soprattutto delle differenze. Bisogna passare dal negativo al positivo. È un criterio fondamentale per intenderla e per giudicarla, senza volerla condannare a priori come irredimibilmente negativa.

Il criterio del «positivo» fotografico, anche se si esprime metaforicamente, ha per noi un valore determinante. In virtù di esso l'ideologia cristiana non sarà una «copia» delle altre ideologie diversamente colorata, come purtroppo può capitare per le attuali «pseudoideologie» o «utopie» cristiane; ma si porrà con la propria originalità e in una direzione affatto diversa da quella delle altre ideologie.

Il criterio metodologico in questione, come rovesciamento positivo del negativo, si applica a cominciare dalla metafisica realistico-dinamica. Ci lasceremo condurre verso l'Assoluto ideologico cristiano da tale metafisica.

301

XVII

VERSO L'ASSOLUTO IDEOLOGICO CRISTIANO

Responsabilità metafisica.

1- Se la metafisica dinamica è come una nuova rivelazione che offre all'ideologia e alla prassi il rispettivo Assoluto ideologico, il problema della metafisica dinamica diventa davvero fondamentale. Quale sarà detta metafisica, tale sarà tutta la catena ideologica che ne segue.

Basterebbe questa riflessione per porre in evidenza l'assurdo o per lo meno la pericolosità del cosiddetto pluralismo filosofico o metafisico che dir si voglia. Prescindiamo tuttavia dalla questione del pluralismo e dalle sue facili apologie. Poniamoci su un altro piano: quello di una scelta filosofico-metafisica responsabile, tenendo conto che la scelta in oggetto diventa automaticamente anche scelta religiosa e ideologica.

Se tale scelta si esaurisse in una scelta sterile ed astratta, poco male. Ad ognuno la libertà, come caposcuola o come ligio discepolo, di entrare a far parte di questo nuovo olimpo, senz'altra preoccupazione che dar prova del proprio ingegno, assolvendosi in preventiva da qualsiasi responsabilità, poiché, nell'ipotesi fatta, non ne esisterebbe nessuna.

La situazione concreta però è ben altra. Il destino dell'umanità, oggi più che mai, rimane sospeso al filo della *Rivelazione religiosa* da una parte, e dall'altra a quella che abbiamo chiamato sia pure per una lontanissima analogia, *rivelazione metafisica*. Se il filo della verità religiosa e metafisica si spezza, l'umanità piomba fatalmente nell'abisso.

Bisogna dunque fare i conti con la verità, sia in un campo che nell'altro. Questa è la responsabilità del pensatore cristiano, a cominciare dal filosofo e dal teologo poiché non c'è l'uno senza l'altro e non c'è nessuno dei due senza il metafisico.

Nell'attuale epoca storica non è più possibile vivere in termini di pura tradizione e spontaneità la verità religiosa, morale - e tanto meno la verità ideologica -, senza la mediazione culturale. Tutto soggiace a tale mediazione, dominata a sua volta dalla

303

concezione metafisica di fondo, confessata o meno, cosciente o inconscia che sia.

La responsabilità radicale della situazione quindi ricade sui manipolatori primari della cultura: filosofi, teologi, dottrinari, cultori delle discipline che ne dipendono, e rispettivi volgarizzatori. Ad essi si aggiungono i promotori di movimenti religiosi e profani che vi si ispirano. La scelta del condizionamento o del motivo ispiratore culturale entra a far parte della loro responsabilità, ponendosi come una responsabilità grave.

Applicando al caso nostro, la scelta della metafisico dinamica da cui partire non rappresenta una responsabilità da poco. Per questo non può essere una scelta indettata dall'arbitrio, né dall'estrosità personale, né dalla moda culturale del giorno. Dev'essere una scelta razionalmente valida ad ogni effetto.

Fino a prova contraria, la scelta metafisica razionalmente valida rimane quella *realistico-oggettiva*, perché questa è l'esigenza della verità, e questa rimane l'esigenza di una ragione che alla verità continua a credere. È una scelta difficile senza dubbio, e non certo guardata con simpatia oggi, perché lega, disciplina la soggettività, magari costringendola a un tipo di ricerca che le impone l'abnegazione di se stessa e il compito ingrato di accedere umilmente ad una verità non ancora disponibile, rendendosi in qualche modo schiavi di essa già in preventiva. Mentre la ricerca al di fuori dell'impegno oggettivo realistico, è libertà, la quale è affermazione di sé, è potere e dominio nella sfera della verità e dell'essere, fino ad una assurda autodivinizzazione di se stessi.

In siffatto clima umanistico-culturale, parlare di una scelta metafisica realistico-oggettiva, è quasi un assurdo. Eppure, per l'ideologia cristiana (e non solo per essa), è necessario. Ci si arrivi o no, di una cosa bisogna darsi conto: che una verità di ordine realistico-oggettivo, e dunque non creata dal soggetto, ma da esso accettata, subita, fino a rendersene schiavo, come di una realtà da servire, non conferisce un titolo di possesso o di dominio, e tanto meno di monopolio. Diventa soltanto una radicale negazione di atteggiamenti soggettivi siffatti. È la responsabilità metafisica tradotta nei suoi termini concreti: lasciarsi possedere dalla verità intesa nel suo senso realistico-oggettivo, e servirla.

La metafisica realistico-dinamica.

2- Quanto è stato detto, è per indicare il clima logico e psicologico in cui si colloca la metafisica

304

realistico-dinamica. Esso viene indettato non soltanto dalla natura di questa, ma anche dalla sua funzione propriamente ideologica. Qualsiasi ideologia come anima della prassi porta con sé l'esigenza realistico-oggettiva, perché la prassi non è più il soggetto, ma è l'oggettivazione del soggetto e della sua azione soggettiva. L'ideologia quindi pone di fronte alla realtà oggettiva della prassi, comunque questa venga interpretata e servita. Dipenderà precisamente dalla rispettiva metafisica dinamica, la quale torna ad apparire come il punto di partenza obbligato dell'indagine ideologica.

Abbiamo prospettato l'Assoluto ideologico del marxismo e del laicismo partendo dalle rispettive metafisiche dinamiche, senza tuttavia richiamarne neppure gli elementi più indispensabili, anche perché sono di dominio comune. Così prospetteremo l'Assoluto ideologico cristiano partendo dalla metafisica realistico-dinamica senza pretendere né di esporla né di giustificarla, limitandoci a percorrere velocemente il suo itinerario verso l'Assoluto ideologico, e rinviando la discussione e l'esposizione sistematica del contenuto di essa in altra sede.

La diversità della metafisica realistico-dinamica, rispetto alle altre metafisiche dinamiche, garantisce uno sbocco ideologico non più ateo-materialista, che si conclude positivamente in un Assoluto teo-spiritualista. Questo però non si pone, e tanto meno si esaurisce, in un Assoluto di indole etico-personalista, ma si pone come Assoluto a valore ontologico realistico-oggettivo, assicurando ad un tempo il superamento ideologico dell'ateismo materialista e dello stesso personalismo, che ideologicamente, attraverso l'intermezzo illuministico-laicista, vi ricadrebbe.

La diversità della metafisica realistico-dinamica rispetto alle altre metafisiche dinamiche può riassumersi in questi requisiti: deve restare metafisica dell'essere; presuppone la metafisica realistica statica; si riferisce alla sola realtà storica; rivendica l'oggetto e il soggetto, senza riduzioni gnoseologiche ed ontologiche dell'uno nell'altro; riassume «dinamicamente» il soggetto nell'oggetto, senza ridurlo e tanto meno eliminarlo. Parliamo di un riassorbimento «dinamico» del soggetto nell'oggetto, che coincide con la realtà dinamica oggettiva: perché, «staticamente», la persona come soggetto rimane soggetto con una consistenza ontologica propria.

I requisiti.

3- La metafisica realistico-dinamica è innanzitutto metafisica dell'essere. Ed «essere» inteso realisticamente e ogget-

tivamente come essere reale, distinto dal soggetto, senza la sua riduzione esistenziale all'esserci, o la riduzione cartesiana all'essere concettuale, o quella positivista al fenomeno, o la sua riduzione idealistica al divenire. E rimane tale, precisamente in rapporto alla realtà storica, che è lo specifico oggetto della metafisica in questione.

Non dunque, per riferirci alla confusione più ovvia, metafisica «dinamica» perché riduce o traduce in qualche modo l'essere nel divenire, cancellando la distinzione tra i due. La distinzione rimane. Essa viene imposta dal dato di esperienza e da una riflessione filosofica realistico-oggettiva di ordine elementare immediato.

Come metafisica dell'essere, la metafisica realistico-dinamica rivendica la divisione fondamentale dell'essere in Essere increato (Dio), ed essere creato, che a sua volta viene diviso metafisicamente *in ente statico* (riferentesi al mondo della natura), ed *ente dinamico* (appartenente al mondo della storia).

Già si è accennato a questa duplice categoria ontologica dell'ente creato, definendo l'ente statico come *ens cuius essentia est* (= ente la cui essenza reale già è fin dal primo istante della sua esistenza, e dunque non si fa); e l'ente dinamico come *ens cuius essentia fit* (= ente la cui essenza reale ancora non è ma si fa, diviene, si costruisce attivistamente nello spazio e nel tempo).

Non ci ripetiamo quindi, aggiungiamo piuttosto che, essendo l'ente dinamico ente «derivato», «di secondo grado», la sua metafisica, ossia *la metafisica dell'ente dinamico*, presuppone necessariamente la *metafisica dell'ente statico*. È il secondo requisito di essa: la metafisica realistico-dinamica presuppone e rivendica la metafisica dell'ente statico.

Passiamo al suo terzo requisito. Essa, come s'è detto, si riferisce solo alla realtà storica. In concreto, attraverso la categoria ontologica dell'ente dinamico, essa è la metafisica dinamica realistico-oggettiva della realtà storica. Ma realtà storica, appunto, intesa realisticamente e oggettivamente come essere, e non come divenire. Ed essere derivato, di secondo grado: *ente dinamico* a valore oggettivo e reale, che va al di là dei fatti, della fenomenologia, del divenire, della soggettività. In una parola, va al di là della «storia», che sarà tutto questo ma non ancora la «realtà storica». Ciò spiega perché metafisicamente parliamo di realtà storica, e non di storia: appunto per coerenza con una realistica e oggettiva metafisica dell'essere, il cui oggetto è l'essere reale.

Per la metafisica realistico-dinamica, «l'essere reale» *realtà storica*, come oggettivo e reale *ente dinamico*.

Da ciò è facile comprendere come la metafisica realistico-dinamica non ricada né in una filosofia e teologia della storia, né in una qualsiasi filosofia del divenire, con una sua distinzione netta e radicale da qualsiasi altra metafisica dinamica. La ragione della differenza sta precisamente nel suo

impegno ontologico realistico-oggettivo, senza cedimenti metafisici antirealistici di sorta, né di tipo soggettivo né di tipo fenomenico.

Fenomenicamente tutto l'essere può apparire come un divenire, compreso Dio, che immanentizzandosi si confonde col divenire cessando di essere Dio. È appunto per questo che il divenire generalizzato diventa la strada maestra dell'ateismo materialista. Il rifiuto metafisico dell'essere, quindi, ridotto a divenire, anche solo limitatamente all'ente dinamico, non può essere inteso come una riconquista della storicità e del soggetto, ma piuttosto come una loro perdita definitiva, perché è perdita a livello metafisico.

Altro requisito della metafisica realistico-dinamica è quello della contemporanea rivendicazione del soggetto e dell'oggetto, senza riduzioni di storia. Oggi si esalta acriticamente la storicità e la soggettività come una conquista della moderna filosofia, senza darsi conto che l'unica garanzia del valore della soggettività per l'uomo, rimane l'oggettività. Sul piano ontologico, o l'uomo oggettivamente e realisticamente è qualcosa, oppure non è nulla. Solo Dio è pura Autocoscienza.

Ente dinamico e persona umana.

4- La metafisica realisticiodinamica dunque è la metafisica della realtà storica, interpretata per mezzo della categoria ontologica dell'ente dinamico. Il primo suo compito diventa quello di elaborare una *ontologia dell'ente dinamico*. Questo suo primo itinerario la conduce alla scoperta metafisica dell'ente *dinamico universale e concreto* (EDUC), come indispensabile esplicitazione metafisica della categoria ontologica dell'ente dinamico, che altrimenti resterebbe inutilizzabile.

Nelle sue linee più essenziali, l'itinerario percorso si articola in varie tappe, la prima delle quali è la distinzione fra ente dinamico *infraumano*, ed ente dinamico *umano o superumano*. Solo questo secondo assume una precisa rilevanza metafisica. L'ente dinamico *infraumano* (il solito esempio: la «casa in costruzione»; e con essa qualsiasi altro manufatto industriale, dalla lavatrice al razzo

307

interplanetario) assume una pura rilevanza tecnica, e viene pertanto rinviato alla tecnica. L'attuale progresso tecnologico è la riprova di quanto l'uomo moderno si sia occupato e preoccupato dell'ente dinamico «*infraumano*».

Non si può dire certo altrettanto in riferimento all'ente dinamico «*umano*» e «*superumano*», che pure, per la loro rilevanza metafisica, possono avere un'importanza decisiva per l'umanità. Essi avrebbero dovuto interessare innanzitutto i filosofi realisti, e anche i teologi cattolici. O più esattamente, questi avrebbero dovuto interessarsi di quelli, anche se in modo diverso: il filosofo per una sua competenza ed impegno diretto; il teologo per una ragione strumentale di metodo teologico, in quanto la realtà rivelata è la realtà dinamica per eccellenza, e dunque da

affrontarsi pure dalla teologia, col sussidio metodologico di una ontologia realistico-dinamica. .

L'ente *dinamico* «umano» (prescindiamo per ora da quello «superumano») è l'ente dinamico di cui l'uomo - un dato numero di uomini - diventa ontologicamente parte costitutiva, elemento costitutivo. La parola cruciale è l'avverbio «ontologicamente». Esso significa che l'uomo, come parte costitutiva dell'ente dinamico, è parte *ontologica di* esso.

È un'affermazione seria, la quale, nella misura che scavalca un esistenziale «essere uno» più o meno mistico o poetico, finisce per allarmare: *durus est hic sermo*. Ma non c'è da preoccuparsi. Nessuna minaccia, da parte della metafisica realistico-dinamica, alla persona umana. Si tenga presente che l'uomo è l'unico essere metafisicamente ambivalente, che esista nell'universo. L'uomo è ad un tempo *ente statico* (in quanto appartenente alla *natura rerum*), ed *ente dinamico* in quanto appartenente al mondo della storia, anzi, realtà storica egli stesso, per antonomasia.

Come «ente statico», l'uomo è ontologicamente inconcepibile quale parte di un tutto. È persona umana autonoma, e se si vuole anche sovrana. È aperto agli altri socialmente, ossia eticamente e psicologicamente; ma vi rimane chiuso ontologicamente, anche, se si rifiuta l'incomunicabilità esistenzialista. La stessa sua apertura sociale è stata riferita ad una società per l'uomo, e non ad un uomo per la società.

Come «ente dinamico» invece, ossia come uomo «storicizzato», la persona umana diventa parte ontologica costitutiva di quel

308

«tutto» che è l'ente dinamico *umano* (tanto più ciò sarà vero per quello «superumano»).

Ora, il rifiutarsi di accettare la persona umana come parte ontologico-dinamica di questo «tutto» che è l'ente dinamico (umano e superumano), non è salvarla, ma perderla. È ripetere il gioco dello struzzo che si nasconde la realtà, abbandonando, nel caso nostro, l'uomo a un tipo operante di ente dinamico che lo divora, anziché inserirlo nell'ente dinamico che lo salva.

Questo è stato purtroppo l'errore strategico del personalismo anche cristiano, che ha cercato di opporre la persona umana alla nuova realtà storica dinamica che lo schiaccia, invece di penetrarla metafisicamente e mobilitarla ideologicamente, trasformandola da strumento di perdizione in uno strumento di salvezza. È stata una battaglia analoga a quella di coloro che oggi volessero schierarsi contro i missili e i carri armati, con l'elmo e la lancia in resta.

Non siamo contro il personalismo e tanto meno contro la persona umana. Ma per amore di questa, dobbiamo essere contro un personalismo che nonostante tutto rimane fondamentalmente illusorio e diventa esso stesso antipersonalista, chiudendo gli occhi alla nuova realtà ontologico-dinamica e impedendosi così di tradursi in un autentico personalismo realistico-dinamico cristiano.

Dall'ente dinamico all'EDUC.

5- Tornando all'ente dinamico umano (prescindiamo ormai da quello «infraumano»), un esempio tipico di esso, parallelo a quello della «casa in costruzione» per l'ente dinamico puramente tecnico, può essere quello della fabbrica o dell'azienda industriale, prese nella loro realtà concreta totale. fatta anche di persone umane se ci riferiamo alla fabbrica, e non solo di persone umane se ci riferiamo all'azienda.

Le persone umane in questione (dall'imprenditore e dirigente, fino all'ultimo manovale), appunto perché appartengono ad un ente dinamico umano, sono parte ontologica costitutiva di esso, e cioè dell'ente dinamico umano «fabbrica» o «azienda industriale»

, che come «ente dinamico» vanno rispettivamente ben oltre un complesso tecnico manovrato da uomini (quando non capiti viceversa), o un complesso di uomini come «comunità di persone». Si tratta infatti di una nuova realtà, a valore ontologico-metafisico, e non semplicemente tecnico, o etico-sociale.

Accontentiamoci di questo esempio dell'ente *dinamico umano*, e torniamo all'itinerario metafisico che partendo da esso ci

309

conduce all'EDUC, ossia all'ente dinamico universale e concreto, cercando di vincere la tentazione di saltare a piè pari l'intero discorso infilando un'altra strada. È possibile anche questo, e parrebbe un guadagnar tempo e praticità. Dopotutto è l'itinerario alternativo «etico-sociale» seguito dalla Dottrina sociale cristiana, senza però giungere mai non diciamo all'ideologia cristiana. ma neppure alla possibilità di essa. Cose a cui non è più lecito rinunciare, in nome dell'efficacia della Dottrina sociale cristiana stessa.

Per avere una bussola orientativa nell'itinerario metafisico a cui del resto vogliamo solo accennare, basta porsi questa domanda e rispondervi nel modo giusto: gli «enti dinamici umani», che ovviamente si possono contare a migliaia, sono *ontologicamente* indipendenti fra loro come individui che si sommano nell'ambito della specie, oppure sono *parte ontologico-dinamica* di un unico tutto ontologico-dinamico?...

Se sì, la massa degli enti dinamici singoli, ontologicamente e dinamicamente *si risolve in un unico ente dinamico a valore ontologico-dinamico universale*, che chiameremo precisamente «ente dinamico universale e concreto» (EDUC). Se no, gli enti dinamici umani restano ontologicamente autonomi, come altrettanti individui di una stessa specie o di specie diverse.

Due cose vanno prese in considerazione su quanto abbiamo appena affermato: la prima riguarda la natura dinamica del nostro discorso; la seconda riguarda l'importanza della considerazione ontologica della realtà storica, per tutti i suoi aspetti, ideologico, prassiologico, sociologico, etico-sociale, politico-sociale, e persino personalistico.

Per prima cosa bisogna tener presente che stiamo facendo un discorso di natura «dinamica», riguardante una realtà che «ancora

non è ma si fa attivisticamente nello spazio e nel tempo». Sarebbe assurda quindi la pretesa di poter contemplare questa «realtà dinamica» già bell'e fatta, alla stregua di una qualsiasi realtà «statica». Al contrario, qui ci troviamo di fronte alla responsabilità di farla, ovviamente in modo conforme alla sua *natura ontologico-dinamica*, per non correre il rischio di lavorare sul vuoto o di bloccarla, se non addirittura di demolirla.

È la ragione metafisica quindi che deve prevalere in primissima istanza, e non la pretesa dei sensi: in modo analogo a quanto avviene nel campo delle realizzazioni tecniche. in cui prevale. in primissima istanza, non già il senso ma la ragione matematica,

310

benché ci si trovi in una sfera puramente materiale e sensibile.

Se pertanto ci riferiamo all'EDUC, questo va inteso alla luce della logica dinamica, che è luce di ragione, ed esigenza di costruzione. e non constatazione di un dato sensibile, e tanto meno di una realtà conclusa, a somiglianza di un manufatto. L'attuale situazione esistenziale a suo riguardo non deve quindi né scoraggiare né deludere.

Lai seconda cosa da tener presente, abbiamo detto che è la considerazione *ontologica* della realtà storica, che si specifica, in conformità alla sua natura, in considerazione *ontologico-dinamica*. La tendenza a saltare a piè pari questa considerazione ontologica come inutile e addirittura impossibile. è troppo diffusa e radicata per non insistere in contrario. Qualsiasi altra considerazione della realtà storica o della storia (senza distinguere), ma non quella!..

È la sconfessione della «metafisica dinamica» di essa. È quindi un ribadire la radicale impossibilità dell'ideologia cristiana. perché, in concreto. tale rinuncia vien fatta solo dai «cristiani». E soprattutto è svuotare di ogni fondamento valido ed efficace, tutte le altre considerazioni dette sopra, compresa la considerazione sociologica, etico-sociale. e personalista. Fino al punto di rendere illusorie le teorie politico-sociali più feconde e risolutive, come la teoria etico-personalista della «comunità di persone», o la teoria sociologica «organicista», o l'ipotesi solidarista.

Che consistenza come teoria e come prassi possono avere, senza una loro fondazione *ontologica* che le giustifichi e le imponga come tali, segnandone al contempo la via da percorrere?... Nessuna giustificazione in tal senso, neppure quella dell'utopia, perché questa, quando da «teoria» diventa «prassi», traducendosi *in utopia concreta*, finisce per ricadere nella «utopia concreta» di un E. Bloch o anche peggio.

Se pertanto insistiamo sulla considerazione ontologica della realtà storica è a ragion veduta. Bisogna assicurare il fondamento ontologico e più esattamente ontologico-dinamico. per qualsiasi aspetto dell'attuale realtà storica diventata dinamica, a cominciare da quel suo aspetto che si chiama ideologia come anima «ontologica» della prassi, e per ciò stesso a cominciare dall'Assoluto ideologico. Un Assoluto ideologico senza la propria consistenza e ontologica si ridurrebbe ad una qualsiasi «immagine

del mondo», non suffragata che dalla fantasia o da una ambigua fenomenologia.

311

6- Ruolo e giustificazione dell'EDUC.

Tornando all'EDUC, possiamo ora darci conto del suo ruolo e giustificazione. Si giustifica dal punto di vista ontologico, e per il suo ruolo ontologico.

L'EDUC non è ancora affatto l'Assoluto ideologico cristiano, suggerito dalla metafisica realistico-dinamica. È il passaggio ontologico intermedio per arrivarci. E il suo ruolo sarà appunto quello di conferire all'Assoluto ideologico cristiano la sua consistenza ontologica, che sarà la consistenza ontologico-dinamica dell'EDUC. Essa verrà assunta da detto Assoluto, che proprio per questo si specificherà in *Dinontorganismo ideologico*, ossia in *Organismo dinamico con valore ontologico a livello di EDUC, in funzione di anima dell'ideologia cristiana*, e dunque di «anima dell'anima» dell'ideologia e della prassi.

La composizione del termine nuovo «dinontorganismo» è già stata indicata (din-ont-organismo = organismo dinamico a valore ontologico).

A noi interessa non la parola in sé, e neppure i suoi riflessi sociologici, che abbandonati a se stessi non avrebbero né rilevanza ontologica né valore scientifico. Interessa la sostanza ontologico-dinamica e la dialettica ontologico-dinamica del *Dinontorganismo ideologico*. L'una e l'altra dipendono esclusivamente dall'EDUC, riassorbito nel Dinontorganismo ideologico o più esattamente tradotto nel medesimo.

Non basta ancora. L'EDUC diventa ontologicamente significativo ed operante solo nella sua esplicitazione metafisica, offerta da un'autentica *Ontologia realistico-dinamica*. Al di fuori di questa, a che pro parlare di EDUC e di Dinontorganismo? Tutto si ridurrebbe ad uno sterile ed equivoco baloccarsi nominalistico, supposto che essi pure entrassero nel giro di una deprecabile moda culturale oggi imperante.

Le parole riferentisi al mondo umano implicano un senso filosofico che si chiarisce a livello metafisico e assai spesso a livello metafisico-dinamico. Espulse dal contesto filosofico in nome della positività, o per lo meno da un contesto filosofico serio, a cagione di una radicale negazione della metafisica, esse scadono in un gioco nominalistico che si presta a qualsiasi confusione o abuso magari in nome della scienza.

Ciò che stiamo affermando è grave. Culturalmente ne seguirebbe che più di una disciplina antropologica, anche di indole

312

positiva, verrebbe condizionata da una metafisica di partenza per sfuggire al suddetto gioco nominalistico, se pure non diventa possibile solo in virtù di essa. Del resto, non è forse sempre nell'aria l'accusa che questa o quella disciplina antropologica tradisce il suo impegno scientifico, lasciandosi influenzare da

preconcetti «ideologici», quando addirittura non serve più o meno scopertamente l'ideologia?

Se tale è il fatto, in flagrante contrasto col dogma positivistico - tradottosi in esigenza metodologica positiva - della «pura scienza», bisogna pur tenerne conto, e soprattutto darsene ragione. E la ragione ultima di esso torna ad essere la ragione «ideologica», intesa ora però l'ideologia, come «anima della prassi»: e dunque pure come «sintesi vitale e vitalmente operante dell'intera gamma del sapere», comprese le discipline antropologiche direttamente interessate alla realtà storica dinamica. Prima di venir condizionate dall'ideologia, esse sono condizionate dalla metafisica che la precede. Basta questa constatazione per misurare l'incidenza ontologica di essa. Poi verrà di rincalzo l'ideologia come anima della prassi, la cui incidenza *ontologica* (e dunque metafisica, in senso positivo o negativo) rimane scontata per la prassi; ma si avverte anche nella cultura.

Se dunque, a rigor di termini, non è possibile neppure un impegno culturale a livello di discipline antropologiche positive, fuori della metafisica e quindi al di fuori di una precisa scelta ontologica; tanto meno sarà possibile l'impegno ideologico e la qualifica ideologica.

Pertanto, o il Dinontorganismo ideologico cristiano porta con sé il valore di una qualifica e di un impegno *ontologico-metafisico*, o l'ideologia cristiana torna ad essere una illusione: non ultima, l'illusione nominalistica di un «dinontorganismo» ridotto a teoria «sociologica», privo di nerbo e di significato. Quel che è peggio, elisione «positiva» della stessa esigenza di un Assoluto ideologico cristiano, e con esso, dell'ideologia cristiana.

Il ruolo dell'EDUC, nei confronti dell'ideologia cristiana, è precisamente questo: garantire ad essa, e al suo Assoluto, il valore ontologico-metafisico. Ed è ciò che giustifica la nostra insistenza.

7- Proprietà essenziali e dialettica dell'EDUC.

L'EDUC segna il traguardo dell'Ontologia realistico-dinamica, che altro non è se non l'esplicitazione metafisica della categoria ontologica dell'ente

313

dinamico. Tale esplicitazione è dominata dalla dialettica interna dell'ente dinamico stesso, che fa perno sulle sue quattro proprietà essenziali della *sinteticità*, *concretezza*, *accidentalità*, e *transpersonalità*.

Se si percorre senza intoppi il sentiero metafisico segnato da esse, dall'ente dinamico come categoria ontologica si arriva all'ente dinamico universale e concreto, ossia all'EDUC. Ci si arriva non già con un processo deduttivo partendo da principi astratti, ma per via di introspezione metafisico della realissima e concretissima categoria ontologica suddetta.

L'EDUC pertanto, come conclusione di tale introspezione, segnerà l'approdo non già a un concetto astratto che si esaurisce nella propria astrazione, ma segna a livello ontologico-

metafisico, la scoperta di un realissimo e concretissimo essere, come universale ed unico, che in sigla vien chiamato appunto EDUC: ente dinamico universale e concreto.

Ci troviamo in tal modo di fronte *all'universale concreto*, reso possibile e dialetticamente imposto dalla categoria ontologica dell'ente dinamico, e, *dinamico* anch'esso; imposto non già con una astratta imposizione *a priori*, ma come oggettiva introspezione del reale. Precisamente il contrario di quanto avviene nell'esame dell'ente statico, che ci pone di fronte alla molteplicità dell'ente reale e all'unicità dell'ente concettuale ed astratto come categoria metafisica trascendentale a valore analogico universale.

Abbiam detto che l'introspezione metafisica della categoria ontologica dell'ente dinamico va fatta in funzione delle quattro proprietà essenziali di esso. Ci dispensiamo dal condurre tale introspezione. È parte del lavoro dell'Ontologia realistico-dinamica, e ad essa bisogna rinviarlo. Ci basti aver accennato all'itinerario metafisico che conduce dall'ente dinamico all'EDUC. Esso giustifica metafisicamente quest'ultimo, anche se per noi qui detta giustificazione resta sottaciuta.

Pur sottacendola, essa ci permette di affermare anche per l'EDUC, ed a fortiori per esso, le quattro proprietà essenziali della *sinteticità, concretezza, accidentalità, e transpersonalità*. Anche l'EDUC pertanto, ed esso soprattutto sarà *essenzialmente* sintetico, concreto, a valore accidentale (nel senso che non è una «sostanza»), e transpersonale. Si tratta di quattro proprietà, che si traducono in leggi ontologico-metafisiche nel contesto della realtà dinamica, non soltanto come dialettica ontologica della realtà dinamica, ma anche come dialettica della prassi.

314

È forse superfluo avvertire che le quattro proprietà suddette sono emanazione diretta della *dinamicità* dell'ente dinamico, quasi una esplicitazione di essa; e che pertanto sono «dinamiche» anch'esse. Proprietà dinamiche essenziali di una essenza dinamica. Per l'ente statico e la sua essenza, non avrebbero senso.

Dal punto di vista della dialettica ontologica, e cioè dal punto di vista della logica interna oggettiva dell'ente dinamico - che sarà dialettica dinamica anch'essa -, sono appunto *la sinteticità e la concretezza* «essenziali» dell'ente dinamico, che lo risolvono metafisicamente in «ente dinamico universale e concreto». Tali proprietà dinamiche essenziali, appunto perché «dinamicamente» essenziali, non possono venire ontologicamente bloccate; non possono concludersi, cioè, che nella sintesi reale e concreta dell'intera realtà dinamica.

La sinteticità e concretezza, trasferendosi dall'EDUC alla prassi, instaura una dialettica della prassi che è agli antipodi della dialettica hegeliana dei contrari, la quale in sede di prassi ideologica si traduce nella lotta di classe.

Metafisicamente; e dunque in un momento ancora preideologico, *la prassi* non è che la faccia attivistica dell'EDUC, il quale «si costruisce *attivisticamente* nello spazio e nel tempo». La dialettica della prassi quindi, ossia la sua logica interna oggettiva, dev'essere quella della sinteticità e concretezza

dinamiche, com'è la dialettica ontologica dell'EDUC. Dialettica della prassi, dunque, come sintesi concretamente costruttiva, e non dialettica dei contrari, dialettica della lotta di classe, le quali sono entrambe demolizione dell'EDUC, e non la sua costruzione.

Il rifiuto della lotta di classe da parte dei cattolici trae le sue radici dalla dialettica ontologica dell'EDUC e dalla conseguente dialettica realistico-dinamica della prassi. Ma senza il fondamento ontologico-dinamico dell'EDUC, il semplice rifiuto etico della lotta di classe non regge neppure per i cattolici. Non reggerebbe neppure il rifiuto ideologico cristiano della lotta di classe, nell'ipotesi che l'ideologia cristiana fosse priva del valore ontologico dell'EDUC e il suo Assoluto ideologico non fosse ontologicamente «EDUC». Di qui la necessità di non concepire l'Assoluto ideologico cristiano disgiunto da esso.

8- Dall'EDUC al Dinontorganismo.

Ci avviciniamo maggiormente all'Assoluto ideologico cristiano, passando dall'EDUC al

315

Dinontorganismo. È anche questo un passaggio metafisico. Ci richiama però più direttamente la metafisica della realtà storica, che per noi è metafisica *realistico-dinamica*, appunto perché illuminata dall'Ontologia dell'ente dinamico. L'EDUC infatti, che ne segna lo sbocco, diventa la categoria ontologica interpretativa conclusiva della realtà storica. La metafisica di questa la rivela come Dinontorganismo. Ma il Dinontorganismo non avrebbe senso senza la sua profonda realtà ontologica di EDUC. Senza di essa, sarebbe nient'altro che il rinnegamento dell'EDUC, vanificando se stesso in una banale categoria sociologica, per non dire in una metafora.

La parola «Dinontorganismo» è stata coniata per rendere impossibile il rifiuto o anche solo la dimenticanza dell'EDUC, e dunque per richiamare la consistenza ontologica del Dinontorganismo stesso, pena la contraddittorietà del termine. Un Dinontorganismo privo del suo specifico valore ontologico, richiamato dalla sua componente «-ont-», si ridurrebbe alla vieta metafora dell'organismo.

Come l'EDUC è il punto d'arrivo dell'Ontologia realistico-dinamica, così il Dinontorganismo rappresenta il punto d'arrivo della Metafisica realistico-dinamica della realtà storica. L'EDUC (come si è già accennato) funge da categoria interpretativa della realtà storica, a livello ontologico-metafisico conclusivo. La realtà storica dinamica a livello ontologico-metafisico è EDUC. Risulta cioè, alla riflessione metafisica, come un *unico ente dinamico universale concreto*, e ubbidirà alla dialettica di esso.

Siamo in campo dinamico, e quindi è incongruo pretendere di constatare la realtà storica come EDUC sottoponendola ad una verifica sperimentale, come se si trattasse di cosa già bell'e fatta. Sarebbe come pretendere di vedere come già costruita una casa che è solo in costruzione, e forse ancor solo nella fase delle fondamenta. Già esiste come «casa in costruzione», non però

come casa bell'e fatta. Analogamente, è così anche per la realtà storica come EDUC. Ontologicamente esiste come ente dinamico universale e concreto «in costruzione». Alla luce dell'intelligenza bisogna saperlo vedere come tale.

Indizi sperimentali di esso si trovano in quel processo di unificazione, in quel bisogno di unità, in quella rete sempre più fitta di interdipendenze in dimensione cosmica, che sono sulla bocca di tutti. Sono indizi di ordine puramente empirico, di indole

316

tecnica, economica, culturale, ben lontani di per sé dall'avere un significato ontologico-dinamico.

Ma la stessa difficoltà della realizzazione unitaria, e più ancora di una realizzazione unitaria funzionale, a livello puramente empirico, dimostra la necessità dell'unificazione ontologico-dinamica, ciò che importa la scoperta della realtà storica come EDUC e l'impegno a realizzarla come tale. Sarebbe un'utopia pretendere di cogliere il frutto dell'unità, al di fuori dell'unificazione ontologico-dinamica. È infatti una contraddizione in termini voler realizzare l'unità del molteplice - tanto più se si tratta di un molteplice enormemente complesso e contraddittorio qual è la realtà storica -, al di fuori di una sua unificazione ontologica che lo ponga come un nuovo essere, il quale, come essere «derivato», di «secondo grado», da *costruirsi*, si specifica necessariamente *in ente dinamico*.

Ente dinamico che si pone a livelli ontologici diversi, attraverso la trafila dei cosiddetti «corpi intermedi», che si trascendono riassorbendosi nel livello superiore fino all'esaurimento dell'intera realtà storica. In tal modo, la traiettoria ontologico-metafisica che parte dall'ente dinamico infraumano, sale fino all'EDUC come ente dinamico universale e concreto in dimensione planetaria.

In termini di metafisica realistico-dinamica, l'attuale realtà storica dinamica va pensata teoricamente così, e voluta praticamente così. La realtà dinamica infatti va colta come tale, e dunque «pensata» nella sua dialettica ontologico-metafisica totale; e come realtà dinamica «da costruirsi attivistamente nello spazio e nel tempo», andrà pure «voluta» come tale.

Il Dinontorganismo non è che il traguardo ontologico della Metafisica realistico-dinamica della realtà storica, come interpretazione finale dello stesso EDUC, del quale è la traduzione storica concreta. Come tale, *il Dinontorganismo* va concepito come *l'organismo dinamico di valore ontologico a livello di EDUC, quale concretizzazione storica conclusiva e risolutiva di esso*.

9- Corpo e anima, forma e materia.

Per darsi conto della risoluzione metafisica dell'EDUC nel Dinontorganismo, bisogna tener conto di alcuni elementi di «filosofia dell'organismo» la quale interessa in modo speciale

l'organismo dinamico, che come l'ente dinamico è l'organismo appartenente al mondo della storia.

L'organismo che appartiene al mondo della natura e si con

317

trappone all'organismo dinamico come organismo fisico «metafisicamente statico». dalla filosofia è stato rinviato alle scienze naturali, ignorando di fatto il problema filosofico dell'organismo come tale.

Ora, filosoficamente, l'organismo, a partire da quello fisico. si presenta come «una realtà complessa, animata da un suo principio vitale, e perciò capace di vivere e agire a titolo proprio».

Come tanta parte della filosofia realistica, si tratta di una constatazione immediata che non abbisogna né di prove né di commenti. Invece, non è già più un dato di intuizione immediata, e tanto meno sensibile, la divisione metafisica dell'organismo in organismo fisico «statico», ed organismo storico «dinamico», perché il primo è visibile con gli occhi, mentre il secondo è visibile solo con una intelligenza metafisica sufficientemente scaltrita. .

Proprio per la loro differenza, l'organismo fisico ha finito per diventare oggetto della scienza positiva sperimentale; e il secondo ha finito per restare ignorato, per la stessa ragione che, essendo afferrabile solo dall'intelligenza metafisica, era destinato a diventare l'oggetto di una metafisica realistico-dinamica, a partire dall'ente dinamico che fonda ontologicamente l'organismo dinamico: metafisica realistico-dinamica che purtroppo è venuta a mancare.

Se tuttavia se ne affronta il problema, la prima cosa da afferrare ed affermare è la seguente: *l'organismo dinamico*. come autentico organismo a valore ontologico, deve anch'esso verificare la definizione filosofica di «organismo», sebbene nel senso analogico di una sua «versione dinamica». Per cui, applicata all'organismo dinamico

, la definizione di organismo suona in questi termini: *L'organismo dinamico è una realtà complessa «dinamica», animata da un suo principio vitale «dinamico». e perciò capace di vivere e agire «dinamicamente» a titolo proprio (che è anch'esso «dinamico») autocostruendosi attivistamente nello spazio e nel tempo (il che richiama in modo esplicito l'essenza del «dinamico»).*

A questo punto, torniamo all'organismo fisico per sfruttarne ancora una volta l'intuibilità filosofica, domandandoci qual è la composizione ontologico-metafisica di esso. La risposta, anche se messa in parentesi dall'attuale moda antimetafisica, dal punto di vista della filosofia realistica rimane quella di sempre: l'organismo fisico metafisicamente è composto di anima e di corpo, di forma e materia, per il semplice fatto che un organismo fisico vivo non è mai un puro spirito - gli Angeli, perché puri spiriti, anche se sono vivissimi, non sono un organismo -, e neppure è un cadavere. Il corpo

spiega il cadavere, ma il cadavere non spiega la vita. Nell'organismo fisico quindi bisogna ammettere oltre ad un «corpo», un *principio vitale* che si chiama appunto «anima», o «forma» (forma viva, ovviamente), il cui senso sarà almeno quello di richiamare il «mistero della vita», che differenzia l'organismo vivo dal suo «corpo» diventato «cadavere».

Parlare dunque di anima e *di forma* a proposito dell'organismo, non è fare del vieto ellenismo, ma rifiutare l'assurdo metafisico meccanicistico da una parte, e un irrazionale vitalissimo dall'altra, tornando al realismo metafisico del semplice buon senso.

Ora, la capitale distinzione (che non è separazione) di forma e materia si verifica anche per *l'organismo dinamico*, e prima di esso per *l'ente dinamico umano*. Tanto più si verifica per l'EDUC e per il Dinontorganismo a livello ontologico di EDUC.

Non può esistere l'ente *dinamico* come ente di «secondo grado», senza una *nuova forma* che lo attui come tale. Una casa, sia essa già costruita o ancora «in costruzione», si distingue dall'ammasso dei rispettivi materiali non solo per un «nuovo ordine», ma perché si tratta di un *nuovo essere*, posto all'esistenza dalla novità della *forma* che attua detti materiali e la casa stessa come quella data casa.

È la «forma» che traduce il blocco di marmo «informe», pura «materia», in opera d'arte, risultante precisamente dalla sintesi della forma e materia.

A noi qui interessa non già la forma artistica della statua e neppure la forma tecnica della casa: interessa *la forma ontologicometafisica* dell'ente *dinamico umano* già colto al suo livello di EDUC. Se è un autentico essere, anche se è lo strano «ente dinamico universale e concreto», esso è tale solo in virtù di una *forma*: di una forma, per di più, che sia in grado di attuarlo e dominarlo a livello di EDUC. A livello cioè dell'intera realtà storica.

Quale potrà essere una tale forma? Potrà essere, solo la forma che coincide con *l'Assoluto*.

10 - Assoluto come forma, e forma come Assoluto.

Siamo in un contesto metafisico dinamico, ed è logico che forma ed Assoluto debbano intendersi in senso *dinamico*: Assoluto dinamico come forma; e forma dinamica come Assoluto. Ora, in senso dinamico, l'Assoluto è Assoluto solo quando

coincide col Divino o con l'Antidivino. Riferito all'EDUC e con esso all'intera realtà storica dinamica, l'Assoluto si traduce in *forma dinamica* dell'uno e dell'altra, proprio perché, come Assoluto, è in grado di attuare, dominandola dal di sopra e dal di dentro, l'intera «materia» dell'EDUC, che coincide con l'intera realtà storica dinamica (ovviamente a prescindere dalla sua forma dinamica «assoluta»).

Possiamo domandarci pertanto, quale sia quell'Assoluto e quella forma dinamica «assoluta», che può *attuare la materia suddetta, dominandola* interamente dal di sopra e dal di dentro. Che sia l'Assoluto divino o antidivino, nessun dubbio, perché solo tali Assoluti possono avere la forza attualizzante e la capacità di dominio che si è detto. L'unica forma ontologica possibile dell'EDUC, e con esso del Dinontorganismo, sarà dunque l'Assoluto vero, che coincide col Divino, o un Assoluto falso, che coincide con l'Antidivino.

come forma ontologico-dinamica dell'EDUC e del Dinontorganismo. Al più, si porranno al riguardo dei grossi problemi di ordine meta.Al più, si porranno al riguardo dei grossi problemi in ordine metafisico e teologico, dai quali prescindiamo in questa nostra ricerca.

Il dubbio potrebbe insorgere quanto all'Antidivino, che in concreto si risolve nell'assolutizzazione di *un valore umano* (o del loro insieme), assunto ed elevato al rango di Assoluto come forma dinamica della realtà dinamica storica, comunque questa venga affrontata. .

Dipende dal modo diverso di affrontarla come teoria e come prassi, il fatto che l'Assoluto come forma dinamica antidivina non si presenti sempre identico a se stesso, soprattutto nelle sue incarnazioni storiche. Ma sarà sempre presente il senso primo ed ultimo dell'assunzione, il quale è appunto quello dell'Assoluto che attua e domina dal di sopra e dal di dentro quella data realtà storica, senza di che non sarebbe neppure possibile porne il problema sul piano teorico-operativo.

Motivazioni puramente etiche od umanistiche, quali la giustizia sociale e il rispetto della persona umana, fungeranno da giustificazione apologetica dell'Assoluto in questione, ma non saranno l'Assoluto. Anche assumendo la giustizia sociale come «assoluto etico», essa rimane tutt'altra cosa dall'Assoluto come forma ontologico-dinamica della realtà storica. Al più postulerà quel dato tipo di Assoluto per esserne assunta e promossa (e realizzata ad ogni

320

costo, anche con la violenza), giustificandolo qualunque esso sia.

Quest'Assoluto antidivino, in mancanza dell'Assoluto divino, indispensabile all'ideologia come anima della prassi e alla prassi ideologica, non può fare a meno della premessa metafisica che lo teorizza e lo fonda. Ed è precisamente a questo livello metafisico essenziale, che l'Assoluto antidivino come forma dinamica della realtà storica si rivela fatalmente come ateo-materialista, proprio in quanto è destinato a tradursi in Assoluto ideologico, qualunque siano poi le sue incarnazioni storiche esistenziali e le sue manifestazioni fenomeniche: umanistiche o addirittura mistiche.

Di qui un grande pericolo. Sarebbe già un'insipienza accontentarsi di una contingente «politica delle cose», anche se c'è la scusante di fatto, che troppo spesso la politica si riduce ad una semplice «arte del possibile». Ma sarebbe addirittura assurdo accontentarsi di una contingente fenomenologia ideologica, senza tener conto che al di sotto di essa opera (per ipotesi) l'Assoluto

ideologico antidivino, la cui dialettica è e rimane ateo-materialista.

Posta così la necessità e insieme la fatalità di una *forma dinamica* dell'EDUC consistente nell'Assoluto, Divino o Antidivino, per la giustificazione ontologico-metafisica del passaggio dall'EDUC al Dinontorganismo già da noi operato, basterà una semplice osservazione. L'Assoluto come forma divina o antidivina dell'EDUC è una *forma viva*.

Ora, dove c'è «forma» viva in combinazione con la «materia», c'è *l'organismo*. Organismo fisico «statico», od organismo storico «dinamico», a seconda dei casi. Nel caso dell'EDUC, è ovvio che l'Assoluto come sua *forma viva dinamica* lo tradurrà in organismo dinamico, e precisamente in Dinontorganismo.

Tale sarà quindi, in definitiva, la realtà storica dinamica, vista nel suo significato ontologico-metafisico risolutivo: Dinontorganismo, in virtù dell'Assoluto, che di esso è la forma dinamica viva. Lo è senza dubbio se si tratta dell'Assoluto divino vero, che è la Vita per eccellenza. Ma lo è ancora, se si tratta dell'Assoluto antidivino. Esso infatti altro non è che una *assolutizzazione immanentistica* di valori umani che sono «vita», per cui detto Assoluto è vita e finisce per coinvolgere completamente la vita, diventando esso pure «forma dinamica viva».

11 - La persona come cellula.

Il Dinontorganismo come interpretazione ontologico-metafisica della realtà storica la investe

321

completamente traducendola in realtà storica dinontorganica e sottoponendola alla dialettica del Dinontorganismo stesso. Investirà in tal modo anche la persona umana, rendendola una parte ontologico-dinamica costitutiva di se stesso.

Si pone pertanto il problema metafisico dell'interpretazione della persona umana come parte del Dinontorganismo e più universalmente di qualsiasi organismo dinamico. È anch'esso un problema della metafisica realistico-dinamica, alla quale va rinviato. Per avere un'idea della soluzione, che sbocca nell'interpretazione ontologico-dinamica della *persona umana come cellula*, ci limiteremo qui a poche osservazioni.

Si è già accennato al fatto che l'uomo è l'unico essere metafisicamente ambivalente che esista nell'universo a noi conosciuto, poiché è ad un tempo *ente statico*, come appartenente alla *natura rerum*; ed *ente dinamico*, in quanto appartenente alla realtà storica e cioè come uomo «storicizzato».

Come ente statico ed ente dinamico, l'uomo pone un doppio problema metafisico di se stesso: il problema metafisico *statico*, e il problema metafisico *dinamico*. Fondere i due problemi in uno, senza distinguerli nettamente e trattarli separatamente, magari in nome della concretezza esistenziale, significa confonderli entrambi, ricadendo sul piano antimetafisica di una fenomenologia

che non spiega l'essere dell'uomo né in senso statico né in senso dinamico.

Se si vuole uscire dall'ambiguità, bisogna dunque darsi conto del doppio problema metafisico antropologico, impegnandosi a risolverlo nei suoi due sensi, *statico*, e *dinamico*, che fanno capo ad una antropologia metafisica che si articola in «statica» e «dinamica».

L'antropologia realistica statica ha interpretato l'uomo come «persona umana autonoma e sovrana», e questa concezione è diventata la premessa metafisica del moderno personalismo, compreso quello cristiano. Tale premessa non viene superata neppure nel contesto di un personalismo soprannaturale, favorendo l'attuale antropocentrismo sia filosofico che teologico.

L'antropologia realistico-dinamica invece interpreta l'uomo «storicizzato» come *cellula-persona* (o *persona-cellula*), perché appunto, nella realtà storica dinamica, l'uomo «si storicizza» nell'organismo dinamico diventando parte costitutiva ontologico-dinamica di esso, in funzione di *cellula-persona*. precisamente come la parte costitutiva elementare e primordiale di esso. Tale

322

interpretazione che vale per qualsiasi organismo dinamico, vale, a *fortiori* per il Dinontorganismo, ossia per l'organismo dinamico a livello di EDUC, che contiene, trascendendoli e unificandoli, tutti gli altri organismi dinamici.

Anche a proposito dell'uomo e della sua duplice antropologia metafisica, s'impone quanto si è affermato per l'essere in generale: l'ente dinamico non rifiuta l'ente statico, ma lo postula come proprio fondamento. Così *la persona come cellula* non nega la «persona umana autonoma e sovrana», ma la riafferma e la valorizza nell'unico modo realisticamente valido ed efficace: come *cellula-persona* dell'organismo dinamico e in modo specialissimo del Dinontorganismo.

Se infatti la persona umana «storicizzata», come parte dell'organismo dinamico e del Dinontorganismo si traduce dinamicamente in *cellula-persona*, e risulta effettivamente tale nel suo essere dinamico ossia nel suo essere storico concreto, una delle due: o la persona umana si accetta come tale, realizzandosi e salvandosi come *cellula-persona*; o, se come tale si rifiuta, finirà per avvilitarsi e per perdersi, ponendosi contro la realtà di se stessa e della realtà storica come realtà *organico-dinamica*. È un secondo fondamentale «non serviam», questa volta non più di tipo religioso, ma metafisico, che sta alla base dell'attuale crisi dell'uomo e del mondo: il rifiuto della propria identità ontologico-metafisica organico-dinamica cellulare.

Tale rifiuto, a partire se si vuole dalla realtà politico-sociale, rende insolubili le antinomie tra persona e società; libertà e autorità; democrazia e socialità, ecc., risolvibili soltanto in funzione del Dinontorganismo e della persona come cellula.

Il limite dell'attuale personalismo sta appunto nel non poter accedere alle necessarie soluzioni del problema umano oggi, perché ne rifiuta la chiave metafisica che rimane quella realistico-dinamica. Nell'ambito di questa e di una sua coerente dialettica, i

timori che la persona umana ne venga compromessa, risultano timori infondati. Fuori della metafisica realistico-dinamica, e più esattamente, fuori dell'ideologia cristiana resa da essa possibile, torna a verificarsi il monito evangelico che dice: chi perde la propria vita, la salverà; chi invece vuol salvarla al di fuori di questa «perdita», la perderà. Il volerla salvare ad ogni costo, contro la natura organico-dinamica della nuova società e contro la traduzione dell'uomo storicizzato in cellula-persona, è minare l'una e l'altro alla propria radice.

323

XVIII

IL DINONTORGANISMO COME ASSOLUTO IDEOLOGICO CRISTIANO

Dinontorganismo religioso, profano, e totale.

1- Il Dinontorganismo come Assoluto ideologico coincide col Dinontorganismo profano senza tuttavia identificarsi semplicemente con esso, ed esprime l'Assoluto ideologico cristiano, colto nella sua realtà storica concreta.

Si tratta innanzitutto di un Dinontorganismo che emerge dalla metafisica realistico-dinamica della realtà storica, e non da una semplice ontologia, sia pure realistico-dinamica. In sede di ontologia dinamica, il Dinontorganismo non è che l'ultima interpretazione dell'EDUC, e come questo rimane categoria ontologica, a prescindere dalla concretezza della realtà storica dinamica, sia in ordine alla materia che alla forma di se stessa come Dinontorganismo.

Il passaggio teorico dall'EDUC al Dinontorganismo, come già è stato rilevato, resta giustificato dall'Assoluto come forma dinamica viva dell'EDUC, poiché, dove c'è forma viva impastata di materia, c'è organismo. Ma senza l'esplorazione metafisica della realtà storica non sarebbe ancora individuabile né articolabile la materia e forma del Dinontorganismo, che resterebbe esso pure una categoria ontologica interpretativa della realtà storica, e non ancora l'interpretazione di essa.

Come categoria interpretativa della realtà storica, il Dinontorganismo si presta per una triplice utilizzazione. Ci limitiamo appena ad un accenno. Esso può diventare, innanzitutto, una categoria ontologica interpretativa della realtà religiosa cristiana, in quanto, come elemento del metodo teologico, in funzione puramente strumentale, può tradurre la metafora del «Corpo Mistico» che si «autocostruisce», in una autentica categoria ontologica che rende possibile lo sviluppo di una Ecclesiologia dinontorganica.

Nell'ipotesi che tale sia ontologicamente la realtà divino-umana profonda della Chiesa, quale risulta dalla Rivelazione, l'importanza della categoria ontologica del Dinontorganismo come semplice componente del metodo teologico a livello speculativo, diventa

325

evidente. Ed altrettanto ovvia risulta la seguente considerazione: se i venti secoli di storia della Chiesa fossero stati animati da una « Ecclesiologia dinontorganica » elaborata gradualmente come tale anche sul piano teologico-scientifico, la storia della Chiesa e forse anche del mondo per molta parte sarebbe stata diversa, e diverso sarebbe ora questo «postconcilio». È bensì vero che la storia non si fa coi «se», perché il passato non cambia. Ma può cambiare il presente e l'avvenire. Onde la filosofia della storia, che implica fondamentali giudizi di valore, è necessario farla anche coi «se», per darsi conto del giusto senso del presente e costruire un futuro migliore.

La realtà storica non è soltanto realtà religiosa, a cominciare dalla realtà religiosa cristiana e appellandoci in modo particolarissimo ad essa. È anche realtà storica profana. La categoria ontologica del Dinontorganismo quindi può servire anche per l'interpretazione metafisica di questa, posto che sia realtà storica «dinamica».

A differenza della realtà religiosa cristiana che è dinamica per se stessa, imponendosi come la realtà dinamica per eccellenza la realtà storica profana è diventata dinamica a cominciare dalla rivoluzione industriale e per merito di essa. È a cominciare dalla rivoluzione industriale pertanto che si pone il problema della sua interpretazione ontologico-metafisica dinontorganica. L'effettiva interpretazione dinontorganica della realtà storica profana diventata dinamica porta alla scoperta dell'Assoluto *ideologico cristiano*, per il fatto che esso si riscontra nello stesso *Dinontorganismo storico profano*, nel modo e nel senso che tosto vedremo.

Cominciamo col dire che l'Assoluto ideologico cristiano non s'identifica né col Dinontorganismo come categoria ontologica interpretativa, né col Dinontorganismo come «interpretazione» della realtà storica diventata dinamica. Col primo, si resta ancora nell'ontologia realistico-dinamica; col secondo, non si esce ancora dalla metafisica realistico-dinamica della realtà storica. Per uscirne veramente, introducendosi nell'Assoluto ideologico cristiano, bisogna passare alla realtà storica dinamica profana come *Dinontorganismo storico profano in funzione di Assoluto ideologico*, tenendo presente che questa sua «funzione» è automatica. In altre parole, il Dinontorganismo storico profano assume il valore di Assoluto ideologico cristiano di per se stesso, in virtù della sua stessa realtà ontologico-dinamica.

Per completare il quadro applicativo del Dinontor-

326

ganismo come categoria interpretativa, diciamo ancora una parola sul Dinontorganismo «totale», che emerge da una sintesi

dinamica fra il Dinontorganismo religioso e il Dinontorganismo profano. Essi coesistono di fatto, l'uno a fianco dell'altro. Di qui un triplice rapporto possibile: di sintesi; di antitesi; di reciproca ignorazione o isolamento.

A parte le situazioni storiche contingenti estremamente varie e mutevoli, basti qui accennare alla giusta soluzione del rapporto, a livello ontologico-metafisico essenziale. Essa è quella di una sintesi dei due Dinontorganismi - religioso e profano - in un Dinontorganismo «totale», i cui termini vanno definiti dalla metafisica realistico-dinamica della realtà storica, alla quale pertanto si rinvia la questione.

A noi qui interessava la panoramica del Dinontorganismo, al solo scopo di collocare nella sua giusta posizione *il Dinontorganismo profano*, non tanto come «rinterpretazione» della realtà storica dinamica profana, ma come *Assoluto ideologico cristiano*.

2. - La vinificazione sociologica.

Il Dinontorganismo, e per conseguenza l'Assoluto ideologico cristiano, può venir vanificato per vie diverse. Si è già accennato ad alcune di esse, prima fra tutte la via del personalismo, sia etico-sociale che più propriamente soprannaturale. Il primo vanifica il Dinontorganismo profano; il secondo quello religioso.

Un personalismo che non si professi, e sia effettivamente «organico-dinamico», si risolve nella negazione dell'organismo dinamico (perché non si accetta come cellula-persona di esso, e dunque lo nega); e, a maggior ragione, nella negazione del Dinontorganismo come interpretazione ontologico-metafisica della realtà storica e come Assoluto ideologico cristiano. Per questo abbiamo posto il personalismo tra le cause che hanno ostacolato ed ostacolano l'ideologia cristiana come ideologia dinontorganica, o addirittura la negano. La vanificazione del Dinontorganismo è immanente al personalismo, sia esso etico-sociale, sia che faccia appello, in campo politico-sociale, direttamente alla Fede, al Vangelo, all'ispirazione cristiana, in sostituzione dell'ideologia cristiana in se stessa e tanto più di una ideologia cristiana dinontorganica.

Ma esiste un'altra possibilità di vanificazione di quest'ultima, ed è quella che opera attraverso la vanificazione sociologica del Dinontorganismo.

Se crolla il *valore ontologico* del Dinontorganismo, crolla la

327

possibilità stessa dell'ideologia cristiana come ideologia dinontorganica, e con essa crolla la possibilità di un autentico Assoluto ideologico cristiano. Di qui la ragione delle nostre insistenze sul valore ontologico del Dinontorganismo nei suoi vari risvolti: di categoria ontologica; di interpretazione ontologico-metafisica della realtà storica; di Assoluto ideologico, in quanto è Dinontorganismo storico profano. Di lì pure l'inclusione del termine «ontologico» nel termine stesso di «Dinontorganismo», per significare che «ideologicamente» esso non è concepibile che nel

suo *valore ontologico*, pena la vanificazione di esso come idea e soprattutto come rispettiva realtà.

Ora, il pericolo di una siffatta vinificazione si pone in atto, se il Dinontorganismo viene in qualsiasi modo tradotto in una categoria sociologica o viene ad essa assimilato. Tale traduzione non soltanto lo priva della sua consistenza ontologica di Dinontorganismo, ma lo spoglia di ogni valore ideologico. La scienza sociologica infatti, anche supposta la sua validità, rimane conoscenza fenomenica. Come tale, non è in grado di stabilire l'Assoluto ideologico che ha sempre valore metafisico; e neppure è in grado di indicarlo.

Se pertanto, in qualsiasi modo, il Dinontorganismo viene tradotto o confuso con una categoria sociologica, esso si vanifica come Assoluto ideologico, e la via all'ideologia cristiana torna ad essere preclusa. Perché ciò avvenga, basta ispirarsi acriticamente al fatto culturale corrente, senza una distinzione netta fra il campo biologico e sociologico, e il campo ideologico. In tale ipotesi, la riduzione del Dinontorganismo al semplice «organismo», o «dinorganismo» (non più «dinontorganismo»), diventa inevitabile ed automatica, in quanto *l'organismo* è il cavallo di battaglia delle *teorie organiciste* sia in campo biologico che sociologico. Si conclude in tal caso che da parte del Dinontorganismo non c'è nulla di nuovo (all'infuori del termine), e che da parte della presunta ideologia cristiana dinontorganica si ripetono cose vecchie, con una loro variante illusoria, per di più priva di una consistenza scientifica.

L'unica salvezza di fronte all'equivoco è il richiamo all'*ontologicità* del Dinontorganismo, innanzitutto a livello ontologico-metafisico realistico-dinamico, che lo distingue da qualsiasi categoria sociologica, ponendone la novità e la irriducibilità, e assicurando nel contempo il suo possibile sbocco ideologico.

Torna così la diversità radicale del tema che ci occupa. Esso non è quello dell'organismo, ma dell'ideologia *cristiana* che s'innesta nel

328

Dinontorganismo. Il tema dell'organismo è un tema ricorrente nella tradizione filosofica e scientifica, a cominciare da Platone e Aristotele fino ai giorni nostri. Ma non ha mai varcato i confini dell'organismo fisico, pure allargandoli alle più audaci applicazioni analogiche, sia in rapporto alla società che all'intero universo.

Dall'organismo così inteso ed utilizzato, è scaturito l'organicismo. che ne è la dottrina, o più esattamente l'insieme delle teorie riguardanti l'organismo in campo scientifico e filosofico: *organicismo biologico*. ossia la dottrina dell'organismo fisico, dominata dal principio «olistico»; *organicismo bio-analogico-sociologico*, come teoria dell'organismo «analogico» della società; *organicismo filosofico*, come spiegazione metafisica dell'organismo fisico, e dell'universo...

L'organicismo sociologico non solo non ha mai aspirato a porsi nel senso di una «ideologia come anima della prassi» (anche perché almeno in parte ne ha percorso i tempi); ma proprio oggi, che il

problema ideologico si pone nei termini più drastici, le teorie organiciste si presentano come una negazione dell'ideologia come anima della prassi, per la ragione che, attraverso la scienza sociologica, credono di poterla sostituire, magari in virtù di una sociologia futurologica di tipo tecnocratico a base di modelli matematici e di *computers*.

La sociologia è una disciplina che oggi si rende necessaria nei suoi sviluppi teorici ed applicazioni pratiche. Lungi da noi il negarla o anche solo sminuirla. Anch'essa entra a far parte di quella totalità del sapere che l'ideologia come anima della prassi traduce in sintesi vitale e vitalmente operante. Ma non può sostituire l'ideologia. Tanto meno si può ridurre l'ideologia a sociologia.

Se pertanto insistiamo sul valore ontologico del Dinontorganismo, è per prevenirne la vanificazione sociologica. La sua novità e irriducibilità ontologico-dinamica è la *conditio sine qua non* della sua apertura e del suo valore ideologico. Dobbiamo darci conto che, nonostante i punti di contatto, l'ideologia e sociologia rappresentano due universi dottrinali e reali diversi, la cui confluenza resta segnata dall'Assoluto ideologico.

Dinontorganismo e ideologia cristiana.

2- Ripetiamo una sequenza già enunciata, dandole qui una sfumatura diversa: dire società dinamica che si autocostruisce è dire prassi: dire prassi è dire ideologia; dire ideologia è dire Assoluto ideologico; dire Assoluto ideologico cristiano è dire Dinontorganismo.

329

La sequenza centra la nostra attenzione proprio sul Dinontorganismo come Assoluto ideologico cristiano. Si tratta ora di giustificarlo. La giustificazione ontologico-metafisica del Dinontorganismo, nella sua triplice accezione di suprema categoria ontologico-dinamica, di interpretazione ontologico-metafisica della realtà storica, e come Dinontorganismo storico profano, spetta propriamente alla metafisica realistico-dinamica, e dunque la supponiamo, accontentandoci dei pochi accenni che si son fatti. È necessaria invece la giustificazione «ideologica» del Dinontorganismo: *il Dinontorganismo storico profano, colto a livello essenziale, è l'Assoluto ideologico cristiano.* Questa è la tesi da giustificarsi.

Cominciamo col dire che il «livello essenziale» torna a richiamare *i quattro piani dell'essere*. Anche il Dinontorganismo storico profano è *un essere*, con una sua precisa consistenza ontologica, e con la conseguente distinzione dei quattro piani del suo essere: piano essenziale, esistenziale, fenomenico, ed operativo.

Ora, il Dinontorganismo si identifica con l'Assoluto ideologico cristiano, se vien colto e affermato nel suo *piano essenziale*: se cioè ci riferiamo alla sua *essenza reale*, ossia alla realtà profonda del suo essere. Colto nel piano della sua esistenza, il Dinontorganismo non è più l'Assoluto ideologico cristiano, ma una

sua incarnazione esistenziale; e, rispettivamente, si tratterà di una sua manifestazione fenomenica, o di una sua mobilitazione operativa, se vien riferito al piano della sua fenomenologia, o al piano dell'azione.

Posta in questi termini l'identità fra Dinontorganismo e Assoluto ideologico cristiano, è ora necessario rilevare come l'Assoluto ideologico cristiano consista effettivamente nel Dinontorganismo storico profano concretamente esistente ed operante, sempre riferendoci al suo livello essenziale.

L'identificazione esclusiva dell'Assoluto ideologico cristiano col Dinontorganismo nel modo suddetto non è che un corollario della metafisica realistico-dinamica della realtà storica. Dal punto di vista della giustificazione infatti, dire Dinontorganismo come Assoluto ideologico cristiano, significa dire Metafisica realistico-dinamica della realtà storica, che lo giustifica.

Ci riferiamo alla sola *realtà storica profana diventata dinamica*. Già è stato rilevato come la sua interpretazione ontologico-metafisica conclusiva si risolva nel *Dinontorganismo storico profano*. Ciò significa che l'attuale realtà storica dinamica, dal punto di vista ontologico-metafisico, è organismo dinamico: è, correlativamente

330

all'EDUC, *un unico organismo dinamico universale e concreto*, che abbiám chiamato «Dinontorganismo».

Tale è pure la società civile diventata dinamica: organismo dinamico; «Dinontorganismo» esistenzialmente articolato nella molteplicità delle società politiche, come *parti ontologico-dinamiche* dell'unico Dinontorganismo, e dunque sottoposte necessariamente alla sua *dialettica*, che è la logica dinamica interna oggettiva, eminentemente sintetica e concreta, di esso.

Se questa è la *natura* dell'attuale società e dell'intera realtà storica diventata dinamica - natura *dinontorganica*, e dunque società e realtà storica da costruirsi, innanzitutto ontologicamente, in senso organico-dinamico -, non ci potrà essere altra scelta di costruzione realisticamente e oggettivamente valida. Bisogna infatti costruire la società e la realtà storica in funzione della loro natura, pena il fallimento della costruzione, già scontato in partenza. Ed è una costruzione possibile solo per mezzo di una prassi ideologica dinontorganica, perché animata da una ideologia dinontorganica.

Questa sarà dunque l'ideologia cristiana e la prassi ideologica cristiana: ideologia e prassi *dinontorganiche*. E quello sarà il loro Assoluto ideologico: *il Dinontorganismo*. La ragione è una sola: il *realismo ontologico oggettivo*. Esso vincola il cristiano anche per il

solo fatto che dev'essere un uomo ragionevole e responsabile. E per il

suo impegno politico-sociale lo vincola, a cominciare dall'essenza *ontologica profonda* della società e della realtà storica, che torna ad essere quella del *Dinontorganismo*, a cominciare dal suo valore di *Assoluto ideologico*.

L'ideologia cristiana, come anima «ideologica» a valore ontologico della prassi costruttiva della società, non ha altra scelta possibile, sempreché si tratti di scelta davvero responsabile, realisticamente ed oggettivamente valida. O fa coincidere il suo Assoluto col Dinontorganismo, lavorando alla costruzione della società e della realtà storica secondo la loro vera natura, oppure lavora contro o fuori della loro natura, cessando di essere ideologia cristiana. Subentrerà l'*utopia* e la *pseudo-ideologia*, a servizio (senza dubbio involontario) delle ideologie anticristiane.

Neppure la Fede servirà a contrastare queste ultime e a dare un nuovo corso alla prassi politico-sociale, perché l'ideologia cristiana non è surrogabile dalla Fede, né è una scelta di fede religiosa. È anch'essa una «fede» ideologica e una «scelta di fede» ideologica: «moralmente» indettata dalla Fede, se si vuole; ma «ideologicamente»

331

suggerita e indettata dalla metafisica realistico-dinamica della realtà storica. Per il cristiano infatti la scelta ideologica non è né opinabile né giustificabile in base ad una casistica del lecito e dell'illecito. È aderire alla verità; è inserirsi nella realtà dinontorganica della società e della realtà storica, per costruirle innanzitutto ontologicamente, secondo la loro vera natura.

4- *Il Divino nell'Assoluto ideologico dinontorganico.* Giustificata l'identificazione dell'Assoluto ideologico cristiano col Dinontorganismo, la questione non resta ancora chiarita del tutto. Dobbiamo domandarci: in qual modo e in che senso il Dinontorganismo rappresenta l'Assoluto ideologico cristiano?

Se lo rappresentasse di per se stesso, tornerebbe ad essere un Assoluto di tipo immanentistico perché assolutizzerebbe l'umano, e ricondurrebbe fatalmente ad una ideologia anticristiana.

Il Dinontorganismo storico profano, a differenza del Dinontorganismo «Chiesa» e «Corpo Mistico», che è umano-divino, è solo naturale ed umano. E dunque, di per sé, non ha valore di Assoluto. Quindi una delle due: o rimane tale, e cessa di essere l'Assoluto ideologico cristiano, scadendo al rango di una qualsiasi categoria sociologica; o viene assolutizzato come «umano», e diventa un Assoluto di tipo immanentistico e in definitiva anticristiano. Non resta che una alternativa: quella di una sua assolutizzazione in virtù dell'autentico Divino.

Ora, in concreto, l'autentico Divino incarnatosi nella storia, si da diventare «realtà storica dinamica» e un autentico fattore ontologicodinamico di essa, è Cristo. Dunque, se il Dinontorganismo storico profano rappresenta l'Assoluto ideologico cristiano, non in senso immanentistico ma in senso trascendente, sarà in virtù di Cristo e non altro.

In che modo e in qual senso? La risposta metafisica realistico-dinamica è la seguente: come *forma ontologico-dinamica* del Dinontorganismo storico profano, per cui questo avrà valore di Assoluto in virtù di «Cristo-forma», al di fuori di ogni panteismo o di un ritorno al confessionalismo.

Siam venuti ripetendo che l'ideologia come anima della prassi è una funzione laica ed autonoma, e che tale dev'essere anche l'ideologia cristiana. Abbiamo presentato quest'ultima come il superamento definitivo del «rapporto sacrale tra Chiesa e mondo», sostituito appunto dal rapporto «ideologico» autonomo e laico.

332

Abbiamo escluso una «pseudoideologia cristiana» misticheggiante, come un cavallo di Troia delle ideologie anticristiane. Abbiamo giudicato inutile ed equivoca l'attuale «teologia politica». In una parola, abbiamo disimpegnato l'ideologia cristiana in quanto tale, dalla religione cristiana e dal Vangelo, sino ad affermare (e anche a dimostrare) che non è contenuta né è deducibile da esso, in quanto anche l'ideologia cristiana, come le altre, viene indicata ed imposta da una metafisica dinamica... Ed ora torneremo ad una sua radicale sacralizzazione, affermando che il suo Assoluto ideologico ossia il Dinontorganismo, è «Assoluto» in virtù di *Cristo forma*. . .

L'apparente contraddizione si supera tenendo presente che Cristo, come forma ontologico-dinamica del Dinontorganismo storico profano, si traduce appunto in quella funzione ideologica autonoma e laica del Divino, ben distinta dalla sua funzione religiosa salvifica, che pone la possibilità dell'ideologia cristiana come unica e necessaria alternativa ideologica al marxismo e al laicismo; e pone la possibilità di essa, precisamente come ideologia «dinontorganica».

Tale possibilità vien posta, in virtù di Cristo-forma come funzione ideologica autonoma e laica, non perché Cristo, secondo i canoni di una cristologia neo-ariana oggi di moda, sia ridotto sostanzialmente a puro «uomo», ma perché rimane Dio nella sua intangibile realtà di Verbo Incarnato. Un Cristo soltanto «uomo» cesserebbe di interessare l'ideologia cristiana, perché cessa di esser l'Assoluto. Potrebbe ancora interessare l'ideologia marxista e laicista, rispettivamente come un precursore di Marx, o come un «secolarizzatore» *ante litteram*. .

Né si dica che l'assumere Cristo come forma, in funzione ideologica autonoma e laica, di una realtà profana che resta profana, sia un qualcosa di indecoroso o lesivo della sua trascendenza religiosa e divina. Al contrario: è la riconferma della sua trascendenza regale anche in campo profano, al di fuori di ogni contaminazione mondana della sua trascendenza divina e religiosa.

Un'ulteriore giustificazione di questa prospettiva bisogna richiederla alla metafisica realistico-dinamica (e anche a una teologia realistico-dinamica). Accontentiamoci semmai di un rilievo pratico: se l'Assoluto divino vero non sa assumersi la predetta funzione di «forma» (non certo per colpa sua, ma per colpa dei

333

cristiani), essa verrà assunta dall'Assoluto antiodivino, come forma ideologica antireligiosa e anticristiana, autonoma e laica nel senso peggiorativo dei termini. È ciò che si constata di fatto

attraverso le ideologie anticristiane marxista e laicista. Ed è ridicolo supporre che ciò che può fare l'Assoluto antireligioso e anticristiano (in definitiva: Satana), non possa esser fatto dall'Assoluto divino vero, e cioè da Cristo.

5-*Il Divino come forma.* Per capire in qualche modo l'enigma di Cristo come forma ontologico-dinamica del Dinontorganismo storico profano, è necessario passare attraverso i cinque «trascendentali dinamici». Essi tornano a richiamare un importante capitolo di metafisica realistico-dinamica, da sviluppare in altra sede. Noi ci limitiamo a qualche accenno, indispensabile al nostro scopo.

È ovvio che il tema di Cristo è essenzialmente un tema teologico, che a partire dalla Rivelazione implica lo sviluppo di un'intera Cristologia. La metafisica realistico-dinamica della realtà storica, che proprio per questo sarà metafisica «cristiana», fatta da cristiani, e innanzitutto per i cristiani, assume dalla teologia la realtà di Cristo. E la assume come parte costitutiva della realtà storica stessa, poiché è effettivamente tale. E detta metafisica realistico-dinamica teorizza non già Cristo come realtà storica (il che sarebbe ancora «teologia», o più esattamente «Cristologia realistico-dinamica»); ma teorizza la realtà storica, includendovi nel momento e nel modo opportuno la componente cristologica.

Poiché la realtà storica che interessa l'ideologia come anima della prassi è la realtà storica dinamica profana, a cominciare dalla rivoluzione industriale, ci limitiamo alla prospettiva metafisica realistico-dinamica di essa. Già ne conosciamo lo sbocco. È quello del Dinontorganismo storico profano, il cui valore ontologico metafisico è quello dell'EDUC: Dinontorganismo come organismo dinamico unico, universale, e concreto. Questo suo preciso valore ontologico-metafisico gli viene garantito dall'Assoluto come forma (o da una forma con valore di Assoluto). Esso, come forma dinamica viva, traduce l'EDUC in Dinontorganismo, garantendolo precisamente come organismo dinamico. Come forma divina o antidivina, l'Assoluto conferisce al Dinontorganismo un valore «assoluto», universale e supremo nel suo ordine; nel caso nostro, nell'ordine politico-sociale. Il valore ontologico, precisamente

334

a livello di unico organismo dinamico universale e concreto, resta garantito dall'EDUC.

Come già è stato detto a suo tempo, solo l'Assoluto divino (o antidivino) ha questo potere di «forma», che lo pone in grado di dominare *ontologicamente* dal di sopra e dal di dentro (e dominare «dinamicamente», ossia con tutte le imperfezioni ed approssimazioni dell'ente dinamico), l'intera realtà storica profana. Che poi tale Assoluto come forma debba essere il Divino e non l'Antidivino, prima ancora di essere una scelta ed esigenza «cristiana», è una esigenza ed una scelta «metafisica». È la scelta metafisica realistico-dinamica. La verità cristiana infatti, religiosamente è questione di Rivelazione; ma, gnoseologicamente, è questione di realismo, soprattutto in sede di

elaborazione scientifica, teologica e metafisica. Se si è autenticamente realisti, lo sbocco nella verità cristiana (presto o tardi) resta assicurato; se non lo si è, tale sbocco diventa impossibile, oppure se è già acquisito, presto o tardi da esso si recede. È così anche per l'ideologia cristiana.

6- *I cinque trascendentali dinamici.* Sia dunque la forma del Dinontorganismo storico profano il Divino, e non l'Antidivino. Dobbiamo ora darci conto del come funziona. Il Divino come forma ontologico-dinamica deve attuare la «materia», ossia l'intera realtà storica dinamica profana, traducendola in Dinontorganismo. Il che è possibile solo alla condizione di dominarla totalmente dal di sopra e dal di dentro. Ora, per dominare in tal modo la realtà storica, bisogna dominare l'uomo, che come uomo «storicizzato» ne è la parte preminente; e tramite l'uomo, dominare il resto.

Ciò potrà avvenire precisamente attraverso i *cinque trascendentali dinamici* della *religiosità, educatività, moralità, socialità, e missionarietà.* L'importante è non equivocare sui cinque termini, che per noi qui hanno il valore di trascendentali «dinamici», mentre, fuori del contesto metafisico realistico-dinamico, non l'hanno, o per lo meno non l'avranno in senso cristiano.

Teniamo conto, pertanto, delle seguenti precisazioni: i cinque trascendentali dinamici hanno valore di forma; esprimono l'efficienza dell'Assoluto come forma. Sono «trascendentali» perché «dominano» dal di sopra e dal di dentro. Sono «dinamici», perché si riferiscono ad una forma dinamica, e alla realtà dinamica; e sono forma e realtà dinamica essi stessi. Hanno sulla realtà storica

335

un potere di «dominio ontologico-dinamico totale», perché dominano interamente l'uomo: come singolo (educatività, e moralità); e come comunità (socialità, e missionarietà). A livello ontologico-dinamico metafisico la concreta realtà dell'uomo cade interamente sotto i quattro trascendentali dinamici suddetti, senza possibilità residua.

Rimane la *religiosità.* che nella prospettiva metafisica realistico-dinamica in riferimento all'ideologia, richiama l'origine e il valore religioso degli altri quattro trascendentali dinamici (analitici, rispetto alla religiosità, che è il trascendentale dinamico sintetico). Richiama ad un tempo la scelta dell'Assoluto ideologico: Divino, o Antidivino. Per cui il trascendentale dinamico della *religiosità* (e con esso gli altri quattro) si specifica ideologicamente in «religiosità» o «antireligiosi» secondo la scelta dell'Assoluto, mobilitando la catena dei trascendentali dinamici in un senso o nell'altro.

Si tratta di una «mobilitazione ideologica» formidabile, sia per il bene che per il male. Si tratta né più né meno che delle «leve segrete che dominano il mondo». Ma poiché si tratta di una «mobilitazione ideologica», essa è possibile solo per le ideologie effettivamente presenti e operanti. Per la presenza operante delle

ideologie anticristiane, combinata con l'assenza dell'ideologia cristiana. come giudicare la situazione? Se non si è del tutto incoscienti e irresponsabili, dal punto di vista cristiano va giudicata in modo semplicemente pauroso. La ragione è semplice: le ideologie anticristiane, per il fatto stesso che sono presenti e operanti, hanno mobilitato e mobilitano di continuo la formidabile forza dei trascendentali dinamici al loro servizio. I cristiani li ignorano; anche non ignorandoli, restano disarmati, perché i trascendentali dinamici in campo profano sono mobilitabili solo dall'ideologia cristiana come anima della prassi. Ma essa non esiste, e non ha ancora il diritto di esistere.

Diciamo che per noi cristiani i cinque trascendentali dinamici *in campo profano* sono mobilitabili solo dall'ideologia cristiana. La clausola «in campo profano» fa supporre che essi siano mobilitabili anche in altro campo, e precisamente in campo religioso. È così effettivamente, sebbene con meno rigidità e rigore, poiché nel mondo della Grazia *Spiritus ubi vult spirat*. Ma non facciamoci illusioni: anche lì vale il meccanismo dei trascendentali dinamici, con la sola differenza che in campo religioso s'innestano al Divino religioso e sono di natura religiosa; mentre in campo profano

336

s'innestano al Divino come forma ideologica, e sono di natura ideologica. Nell'attuale realtà storica dinamica poi, il riflesso della realtà profana su quella religiosa è tale, che senza la mobilitazione dei trascendentali dinamici in senso ideologico cristiano, è quasi impensabile che i corrispettivi trascendentali dinamici religiosi siano effettivamente mobilitabili o rimangano incorrotti.

Nell'attuale mondo dinamico l'incidenza dei trascendentali dinamici appare sempre più decisiva, anche per la loro solidarietà e reciprocabilità. Essi esistono e agiscono solidarmente, si compenetrano a vicenda, e si scambiano fra loro. La vecchia Scolastica, in riferimento ai trascendentali «statici», gli unici da essa conosciuti, diceva che i trascendentali *inter se convertuntur*.

Il primato spetta al trascendentale dinamico della *religiosità*, perché inserisce i trascendentali dinamici nell'Assoluto e conferisce ad essi il valore di Assoluto come forma, al cui servizio si trovano rendendolo effettivamente operante. Ben lungi dal restare inerte, il trascendentale dinamico sintetico della religiosità (o, purtroppo, dell'antireligiosità), risulta né più né meno che la mobilitazione ideologica totale dell'Assoluto, rendendolo sempre presente e operante attraverso i canali dei trascendentali dinamici analitici, sia per il bene (se si tratta della «religiosità»), sia per il male (se si tratta della «antireligiosità»). Il segreto dell'attuale scristianizzazione, e di una possibile ricristianizzazione, va forse, e innanzitutto, ricercato qui.

Questi pochi accenni teorici potranno esser sufficienti per far comprendere in qualche modo quale sia il funzionamento dell'Assoluto come forma ideologica, colto tale funzionamento a livello essenziale. La controprova sperimentale potrebbe venir fornita da

una analisi della società non già in senso marxista, ma in senso «dinontorganico», la quale va condotta anche in funzione dei trascendentali dinamici. Si capirebbe allora di più l'incidenza concreta delle ideologie marxista e laicista, e la non-incidenza «cristiana» (non diciamo dell'ideologia cristiana perché non esiste e si vuole che non esista): a cominciare precisamente dall'incidenza trascendentale dinamica, che rimane per tutti la forza ideologica primordiale e decisiva.

7- *Cristo-forma e Dinontorganismo storico profano.* Senza dubbio, il gioco dei trascendentali dinamici illumina in qualche modo l'efficienza dell'Assoluto ideologico come forma, e dunque

337

anche «Cristo-forma», precisamente come forma ontologico-dinamica del Dinontorganismo storico profano. Non tutto è chiarificabile e giustificabile in queste pagine. poiché si tratta bensì di una questione vitale per l'ideologia cristiana, ma che implica un approfondimento teologico e metafisico, impossibile per la nostra ricerca, che deve restare nell'ambito dell'ideologia.

Accontentiamoci pertanto di aver identificato, almeno in primissima istanza, l'Assoluto ideologico cristiano col Divino cristiano e più esattamente con Cristo come forma ontologico-dinamica del Dinontorganismo storico profano, e di averne intravista la possibile efficienza di forma (a livello ontologico e prassiologico) attraverso i trascendentali dinamici. Possiamo così prescindere da tanti problemi connessi e continuare per la nostra strada, domandandoci ora, innanzitutto, se e come il valore assoluto di Cristo-forma si traduce nel Dinontorganismo, permettendo in tal modo di assumere quest'ultimo direttamente come Assoluto ideologico cristiano.

È un problema assai importante, perché permette di identificare il Divino come Assoluto ideologico, con una realtà storica ben definita - quella del Dinontorganismo storico profano - conferendo all'ideologia cristiana il massimo della concretezza, già ai livelli di Assoluto.

In effetti, *l'Assoluto ideologico cristiano come Dinontorganismo*, precisa già in modo inequivocabile il «Tipo» di società globale da realizzarsi, sia a livello di Stato che a livello internazionale e mondiale.

Diciamo «tipo di società» e non «modello di società», coerentemente alla nostra insistenza fin dall'inizio, nel distinguere nettamente tra «ideologia come anima della prassi», e ideologia come «modello di società». *L'anima della prassi* viene appunto specificata dal rispettivo Assoluto ideologico. Pertanto, se l'Assoluto ideologico cristiano s'identifica col Dinontorganismo storico profano, il tipo di società globale che sgorga dall'ideologia cristiana e da essa viene imposto a livello ideologico, che è poi il livello decisivo anche in senso politico-sociale, sarà precisamente quello di una società globale di tipo *dinontorganico*, qualunque sia il «modello» di società, che sul piano della contingenza storica concreta debba venir realizzato. Il «tipo dinontorganico» sarà *l'anima* del «modello esistenziale

contingente». In riferimento all'ideologia cristiana, *il tipo dinontorganico di società* sarà né più

338

né meno che l'ideologia cristiana stessa nella sua realtà viva e operante di anima «dinontorganica» della prassi, mediante la quale s'incarna nella concretezza esistenziale del «modello», secondo il rapporto di «forma» e «materia».

Lungi dal ridursi e dal rinchiudersi in un modello predefinito (e tanto meno esclusivo!...) di società, l'ideologia cristiana, come ideologia «dinontorganica», s'impone con un tipo «ideologico» di società che si specifica in tipo «dinontorganico», il quale, avendo valore di «forma», sarà in grado di attuare infiniti «modelli» societari storico-contingenti, tutti animati e governati dalla dialettica ideologica dinontorganica, che garantisce la bontà e la funzionalità di essi, o almeno una seria ricerca di queste, con una concreta mobilitazione della prassi «dinontorganica» in loro favore. Come si constata, il «tipo dinontorganico» di società è «centripeto» rispetto al «modello», perché s'immerge e immerge dentro di esso nel modo più impegnativo e concreto. Insieme però anche lo domina, imponendogli quella coerenza ideologica che ne garantisce la sanità e il buon funzionamento.

Il «tipo dinontorganico» di società, proprio perché centripeto rispetto al modello storico concreto, si pone agli antipodi dell'utopia escatologica, che di fatto non ha altra scelta all'infuori di queste due: o tradursi nell'utopia «concreta» di E. Bloch per sfuggire alla propria astrazione; o rassegnarsi al suo inconsistente futuro ideale ed astratto. L'ideologia cristiana dinontorganica infatti, come anima della prassi è prassi essa stessa: prassi ideologica ben definita pluridimensionale nello spazio e nel tempo; e non una semplice coscienza critica e profetica, in sostanza al di fuori dell'uno e dell'altro, anche se paradossalmente succube di entrambi. Né vale a giustificare tale coscienza e le utopie connesse, il fatto che siano stimolanti». Stimolanti, forse, sì; ma di quale ideologia e di quale prassi?

8- *Da Cristo al Dinontorganismo*. Affinché quanto si è appena accennato si verifichi, è necessaria l'identificazione dell'Assoluto ideologico cristiano col Dinontorganismo. È necessario che quest'ultimo assuma il valore di Assoluto ideologico. È necessario che Cristo, come Assoluto ideologico, si traduca nel Dinontorganismo storico profano, colto a livello essenziale e supremo, perché quello è il livello ideologico precisamente come livello dell'Assoluto.

339

Se ciò non avviene, il Dinontorganismo resta destituito di ogni valore e di ogni forza ideologica. Cade l'ideologia dinontorganica cristiana. Il Dinontorganismo si traduce in una categoria

sociologica, idonea tutt'al più ad alimentare la fantasia di sociologi o di utopisti.

Siamo pertanto di nuovo al punto cruciale: il trasferimento dell'Assoluto ideologico cristiano da Cristo, al Dinontorganismo. Dopo averne illustrata l'incidenza, ci limitiamo ad una sua elementare spiegazione, sempre per la ragione detta: non possiamo inoltrarci in questioni propriamente teologiche e metafisiche.

La ragione determinante che giustifica l'assunzione del Dinontorganismo come Assoluto ideologico cristiano rimane quella di Cristo-forma: ossia di Cristo come forma ontologico-dinamica del Dinontorganismo, il quale, a prescindere da Cristo-forma, per noi cristiani rimane solo «materia». Tant'è vero che sarà attuato da una forma diversa, che a livello di Assoluto ideologico sarà quella dell'Antidivino e dunque una forma ideologica anticristiana. Essa tradurrà il Dinontorganismo (sia pure non precisamente come tale) in un dato Assoluto ideologico anticristiano concretizzantesi storicamente in modi diversi, in virtù dell'Assoluto che vi s'incarna.

Emerge così la «teoria dell'incarnazione» dell'Assoluto divino (o antidivino) nella realtà storica, che potrebbe offrire una spiegazione del trapasso dall'Assoluto ideologico preso in se stesso, all'Assoluto ideologico «incarnato», o più esattamente alla realtà «assolutizzata» in cui esso s'incarna. Il primo sarebbe l'Assoluto ideologico «primario»; il secondo è l'Assoluto ideologico «secondario» o «derivato». Questo secondo è l'Assoluto ideologico concretamente storicizzato. Ed è quello che effettivamente conta ed interessa più immediatamente, per l'ideologia e per la prassi.

Esempi di Assoluto ideologico «derivato» possono essere il partito, la classe, lo stato, la razza, la democrazia... precisamente come incarnazione del rispettivo Assoluto «primario» antidivino. Analogamente, Cristo-forma (come forma *ontologico-dinamica* del Dinontorganismo storico profano) è l'Assoluto ideologico cristiano «primario», mentre il Dinontorganismo che da esso viene attuato e ne rappresenta la traduzione storica concreta è l'Assoluto ideologico cristiano «derivato» o «secondario», che impegna direttamente ideologia e prassi ideologica cristiana.

Il trapasso dal primo Assoluto al secondo, resta giustificato da Cristo come forma ontologico-dinamica del Dinontorganismo

340

storico profano senza bisogno di scomodare «l'incarnazione». Ma qui il discorso si fa «dottrinario», mentre l'ideologia è fede: *fede ideologica*. A noi basti la fede ideologica nel Dinontorganismo come Assoluto ideologico cristiano derivato, qualunque sia la giustificazione dottrinale del trapasso da Cristo-forma come Assoluto ideologico cristiano primario, al Dinontorganismo come Assoluto ideologico «secondario».

Assicurato il trapasso dall'Assoluto ideologico cristiano primario che è Cristo-forma ontologico-dinamica del *Dinontorganismo storico profano*, fissiamo l'attenzione su quest'ultimo come Assoluto ideologico cristiano derivato, perché esso diventa il termine di confronto teorico-pratico immediato e concreto da parte dell'ideologia cristiana, ed è il Dinontorganismo storico profano

che rappresenta l'impegno ideologico specifico di essa e della rispettiva prassi.

9- *Dinontorganismo «cristiano», o semplicemente Dinontorganismo?*... È una domanda che va posta, allo scopo di precisare ulteriormente il significato e la portata del Dinontorganismo storico profano come Assoluto ideologico cristiano «derivato».

Cominciamo col ripetere che il suo valore di Assoluto gli deriva unicamente da Cristo-forma, e non da una assolutizzazione immanentistica di se stesso. Ed aggiungiamo ancora una volta che ciò rimane vero a livello ontologico-essenziale, è non semplicemente esistenziale, fenomenico, od operativo. Cristo è forma ideologica ontologico-dinamica del Dinontorganismo storico profano in riferimento alla sua essenza, ossia in rapporto alla sua realtà profonda di Dinontorganismo, e non in riferimento semplicemente alla sua esistenza e fenomenologia, o in rapporto ad un qualsiasi modo di agire «organicistico», o peggio ancora, «personalistico».

Torna la questione dell'organismo (dinamico o meno) come categoria sociologica, o meccanicistica (peggio se ridotto a semplice metafora!), che mai potrebbe assumere un «valore ideologico cristiano» anche se ci accollassimo l'aggettivo «cristiano» nel modo più compromettente martellandolo in tutti i toni. L'ideologia infatti si pone a livello di Assoluto, e l'organismo nel senso suddetto non è cristianamente assolutizzabile, perché la fenomenologia umana, compresa quella «organicistica», è assolutizzabile solo in senso immanentistico e dunque in senso non cristiano e concretamente anticristiano.

341

Basterebbero questi rilievi per orientare in modo inequivoco la risposta alla domanda da cui siamo partiti. A livello ontologico-metafisico dinamico e in senso realistico oggettivo, il Dinontorganismo storico profano è concepibile solo in funzione di Cristo come forma ideologica ontologico-dinamica di esso. Al di fuori di Cristo-forma, non è né concepibile né realizzabile, e tanto meno è assumibile come Assoluto ideologico, per il fatto che non avrebbe senso. Tant'è vero che nessuna ideologia non cristiana professa il Dinontorganismo come proprio Assoluto ideologico: men che meno le ideologie anticristiane.

Il marxismo al Dinontorganismo sostituisce il «collettivo». E il laicismo ideologico vi sostituisce un meccanicismo organicistico, che rimane insanabilmente dilaniato dalla contraddizione «individuo-organismo sociale» a qualsiasi livello: a cominciare dall'organicismo meccanicistico industriale, che è diventato la spina dorsale del capitalismo come organizzazione aziendale e d'impresa, appena sfiorato dall'esigenza etica e a mala pena raddolcito dalla legislazione sociale; per arrivare all'organismo statale, che come organismo in un clima di solidarietà e giustizia dovrebbe funzionare, mentre rimane lacerato dall'insanabile contraddizione tra individualismo (e «corporativismo») e una socialità, che l'organicismo non può

giustificare e tanto meno imporre. Che dire poi, se sul piano della situazione concreta intervengono ideologie e prassi ideologiche, le quali esasperano l'antinomia in un senso e nell'altro?

Il Dinontorganismo storico profano, pertanto, va afferrato nella sua dialettica interna, prima ancora di volerlo qualificare cristianamente e ideologicamente. Essa viene espressa dalla metafisica realistico-dinamica della realtà storica, che scopre il Dinontorganismo storico profano come sintesi ontologico-dinamica fra Cristo come forma ideologica e la realtà storica profana diventata dinamica, come «materia».

La prima qualifica del Dinontorganismo storico profano come Assoluto ideologico cristiano, pertanto, rimane quella *metafisica*, che gli conferisce *la sua consistenza e il suo valore realistico oggettivo*. In virtù di tale consistenza e valore, il Dinontorganismo storico profano non è «cristiano» perché ha Cristo come forma, ma ha Cristo come forma perché è effettivamente il Dinontorganismo a valore ontologico realistico oggettivo. La sua qualifica di «cristiano» diventa metafisicamente e ideologicamente superflua. Basta dire semplicemente «Dinontorganismo N (storico profano),

342

senza l'aggiunta pleonastica di «cristiano». È sufficiente la sua consistenza e il suo valore realistico oggettivo per renderlo «ideologicamente cristiano», per porlo, anzi, come Assoluto ideologico cristiano: «cristiano», perché in virtù del suo valore realistico oggettivo deve imporsi alla coscienza dei cristiani.

Il Dinontorganismo pertanto è l'Assoluto ideologico cristiano non perché rappresenti una scelta «evangelica», ma semplicemente perché rappresenta la scelta metafisica realistica oggettiva ideologicamente valida. Ed impegna il cristiano, innanzitutto e soprattutto per questo. Poi verrà, se mai, la «carità evangelica», tradotta in «carità politica». L'importante è che *ideologicamente* si trovino sulla buona strada. In caso contrario si finirà per tradire (o almeno per servire malamente) l'una e l'altra.

Il fatto stesso che basti il Dinontorganismo (sottinteso: storico profano) senza l'aggiunta di «cristiano», per affermare l'Assoluto ideologico cristiano derivato, è la riprova che l'ideologia cristiana come ideologia «dinontorganica» non consiste nell'assunzione più o meno arbitraria di un qualsiasi ideale aprioristico e soggettivo come una evasione. dalla realtà e una preclusione al dialogo. Al contrario, è accettare la «realtà da costruire» nel suo senso realistico oggettivo più pieno, nella quale tutti (almeno i cattolici!) dovrebbero convenire. È dare la suprema prova di realismo e concretezza, che nel caso nostro si pone precisamente, ed inizialmente, a livello di Assoluto ideologico.

Immergiamoci in tale realismo e concretezza. Saremo automaticamente dei cristiani anche in campo ideologico, con una maggior possibilità, forse, di esserlo pure in campo religioso.

10 - La *prassi dinontorganica*. Lo sguardo alla prassi ci ha accompagnati in tutta la nostra ricerca. La realtà di essa ci è

stata sempre presente. La ragione è stata data fin dall'inizio: l'ideologia come anima della prassi e la prassi stessa sono inseparabili; si sintetizzano anzi, in una realtà unica, che è quella della *prassi ideologica*, analogamente a quanto avviene per l'anima e il corpo, che si fondono in quella realtà unica che è l'uomo.

La prassi tuttavia non ha costituito il nostro tema specifico, il quale rimane quello dell'ideologia. È la ragione per cui la prassi non è uscita dal vago. Dovremmo uscirne ora, a proposito della prassi ideologica cristiana.

Anche per la prassi sono possibili significati e concezioni

343

diverse. Noi ci siamo riferiti e ci riferiamo alla *prassi ideologica*, ossia alla prassi animata dall'ideologia intesa precisamente come anima della prassi. Ciò equivale a concepire la prassi come una realtà, magari qualificata ideologicamente; ma non è ancora definirla e tanto meno capirla.

Senza dubbio, la prassi ideologica non può definirsi che in funzione della rispettiva ideologia. Ma è importante notare che ciò è vero, non soltanto in rapporto alla sua qualifica ideologica, ma anche in rapporto alla prassi come «realtà». Che ad esempio la prassi ideologica marxista importi una qualifica ideologica diversa da quella cristiana, è cosa ovvia. Ma la diversa qualifica ideologica di essa può incidere anche sulla sua realtà, configurandola in modo diverso.

La qualifica ideologica della prassi emana necessariamente dal rispettivo Assoluto ideologico. Se l'Assoluto ideologico cristiano («derivato») è *il Dinontorganismo* (storico profano), la prassi ideologica cristiana sarà una *prassi «dinontorganica»*. Questa diventa la sua inconfondibile qualifica ideologica, che assume pure un valore ontologico.

Del pari, la prassi marxista, in virtù del suo Assoluto ideologico primario ateo-materialista storico-dialettico, sarà una prassi ateo-materialista storico-dialettica nella sua realtà ideologica profonda, anche se variamente modulata in base all'Assoluto ideologico marxista nelle sue diverse incarnazioni storiche.

Ciò, per quanto riguarda la qualifica ideologica. Per quanto riguarda la *qualifica reale* invece, limitiamoci alla prassi ideologica cristiana già qualificata ideologicamente (e ontologicamente) come «dinontorganica». Si tratta di vedere in che cosa essa consista. Si tratta, in altre parole, di coglierla nella sua *realtà di prassi dinontorganica*. di prassi cioè che appartiene al Dinontorganismo come assoluto ideologico cristiano.

Tale sua realtà può venir colta con questa breve frase, che ne è pure la definizione più completa e più semplice: *la prassi ideologica dinontorganica è la stessa vita-azione del Dinontorganismo storico profano come Assoluto ideologico cristiano*.

Torniamo a trovarci di fronte ad un grosso tema di metafisica realistico-dinamica (quello della prassi), non perché sia tale il tema della prassi come tema ideologico, ma perché questo

presuppone quello. Limitiamoci quindi a pochi elementari e indispensabili rilievi.

344

Il primo è questo: se il Dinontorganismo non è una semplice metafora o una qualsiasi categoria sociologica, ma è un *autentico organismo vivo* - sempre tenendo conto che è «organismo dinamico», e non fisico -, bisogna ammettere che abbia una sua propria vita ed azione. Basta richiamare la definizione di organismo, che vale anche per l'organismo dinamico: «l'organismo è una realtà complessa, animata da un suo principio vitale, e perciò capace di vivere e agire a titolo proprio».

Riferendoci al Dinontorganismo come Assoluto ideologico cristiano, il suo *principio vitale* è Cristo come forma ontologico-dinamica di esso. Come è già stato detto, prescindiamo dalla spiegazione metafisica e accontentiamoci del fatto.

Quanto al suo «vivere e agire a titolo proprio», che effettivamente deve competere al Dinontorganismo come autentico organismo a valore ontologico, tal vivere e agire è precisamente la *prassi* come sua *vita-azione*.

Diciamo «vita-azione» a guisa di una cosa sola, perché, mentre la vita ed azione dell'organismo fisico (il caso tipico è quello dell'uomo) si distinguono e anche si disgiungono (basta pensare all'uomo quando dorme: a rigor di termini vive, ma non agisce); nell'organismo dinamico invece restano unite in una reciprocabilità perfetta. L'organismo dinamico in tanto vive in quanto agisce, e viceversa. (Il che, tra il resto, impedisce di scambiare con una struttura inerte).

Ogni organismo dinamico, pel fatto stesso che è «organismo dinamico», possiede la sua *vita-azione* e dunque dà luogo alla sua «prassi»: a cominciare. se si vuole, dall'organismo dinamico «impresa» o «azienda» industriale, che dà luogo alla «prassi industriale» (e cioè alla vita-azione di detto organismo dinamico), ben distinta e diversa dalla vita ed azione delle singole persone che ne fanno parte. Trattandosi del Dinontorganismo che è l'Assoluto ideologico cristiano, è ovvio che la sua prassi si specifichi in *prassi ideologica dinontorganica*, secondo la definizione che è stata data.

Non ci nascondiamo gli enormi problemi che insorgono a proposito di prassi e realtà connesse, quali per esempio il problema del rapporto tra la persona umana e il Dinontorganismo (già toccato e risolto nella cellula-persona); il problema della libertà di essa; il problema del rapporto tra vita ed azione della persona singola e la prassi; il problema dell'incarnazione della prassi (finora colta a livello di essenza) nell'esistenza; il ruolo dell'azione

345

e responsabilità personali che non vengono eliminate ma se mai esaltate. . .

Sono infiniti problemi che oggi si pongono di per se stessi, senza possibilità di eluderli, perché nell'attuale realtà storica non è possibile esistere, vivere ed agire, se non immersi in una

realtà organico-dinamica e nella sua prassi, entrambe manipolate dall'ideologia.

E allora, tanto vale accettare la sfida, anziché vanamente rifiutarla. Come qualsiasi problema, anche i problemi ideologici (e, all'origine, metafisici), possono avere una impostazione e una soluzione positiva o negativa. Il fatto che oggi siano impostati e risolti negativamente, non impedisce di impostarli e risolverli positivamente. Basta ricorrere all'ideologia positiva anziché alla negativa, senza timore che l'ideologia positiva ripeta la dialettica di quest'ultima.

11 - *Una impossibile alternativa.* Il Dinontorganismo con la prassi intesa come vita-azione di esso rimane una privativa dell'ideologia cristiana, non perché questa voglia tenerselo per sé, che anzi lo offre all'intero universo; ma perché il Dinontorganismo con la sua prassi è concepibile ed assumibile come Assoluto ideologico, solo attraverso la metafisica realistico-dinamica. Infilare un'altra metafisica, significa approdare ad un altro Assoluto ideologico, che non sarà più cristiano non soltanto come Assoluto ideologico primario, ma neppure come Assoluto ideologico derivato; neppure, cioè, come Dinontorganismo.

Che non sia possibile approdare al Dinontorganismo attuato da Cristo-forma, partendo da un Assoluto ideologico ateo-materialista, è senz'altro evidente. Ma, attraverso una metafisica dinamica che non sia quella «realistico-dinamica», non si arriva neppure a un Dinontorganismo «laico», nel senso di escludere Cristo come sua forma ideologica.

Non esiste l'alternativa fra il Dinontorganismo attuato da Cristo-forma, e un Dinontorganismo a «forma laica» diversa da Cristo, perché Cristo-forma, in funzione ideologica, che è funzione autonoma e laica, è già esso stesso. La *forma laica* del Dinontorganismo, il quale appunto, per tale «forma laica», diventa l'Assoluto ideologico cristiano.

L'alternativa quindi non è tra forma «religiosa» e forma «laica» del Dinontorganismo, ma tra forma cristiano-laica, e forma laicista

346

ateo-materialista; tra l'Assoluto ideologico primario *divino*, o *antidivino*. Appellare ad un Assoluto antidivino (ed è tale la stessa persona umana eretta ad Assoluto ideologico), è porsi fuori della realtà. È porsi fuori della vera forma ontologico-metafisica del Dinontorganismo, e dunque del Dinontorganismo stesso, che così diventa impossibile come autentico Dinontorganismo. È la ragione per cui, al di fuori di una metafisica dinamica realisticamente e oggettivamente valida, è impossibile approdarvi.

Questa è la grande tragedia dell'attuale società, anche se rimane nascosta nei meandri occulti del pensiero metafisico e nel misterioso retroterra ideologico. L'Assoluto ideologico primario antidivino, combinato con la realtà storica dinamica come sua «materia», non solo non può generare l'autentico Dinontorganismo, corrispondente alla vera natura della società e della realtà storica, ma genera degli pseudo-Dinontorganismi mostruosi, che

minano l'esistenza individuale e sociale dell'uomo, qualunque sia la loro fisionomia ideologica o politica.

In effetti, se la natura dell'attuale società e dell'attuale realtà storica è «dinontorganica», tale natura potrà corrompersi, ma non eludersi. E al di fuori del genuino Dinontorganismo, il mondo soggiacerà alla sopraffazione di pseudo-Dinontorganismi patologici e aberranti, qualunque sia l'emisfero ideologico in cui si collocano.

A proposito di essi non è più possibile parlare di vero Dinontorganismo, perché di fatto vi si pongono fuori, ignorandone persino il nome. Tant'è vero che nessuna ideologia, all'infuori di quella cristiana, lo assume, e tanto meno lo professa come proprio Assoluto ideologico. Lo rende impossibile e lo vieta la relativa metafisica dinamica di partenza. Esso rimane una possibilità esclusiva dell'ideologia cristiana, in quanto s'innesta, o deve innestarsi, in una metafisica dinamica realisticamente e oggettivamente valida, che lo scopre e l'impone.

12 - *Il vertice della socialità: la dinontorganicità.* Rifiutare o corrompere l'autentico Dinontorganismo come Assoluto ideologico, è compromettere qualsiasi autentico valore sociale, a cominciare dalla *socialità* stessa. La *socialità* infatti si commisura alle rispettive ideologie, o più esattamente al loro *Assoluto ideologico*. È questo, che attraverso la prassi ideologica impone un dato tipo di socialità e la realizza, in quel dato senso e in quella data misura. Per cui, anche da un punto di vista pratico, è necessario

347

saper ponderare tale socialità, innanzitutto in rapporto al rispettivo Assoluto ideologico.

È un'illusione aspettarsi che l'ideologia marxista realizzi un tipo di socialità (a cominciare, se si vuole, dalla «giustizia sociale»), che si trova in contraddizione col suo Assoluto ideologico. Dicasi altrettanto per l'ideologia laicista. Scendendo più al concreto, la stessa cosa va ripetuta in fatto di assetti politici, siano essi totalitari o democratici, d'ispirazione marxista o laicista. Non potranno realizzare una socialità al di là e al di fuori del loro Assoluto ideologico. Che anzi, gli stessi valori sociali realizzati o realizzabili, come valori «valorizzati» saranno fatalmente concretizzati in funzione del rispettivo Assoluto ideologico come Valore «valorizzante».

Di più: lo stesso Assoluto ideologico viene a identificarsi con la *socialità* intesa come «trascendentale dinamico». La *socialità* in questo suo preciso senso - che ne rappresenta il senso preminente e dominante - non è che l'Assoluto ideologico *in funzione sociale*. Esso dà l'impronta sociale agli altri trascendentali dinamici analitici (educatività, moralità, missionarietà), dopo aver subito l'impronta del trascendentale dinamico sintetico della *religiosità o antireligiosità*, che richiama più direttamente l'Assoluto ideologico primario e la sua incarnazione nell'Assoluto ideologico derivato.

Il confronto ideologico della socialità, quindi, si pone innanzitutto a livello di *socialità come trascendentale dinamico*,

la quale, in concreto si commisura all'Assoluto ideologico derivato. Ci troveremo così di fronte ad una socialità «socialista» di tipo marxista, ad una socialità «laicista» di tipo liberale (neocapitalista, o social-laburista), alle loro ibridazioni (a cominciare da quella classica del socialismo marxista democratico), a forme di socialità socialiste inedite, se si vuole; e finalmente di fronte anche alla socialità *dinontorganica*, emanante ed imposta dal Dinontorganismo storico profano come Assoluto ideologico cristiano derivato.

Quale di queste «socialità» rappresenta effettivamente il «vertice della socialità»? Nessun dubbio che sia quella «dinontorganica», per la ragione che non esiste Assoluto ideologico più «sociale» del Dinontorganismo, ossia dell'Assoluto ideologico derivato cristiano: tanto da dover concludere, senza possibilità di smentita, che il vertice della socialità è rappresentato da quel tipo di essa che si definisce come *dinontorganicità*. Ciò viene detto per una messa a punto dottrinale, ed insieme anche per smentire la

348

necessità, da parte dei cattolici, di ricercare socialità più ricche in altri campi ideologici. Ogni forma di accattonaggio è indice di povertà; in questo caso è indice di quella povertà insanabile, che si chiama povertà ideologica, anche se l'ideologia cristiana potrebbe forse essere a portata di mano.

Ovviamente, in questa prospettiva tornano ad affiorare enormi problemi teorico-pratici, che s'innestano regolarmente nel Dinontorganismo come Assoluto ideologico cristiano. Anche questa fecondità problematica può essere un segno della sua validità. È nel frattempo un monito per noi cristiani a non esaurire la socialità nella «giustizia sociale» come esigenza etico-personalista, per quanto concepita in senso evolutivo e sempre più esteso.

La socialità, come abbiamo detto, viene a coincidere radicalmente col *trascendentale dinamico della socialità*, che la innesta in un determinato Assoluto ideologico. Fuori di questo contesto essa rimane un'astrazione, che ricerca la sua concretezza in fonti e per strade non sempre cristianamente e realisticamente accettabili, e tanto meno realizzatrici in tal senso.

Nel contesto dell'Assoluto ideologico, la socialità per i cristiani diventa *dinontorganicità*, che segna la sua identità e apre possibilità immense. Purché i cristiani, che dispongono dell'autentico *Assoluto ideologico derivato* che si precisa nel *Dinontorganismo storico profano*, animato da Cristo come forma «ideologica» ontologico-dinamica di esso, vogliano e sappiano approfittarne, infilando la strada della rispettiva ideologia e prassi ideologica.

Infilando detta strada, disporrebbero anch'essi (finalmente) di una «socialità» non solo a valore «etico», ma a valore ontologico-dinamico prima ancora che a valore etico. È quanto dire: *mobilizzazione ontologico-dinamica* della stessa socialità a valore etico, la quale oggi, se rimane sganciata dalla socialità a valore ontologicodinamico, è condannata alla sterilità, senza più presa nelle coscienze e tanto meno nella prassi politico-sociale.

IL DINONTORGANICISMO IDEOLOGICO

1- *Dal Dinontorganismo al dinontorganicismo.* Il Dinontorganismo è la realtà dinontorganica. Il dinontorganicismo è la teoria di essa.

Il Dinontorganismo, come abbiamo rilevato, ha valore di categoria ontologica. di interpretazione ontologica della realtà storica dinamica totale, nonché, distintamente, della realtà storica religiosa cristiana, e della realtà storica dinamica profana. Già sappiamo che, come interpretazione ontologico-dinamica di quest'ultima, il Dinontorganismo storico profano si traduce in Assoluto ideologico cristiano derivato.

In correlazione ai rispettivi Dinontorganismi è ovvio che ci sia un «dinontorganicismo teorico», articolantesi come segue: *dinontorganicismo ontologico* (ontologia dinontorganica); *dinontorganicismo storico-metafisico* (che interpreta l'intera realtà storica in funzione del Dinontorganismo totale); *dinontorganicismo ecclesiologico* (ecclesiologia dinontorganica e teoria ecclesiologica dinontorganica applicata in sede di dottrina e di prassi; e finalmente il *dirnontorganicismo storico profano*. come teoria del Dinontorganismo storico profano.

Poiché quest'ultimo interessa direttamente l'ideologia dinontorganica cristiana, in riferimento ad esso facciamoci due domande. La prima è: come e quando il Dinontorganismo storico profano si traduce in realtà ideologica. La seconda: come e quando il dinontorganicismo storico profano si traduce da teoria in ideologia, diventando «dinontorganicismo ideologico».

Quanto alla prima domanda, la risposta è la seguente: il Dinontorganismo storico profano è nato come *realtà ideologica*. senza aver bisogno di tradursi nella medesima. Già lo era, per sua stessa natura. In effetti, il Dinontorganismo storico profano, come organismo «dinamico» doveva venir costruito attivisticamente nello spazio e nel tempo, per mezzo di quell'azione collettiva globale che si chiama «prassi». Questa avrebbe dovuto esser colta fin dall'inizio

come « la vita-azione » del Dinontorganismo stesso che si autocostruisce. Non essendo stata colta in tal senso, accontentiamoci ancora una volta del suo significato empirico di azione globale collettiva.

In ogni caso, la prassi diventa costruttiva del Dinontorganismo in quanto è animata dall'ideologia, in quanto cioè è prassi

ideologica, anche se è ideologicamente aberrante si da condurre, non già alla costruzione dell'autentico Dinontorganismo, ma ad una sua contraffazione più o meno mostruosa. Il Dinontorganismo tuttavia, sia pure come realtà ideologica tradita, è esistito fin dall'inizio della realtà storica diventata dinamica, né avrebbe potuto non esistere, essendo la realtà storica profana (diventata dinamica con la rivoluzione industriale) «dinontorganica» per sua stessa natura.

Passando all'altra domanda, riguardante il dinontorganicismo, la risposta sarà un tantino diversa. Il come e il quando esso sia diventato «dinontorganicismo ideologico» presuppongono una domanda preliminare: se sia mai esistito il dinontorganicismo come teoria, o se almeno oggi esista effettivamente. Se infatti non esiste come teoria, non può tradursi in ideologia, pur tenendo conto del fatto che (come si è insistito fin dall'inizio) teoria e ideologia non sono la stessa cosa.

Pur scegliendo l'ipotesi più ottimista, quella cioè che ammette l'esistenza almeno incipiente del dinontorganicismo come teoria, non è detto che esso automaticamente si traduca in dinontorganicismo ideologico. Il dinontorganicismo come teoria si traduce in dinontorganicismo ideologico, solo se si effettua quella sintesi vitale e vitalmente operante del sapere, che sfocia nell'ideologia come anima della prassi. In questo caso la teoria cessa di essere un prodotto astratto del pensiero. Diventa anima ontologico-dottrinale della prassi; diventa ideologia come fede, come coscienza collettiva, critica e costruttiva della società dinontorganica. attraverso la prassi.

Il primo passo per arrivare all'ideologia dinontorganica quindi, è quello di interpretare teoricamente il Dinontorganismo storico profano, rendendo disponibile, per essa, il dinontorganicismo teorico.

2- *Dinontorganicismo teorico.* Il dinontorganicismo teorico che interessa l'ideologia dinontorganica non è quello sociologico, ma

352

quello metafisico. Il «dinontorganicismo sociologico» o è già una applicazione del dinontorganicismo metafisico in sede di sociologia, o scade nel rango di semplice «organicismo», che è cosa diversa non soltanto dal dinontorganicismo metafisico, ma anche da un autentico «dinontorganicismo sociologico». Questo non può ridursi a semplice organicismo sociologico, perché impone la consistenza ontologica del Dinontorganismo alla teoria e alla pratica, compresa la stessa teoria sociologica.

Il che importa, ovviamente, una subalternazione (non diciamo una «subordinazione») della sociologia alla metafisica, e nel nostro caso specifico, alla teoria metafisica dinontorganica. In effetti, se la realtà sociologica dell'attuale mondo dinamico è un prodotto ideologico o per lo meno soggiace alle interferenze della prassi ideologica, non si vede come il suo studio sociologico non sia subalternato alla metafisica dinamica della realtà storica.

Si tratta di una necessità di fatto, ben distinta dal «dovere metodologico». La prima è una necessità brutta a cui non si sfugge.

Il secondo è un atto di volontà, che implica un discernimento. Il sociologo, come del resto qualsiasi altro uomo di scienza, sente il «dovere metodologico» come una sua imprescindibile esigenza deontologica. Ma è il «discernimento» che diventa problematico, in quanto si può optare per il puro metodo positivo, o per il metodo positivo subalternato alla metafisica. Né basta ancora, poiché la metafisica importa un giudizio di valore, che nella fattispecie viene a coincidere con una scelta ideologica.

È la ragione per cui la complicazione metodologica si riscontra puntualmente fin da quell'operazione antecedente all'azione politico-sociale, che si chiama «analisi della società». Analisi «scientifica» si vuole che sia, magari mutuandola dal marxismo «scientifico», che ad essa ha appellato fin dall'inizio, come premessa immediata dell'azione. Ma l'analisi «scientifica» della società, in tanto diventa una valida premessa dell'azione, in quanto è analisi «ideologica» di essa, pena il condannarsi a rincorrere la sua ombra. Nel caso specifico, si tratterà di analisi «ideologica» marxista, assunta acriticamente come una semplice analisi scientifica.

Ciò non significa che a livello di pura ricerca fenomenologica la sociologia non possa e non debba attenersi al puro metodo positivo. Ma altro è la ricerca sociologica a livello puramente fenomenico, altro è la ricerca sociologica a livello ontologico, esistenziale, ed operativo.

353

Torniamo così ai quattro piani dell'essere, che le scienze antropologiche regolarmente ignorano o dimenticano. Lasciamo pure alla metafisica la ricerca sociologica a livello ontologico. Ma la ricerca sociologica a livello esistenziale ed operativo non è più di competenza né della sola metafisica, né della sola sociologia positiva. Qui dovrebbe intervenire un nuovo tipo di scienza positiva, ben informata fenomenologicamente, e subalternata alla vera natura ontologico-metafisica della società, che in definitiva bisogna impegnarsi a costruire.

Senza l'introduzione di questo tipo di scienza sociologica, intermedio fra la sociologia positiva e la metafisica, la *sociologia*. questa «teologia laica» (come già fu al tempo di Comte). che oggi vorrebbe addirittura sostituirsi all'ideologia, e che d'altra parte è chiamata ad offrire alla società e alla prassi costruttiva di essa un indispensabile e insostituibile servizio, finirebbe per rimanere sterile o diventare nociva.

Questa breve. digressione sociologica ha lo scopo di accentuare ancora una volta la differenza tra «dinontorganicismo» e «organicismo», richiamandoci al preciso tema del dinontorganicismo sia teorico che ideologico. La differenza di fondo è proprio quella esistente tra la pura fenomenologia sociale e l'ontologia sociale; tra una sociologia puramente positiva, e una sociologia dinontorganica.

Proprio perché ci riferiamo al «dinontorganicismo teorico» (ossia non ancora ideologico). esso ci richiama una teoria di indole metafisica, come interpretazione ontologico-metafisica dinamica di un Dinontorganismo a valore ontologico-metafisico dinamico.

Anche se, in rapporto all'ideologia dinontorganica, il suo richiamo si riferisce in modo particolare al dinontorganicismo come teoria del Dinontorganismo storico profano, esso tuttavia deve inserirsi nel quadro completo del dinontorganicismo metafisico. Né potrà isolarsi entro se stesso, per il fatto che diviene «subalternante» rispetto ad una sociologia dinontorganica.

In ogni caso, per la facoltà precisiva del pensiero teorico, è sempre possibile parlare di un dinontorganicismo come teoria metafisica limitata al solo Dinontorganismo storico profano, e non ancora esteso alla sociologia.

3- *Dinontorganicismo ideologico*. In base alla non-identità fra teoria e ideologia, il dinontorganicismo ideologico, pel fatto stesso

354

che è chiamato «ideologico», viene da noi assunto nel senso dell'ideologia come anima della prassi, diventando quasi un sinonimo di *ideologia dinontorganica* come anima, e anche della stessa prassi ideologica dinontorganica. Nondimeno, poiché i sinonimi non hanno mai un significato del tutto identico, è da supporre che il dinontorganicismo ideologico debba dirci un qualcosa di suo, meritando una debita attenzione. I suoi richiami più caratteristici possono ridursi a tre: il richiamo dottrinale; il richiamo della chiave fondamentale; il richiamo prassiologico.

Cominciamo dal richiamo dottrinale. È ovvio che il dinontorganicismo ideologico richiama quello teorico, dottrinale. Ma lo richiama (e nella sua interezza), non come «teorico», bensì come sintesi vitale e vitalmente operante di sapere, traducesi in ideologia come fede, come anima della prassi; per di più, con una forza di concentrazione, che si polarizza nell'elemento ideologico sommamente qualificante, qual è l'Assoluto ideologico come realtà ontologico-dinamica, insieme con la sua chiave fondamentale. Né basta ancora: il richiamo dottrinale vien fatto in funzione della prassi, in modo tale da perdere il suo carattere di teoreticità, per diventare elemento costitutivo di essa, come una sua razionalità immanente, a valore ontologico-dinamico. Potremmo dire, nel senso più vitale e incisivo della parola, come suo «viatico».

In questa visione, possiamo benissimo parlare della postulazione dottrinale del dinontorganicismo ideologico senza ricadere nella teoreticità da una parte, e dall'altra senza dissolverlo nell'aura mistica dell'utopia o carismatica del profetismo.

In sede di ideologia dinontorganica, non c'è posto per il profetismo carismatico e per l'utopia, nonostante la più valida apertura futurologica, fatta di dottrina e di scienza. In questo senso avrebbe ragione Marx, se avesse infilata la strada dell'ideologia dinontorganica, anziché dell'ideologia materialistico-dialettica: si tratterebbe di una autentica ideologia dinontorganica «scientifica», senza contraddizione fra i due termini.

Ciò sia detto per non illudere sulla rilevanza dottrinale e scientifica col conseguente impegno di studio, per qualsiasi ideologia come anima della prassi, a cominciare, per parte nostra, dall'ideologia dinontorganica, la quale porta con sé la massima esigenza in merito. Dimodoché non si possono nutrire illusioni al riguardo: in fatto di dottrina e di scienza è possibile cavarsela a buon mercato se si tratta di utopie e profetismi, ma non di

355

ideologia come anima della prassi. Qui interviene la totalità del sapere, l'intera cultura. come traduzione puntualizzata nell'anima della prassi. E se tale sapere e cultura non esiste (o per la parte che non esiste) l'ideologia se lo crea.

Abbiamo condizionato, in un dato momento della nostra ricerca. la nascita dell'ideologia anche come fede ideologica, all'esistenza di una data metafisica dinamica, proprio perché l'ideologia anche come fede ideologica non è una fede prodotta da una «rivelazione» religiosa (ò antireligiosa). le quali precedono la rispettiva scienza teologica (o «ateologica»); ma è il prodotto di una metafisica, a cominciare dall'Assoluto ideologico che dell'ideologia è l'elemento decisivo.

Ora dobbiamo aggiungere che, se la metafisica presiede alla sua genesi, l'insieme del sapere, sempre tradotto in sintesi vitale e vitalmente operante come anima ideologica concretamente puntualizzata, diventa necessario e condiziona l'ideologia e la prassi ideologica, in tutto l'arco della loro concretezza esistenziale, fenomenologica, e operativa, sia in rapporto al presente che al futuro.

L'ideologia dev'essere ad un tempo «attuale» e «avveniristica», come anima della prassi costruttiva della società. Il che importa una «puntualità» realistica, ed una sua capacità futurologica, possibile soltanto nella convergenza integrata e anticipatrice di tutto il sapere.

In tale prospettiva, l'interdisciplinarietà diventa una necessità ovvia. Ma per essere effettivamente possibile e ideologicamente fattiva, esige il superamento di incongrue barriere metodologiche, l'introduzione di discipline nuove, e l'animazione del tutto da parte dell'Assoluto ideologico. Sarebbe contraddittorio mobilitare un sapere che non serve a costruire in funzione di esso. È la negazione dell'ideologia come anima della prassi costruttiva della società, precisamente in funzione del rispettivo Assoluto ideologico.

vero che per una via siffatta si prospettano dei rischi tremendi. Si potrebbe pensare che è meglio smobilitare anziché mobilitare in tal modo l'ideologia. È vero senz'altro, nel caso di ideologie «negative». Ma il fatto si è che sono già mobilitate, ed è un'illusione credere di poterle smobilitare. È inutile illudersi di poter uscire dal terribile gioco. Non resta che cercare di mobilitare l'intero ingranaggio a favore dell'ideologia «positiva», come unica uscita di sicurezza.

356

L'espressione sa di ripiego, ma si tratta in verità di ben altra cosa. L'*ideologicità* del sapere oggi, ossia la sua rifusione nell'anima della prassi e un suo rifluire da essa, è tanto più incisiva e profonda, quanto meno è avvertita e direttamente riconosciuta. Fa parte della dialettica della realtà storica dinamica la quale s'identifica con la stessa prassi ideologica. Quando si parla di scuola, di programmazione di studi e ricerche, di cultura asservita al «sistema», a parte le velleità contestatrici strumentalizzate o meno, senza darsene conto si tocca uno dei più grossi problemi ideologici, qual è quello della totalità del sapere e della cultura, che entra nel gioco di una data animazione ideologica.

Se l'animazione culturale e scientifica «dinontorganica» rimane fuori gioco, ciò significa che l'ideologia dinontorganica è ancora del tutto assente, e che i cattolici, nonostante il Vangelo e la Dottrina sociale cristiana, restano anch'essi coinvolti in un sapere ideologicamente marxista e laicista, e più o meno tributari della rispettiva animazione prassiologica. L'ondata secolarizzante e filo-laicista-marxista che attraversa oggi la Chiesa può esserne una riprova. Il mascheramento pseudoteologico e pseudomistico non ne è un vaccino immunizzante, ma è dar via libera all'infezione.

4- *La chiave ideologica dinontorganica.* Dopo il richiamo dottrinale da parte del dinontorganicismo ideologico, viene il richiamo alla chiave fondamentale dell'ideologia dinontorganica cristiana. Già sappiamo che cos'è la «chiave fondamentale» di una ideologia. È la codificazione del suo Assoluto ideologico, che viene riassunto ed espresso dottrinalmente (non però in funzione dottrinale, bensì in funzione ideologica) in una *formula-chiave*, la quale concentra e mobilita una data fede ideologica come anima della prassi, rendendola universalmente e capillarmente presente e operante.

L'importanza pratica della chiave ideologica si commisura stranamente alla sua ignorazione, o più esattamente al suo tacere, tanto può diventare un fatto dottrinalmente e psicologicamente scontato, sì da tradursi in una «seconda natura» e funzionare come il più potente dei «persuasori occulti». Dopo un secolo e più di marxismo e laicismo militanti, il mondo (non escluso il «mondo cattolico») si riscopre laicista e marxista, in virtù di Assoluti materialistici e naturalistici che sono la negazione dell'Assoluto cristiano e come Assoluto religioso e come Assoluto ideologico.

A differenza tuttavia degli Assoluti ideologici anticristiani,

357

l'Assoluto ideologico cristiano non solo non pretende di sostituire l'Assoluto religioso, ma se ne distingue nettamente, ponendosi decisamente e in modo esclusivo sul terreno laico profano, tanto da risultare in concreto il solo Assoluto ideologico effettivamente «autonomo e laico».

Marxismo e laicismo infatti finiscono per rivelarsi come un clericalismo e un confessionarismo alla rovescia, precisamente come clericalismo e confessionarismo dell'antireligione. Sul piano ideologico essenziale, che è precisamente il piano dell'Assoluto,

Assoluto semplicemente antireligioso e Assoluto antireligioso «ideologico» si identificano inesorabilmente nel materialismo ateo e nell'ateismo materialista.

Non importa che sul piano esistenziale, fenomenico ed operativo, torni la distinzione fra l'ideologia e la religione (o l'antireligione), attraverso una coesistenza fra le due. attraverso una fenomenologia religiosa tollerata, e senza l'instaurarsi di un'azione persecutoria vera e propria nel senso empirico e violento della parola. Ciò che importa è l'incompatibilità radicale a livello essenziale fra ideologia antireligiosa e religione, la quale instaura una dialettica ateo-materialista che porta all'estinzione della religione per morte naturale, o per mezzo della più subdola delle persecuzioni.

L'Assoluto ideologico cristiano quindi, per la ragione che non assorbe né sostituisce l'Assoluto religioso, si limita ad essere se stesso, pienamente cosciente di tale limitazione, del primato della religione, e dell'evangelico «Date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio». Tenendo presente tuttavia, che nell'attuale epoca storica «ideologica» succeduta all'epoca storica «sacrale», il precetto evangelico in questione esige innanzitutto un'osservanza «ideologica», che è la più radicale ed esigente di tutte.

C'è però al riguardo una sconcertante differenza, ed è questa: le ideologie ateo-materialiste si risolvono in una sua radicale *inosservanza*. non certo rimediata o rimediabile da compromessi storici od esistenziali. Mentre l'ideologia dinontorganica cristiana può e deve esserne la osservanza più radicale ed impegnativa. Non è questo un vanto per i cattolici, ma un monito e un richiamo al dovere: quello di aggiornarsi ideologicamente, poiché il suddetto precetto evangelico oggi si osserva, positivamente o negativamente, passando attraverso le ideologie. La mobilitazione dell'Assoluto ideologico, pertanto, assume la

358

massima rilevanza, sia dal punto di vista religioso, che dal punto di vista profano, che ne è più direttamente interessato. E poiché la sua prima mobilitazione vien data dalla chiave ideologica fondamentale, di qui l'importanza di questa per l'ideologia, come dogma fondamentale dell'ideologia stessa.

5- *Dogmatismo ideologico*. Parlare di «dogmi», a proposito di ideologia e a cominciare dalla sua chiave fondamentale, è semplicemente tornare a chiamare le cose col loro nome. Non è soltanto la fede religiosa che impone dei dogmi. È anche la «fede ideologica». E il modo d'imporli, oggi che l'inquisizione e la scomunica son diventate ricordi del passato, non è detto che sia meno tenero da parte delle ideologie ateo-materialiste, siano esse, sul terreno della vita politica, a regime totalitario o democratico. I mezzi di pressione, di ricatto, di manipolazione delle coscienze, vanno ben oltre la pura violenza fisica.

In ogni caso, il dogmatismo ideologico, anche se smentito a parole e mimetizzato culturalmente, non è meno rigido o meno esteso di quello religioso. Chi volesse sbizzarrirsi a redigerne il «sillabo» (con inclusi i «dogmi» del divorzio, dell'aborto,

dello spregiudicato controllo delle nascite, della libertà pornografica, fatti passare come «diritti civili»), con poca o nessuna sorpresa si troverebbe fra le mani un documento, che fa impallidire il famoso *Sillabo di Pio IX*.

Ci si potrebbe domandare tuttavia, se ciò non si verifichi anche da parte dell'ideologia dinontorganica cristiana. Teniamo presente che il «dogmatismo ideologico» in tanto diventa aberrante come contenuto e come metodo, in quanto si confonde con un dogmatismo religioso (o antireligioso). Il «dogma» infatti è una tipica categoria «religiosa». L'unica via quindi per poter superare il «dogmatismo ideologico», è poter disporre di un *Assoluto ideologico* che sia effettivamente *separabile* dall'Assoluto religioso, o antireligioso.

La separabilità è un fatto automatico da parte dell'ideologia dinontorganica cristiana, per la ragione che, nell'attuale epoca storica dinamica, che segna il radicale superamento dell'epoca statica sacrale, la religione cristiana continua ad esistere per conto suo, e l'ideologia cristiana dinontorganica pure, precisamente come ideologia «autonoma e laica» rispetto alla religione e all'Assoluto religioso. Di più: risolvendosi il suo Assoluto ideologico nel

359

Dinontorganismo storico profano. questo, nella sua laicità ed autonomia, ribadisce lo sganciamento totale dell'ideologia cristiana da ogni possibile «dogmatismo ideologico» a valore «religioso» (o antireligioso).

Per le ideologie ateo-materialiste la situazione è sostanzialmente diversa. Per la loro impostazione «monistica», non esiste la distinzione (e tanto meno la separazione) tra antireligione e ideologia ateo-materialista. Per *l'immanentismo* conseguente al suddetto *monismo*, non esiste un Assoluto ideologico ateo-materialista *primario* «antireligioso», combinato con un Assoluto ideologico ateo-materialista *derivato* «non-antireligioso», per la ragione che una realtà ideologica *derivato* «non-antireligiosa» come contropartita di una realtà ideologica *primaria* «antireligiosa» non è nemmeno ipotizzabile. L'ipotesi postulerebbe un dualismo e addirittura una «diarchia» (come direbbe Sturzo) fra antireligione e ideologia antireligiosa, analogamente a quanto avviene fra religione cristiana e ideologia dinontorganica cristiana.

La conclusione inevitabile è che il dogmatismo ideologico marxista e laicista, a livello essenziale, porta con sé la virulenza del dogmatismo religioso (nel caso specifico, antireligioso), indipendentemente dagli adattamenti esistenziali e dai compromessi tattici, sempre possibili. .

È ovvio che il dogmatismo ideologico non si esaurisce nella materia tradizionalmente religiosa, ma si estende all'intera realtà ideologica profana, rendendo l'ideologia fertile in «miti ideologici», quanto lo furono le vecchie religioni e culture pagane in rapporto ai miti religiosi.

6- *Dinontorganicismo storico mondano*. L'ideologia cristiana si centra nel Dinontorganismo storico profano come suo Assoluto ideologico derivato. È questo che impegna direttamente l'ideologia cristiana, non solo in campo politico-sociale, ma anche sul terreno ideologico propriamente detto, lasciando l'Assoluto ideologico primario, che è Cristo-forma preso in se stesso, nel dominio della religione e alle speculazioni della metafisica. Cristo, come forma ideologica ontologico-dinamica del Dinontorganismo storico profano si traduce *in funzione ideologica autonoma* e laica, la quale fa un tutt'uno col Dinontorganismo storico profano, conferendogli il suo valore di Assoluto. La parte dell'uomo come cellula-persona di esso, è quella *di portatore di detta forma o funzione*,

360

analogamente alla parte di chi si fa portatore dell'Assoluto ideologico ateo-materialista.

Prescindiamo dall'approfondimento della rispettiva questione che è di ordine teologico-metafisico. E torniamo al Dinontorganismo storico profano come Assoluto ideologico cristiano derivato, tenendo conto della sua piena autonomia e laicità rispetto all'Assoluto religioso cristiano e alla religione cristiana.

È precisamente il Dinontorganismo storico profano come Assoluto ideologico cristiano che deve tradursi in *chiave fondamentale* dell'ideologia cristiana, espressa attraverso una giusta formula-chiave. In sintonia col Dinontorganismo suddetto, questa non può essere che la formula del «dinontorganicismo storico mondano».

Richiamiamoci alle precisazioni indispensabili, anche se in parte già note. Innanzitutto non si tratta di uno *slogan*, né di una formula dottrinale metafisica. Il «dinontorganicismo storico mondano» non fa parte degli *slogan* che «democratizzano» le ideologie. A livello di Assoluto, nessuna ideologia è «democratizzabile». Siamo nell'ambito di realtà «teologiche» o «ateologiche» astruse, che non di rado si sente anche il bisogno di celare. All'infuori di dottrinari impenitenti, nessuno proclamerà ai quattro venti un Assoluto ideologico ateo-materialista, non foss'altro per la ragione che può essere politicamente controproducente.

Non è difficile capire che questo non è il caso del Dinontorganismo storico profano come Assoluto ideologico cristiano derivato. È già al di fuori della questione religiosa: per esso, e conseguentemente per il «dinontorganicismo storico mondano», l'aggettivo «cristiano» è pleonastico. Se viene usato, il suo senso non è più religioso confessionale, ma semplicemente ideologico. Richiama ai cattolici il dovere della *scelta ideologica* che risulta realisticamente e oggettivamente valida. Si tratta di un dovere che prima di esser «morale», e tanto meno «religioso», è un dovere di lealtà verso la natura vera delle cose: in questo caso, la natura dinontorganica della realtà politica, che impegna l'intera prassi politico-sociale. Non è violare un dovere religioso o morale il voler costruire la società contro la sua autentica natura attraverso una prassi che in definitiva la demolisce anziché costruirla: ma è violare il buon

senso, le esigenze della sana ragione, e una responsabilità fondamentale.

L'immediata aderenza del Dinontorganismo storico profano all'impegno politico-sociale, sia pure a livello ideologico (che non è

361

il livello della politica legata al «modello» storico-contingente di società), illumina maggiormente l'indole della rispettiva scelta ideologica. Questa non si riferisce ad una remota premessa dottrinale, di carattere «teologico» e più spesso «ateologico» che di per sé avrebbe ben poco da fare con la politica, qual è il caso dell'Assoluto ideologico ateo-materialista e dello stesso Vangelo. Ma è una scelta che investe direttamente la realtà politico-sociale diventata dinamica e la relativa prassi, nel modo più concreto e più intimo, perché si tratta della loro stessa essenza dinontorganica.

Se così è, oltre a non essere uno *slogan*, il «dinontorganicismo storico mondano» non è neppure una formula metafisica. È una formula ideologica, che segna la prima mobilitazione dell'Assoluto ideologico cristiano derivato, come chiave fondamentale della rispettiva prassi. Non importa che questa chiave fondamentale e la formula-chiave che l'esprime, venga suggerita da una metafisica. Dobbiamo ripeterlo: l'Assoluto ideologico primario, e a maggior ragione quello secondario, non può venir suggerito da una rivelazione religiosa o da un profeta, ma viene rivelato da una metafisica.

Tenendo conto di questa «rivelazione», il «dinontorganicismo storico mondano» va inteso per quel che è effettivamente: come chiave fondamentale, e formula-chiave, dell'ideologia dinontorganica cristiana, e non già come una ricorrente e involutiva evasione metafisica. Il «dinontorganicismo metafisico» è pura teoria limitata a se stessa. Il «dinontorganicismo ideologico» qualifica una ideologia come anima della prassi diventando anima della prassi esso stesso. Come anima della prassi esso evade dai ristretti confini metafisici, per invadere i confini omnicomprensivi della prassi ideologica, che così diventa prassi ideologica dinontorganica.

7- *II richiamo alla prassi.* Il dinontorganicismo ideologico, oltre al richiamo dottrinale e della formula-chiave dell'ideologia cristiana, richiama anche la prassi: Deve infatti animare la prassi come «vita-azione del Dinontorganismo storico profano che per mezzo di essa si autocostruisce attivisticamente nello spazio e nel tempo». La anima effettivamente, nella misura che la prassi, omnicomprensiva dell'agire umano profano, si traduce in prassi dinontorganica.

È la situazione della realtà storica diventata dinamica e della stessa prassi, che ne esprime la faccia attivistica. Nonostante gli

362

enormi condizionamenti insiti nella loro concretezza, la realtà storica dinamica e la prassi non soggiacciono a nessun determinismo storico, all'infuori dell'incoercibile dinamismo ideologico che è ad esse connaturale. La loro mobilitazione ideologica dipende unicamente dall'azione mobilitatrice dell'uomo. Lo stesso Marx

, che pure credeva al determinismo storico in direzione comunista, di non altro si è preoccupato se non di mobilitare la prassi in tal senso, non già per mezzo dell'utopia, ma per mezzo di un «socialismo scientifico» che si è decantato nella più energica ideologia come anima della prassi.

In definitiva, nulla è più libero dell'animazione ideologica della prassi e della correlativa costruzione della società, anche se è altrettanto vero che nulla è meno coercibile e controllabile della prassi ideologica mobilitata. Il puro correttivo etico rimane illusorio. Lo stesso disciplinamento giuridico può venirne inquinato e distorto. Il retto sentire e l'agire virtuoso di persone singole, anche se sono legione, non invertono il corso ideologico della storia, se non si traducono essi stessi in mobilitazione ideologica.

Si ripropone così il problema della «scelta ideologica»: vera «opzione fondamentale» di tipo collettivo, a valore ontologico-dinamico come eventuale nuova animazione della prassi, in alternativa alle animazioni vigenti.

Non è tuttavia il problema della mobilitazione ideologica dinontorganica che qui ci interessa. Vogliamo solo darci conto del ruolo mobilitante dell'ideologia, colta nella sua *chiave fondamentale*.

Per prima cosa, il *dinontorganicismo storico mondano*, in virtù dei suoi stessi termini, ci colloca sul terreno concretissimo del Dinontorganismo storico profano come Assoluto ideologico cristiano derivato. Con la qualifica di «mondano» inoltre, che assume un significato squisitamente discriminante, esso ribadisce l'autonomia laica dell'impegno ideologico distinguendolo nettamente dall'impegno religioso. Impegno ideologico cristiano non significa impegno religioso nel mondo profano, né tanto meno impegno mondano in campo religioso, ma significa impegno laico e mondano in campo profano.

Il suo carattere «cristiano» consiste nell'essere impegno ideologico «dinontorganico», il quale armonizza coi valori religiosi e attinge da essi la sua determinazione ontologica e la sua forza operativa. Si deve tener presente che è il rispettivo Assoluto

363

ideologico a determinare la natura dell'impegno ideologico e a garantirne la forza, trasferendo il proprio valore «teologico» o «ateologico» dentro di esso. Senza la spinta dell'Assoluto ideologico non esiste slancio costruttivo della società; esiste solo conservazione più o meno autoritaria, o la dialettica del litigio politico più o meno democratico.

Il *dinontorganicismo storico mondano*, come formula-chiave dell'ideologia cristiana dinontorganica ha appunto la funzione di

richiamare costantemente l'impegno ideologico cristiano (e con questo, l'impegno politico-sociale) al suo Assoluto ideologico, in qualsiasi settore e in qualsiasi momento della dialettica operativa. *Pensare e agire dinontorganicamente*. in funzione cioè dell'Assoluto ideologico dinontorganico cristiano, diventa l'imperativo categorico del cristiano non solo in campo profano, ma, negativamente, anche in campo religioso, nel senso di «dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio», a cominciare dall'azione religiosa e pastorale, le cui preoccupazioni politico-sociali vanno decisamente demandate all'ideologia cristiana dinontorganica e ai cristiani organizzati e operanti come cittadini, e non come «popolo di Dio». L'ideologia cristiana dinontorganica rende effettivamente possibile questa chiarificazione e distinzione, richiamata ed imposta dalla sua chiave fondamentale.

L'ideologia cristiana dinontorganica tuttavia non interessa solo i cristiani. Essi ne sono i primi responsabili, ma ne è interessato ogni uomo di buona volontà al di fuori di qualsiasi integrismo o di posizioni ideologiche unilaterali e dialettiche. Il Dinontorganismo storico profano come Assoluto dell'ideologia cristiana scavalca ad un tempo l'integralismo religioso e laico o laicista, ponendo di fronte alla realtà dinontorganica laica dell'attuale società e realtà storica, la quale va imponendosi agli occhi di tutti malgrado le sue contraddizioni e forse proprio per esse. O si dà una consistenza ontologica all'attuale società e realtà storica diventata «organico-dinamica», o non resta che subire il dramma delle sue contraddizioni che diventano sempre meno superabili.

Il Dinontorganismo

storico profano non fa che conferirvi la suddetta consistenza ontologica e renderla operante ed impegnativa come Assoluto ideologico. *E il dinontorganicismo storico mondano* non fa che richiamarla ed imporla capillarmente all'intera prassi, garantendola come prassi dinontorganica, costruttiva di una società e di una realtà storica dinontorganiche.

364

8- *Dialettica dinontorganica*. Se l'attuale società e realtà storica nonché la prassi sono dinontorganiche, esse devono obbedire ad una loro logica oggettiva interna dinontorganica. È la dialettica «dinontorganica»; «dialettica» come logica dinamica oggettiva interna a dette realtà; «dinontorganica» perché tale è la loro natura. Non dunque un qualcosa imposto dall'esterno, e meno ancora di cerebrale.

La dialettica dinontorganica non è più una logica prodotta dal pensiero, ma è la logica dinamica intrinseca al Dinontorganismo, che si impone interiormente all'intera realtà storica e all'intera prassi. Il pensiero deve afferrarla e l'azione deve conformarsi momento per momento. In altre parole, la dialettica dinontorganica è lo stesso Assoluto ideologico dinontorganico che diventa operante non già come premessa di un sillogismo applicativo, ma come anima ideologica che illumina puntualmente la dinamica della realtà storica e della società e ne mobilita e governa la prassi costruttiva.

Poiché neppure la dialettica dinontorganica (e tanto meno essa) è un fatto automatico, essa implica la scelta e l'impegno ideologico correlativo. Deve tradursi in «dinontorganicismo ideologico», che così assume anche il significato e il valore di dialettica dinontorganica, accettata e perseguita con assoluta coerenza, pur combinata con un'estrema duttilità pratica.

La dialettica dinontorganica è dominata dalla sintesi e concretezza che emana dalla stessa natura del Dinontorganismo, come organismo dinamico universale sintetico e concreto a valore ontologico. Ci rende pertanto corresponsabili dell'intero universo umano, il cui destino dipende dal suo tutto e da ogni sua parte, per cui la dialettica dinontorganica ha valore universale e particolare ad un tempo, a partire dal tutto fino alle estreme articolazioni settoriali e capillari, e viceversa. Autentica cibernetica dello spirito, che non esclude la cibernetica della materia ma le conferisce una dimensione spirituale ed umana, di cui essa, insieme alla tecnologia, rimarrebbe priva.

L'aver ignorato o respinto la dialettica dinontorganica, a cagione di scelte ideologiche ad essa contrarie o di palliativi etico-personalistici astrattamente ineccepibili ma concretamente inefficaci, ha fatto sì che prevalesse la dialettica della lotta, a cominciare dal primo organismo dinamico umano comparso nella storia. A cominciare cioè dall'azienda industriale. Lotta di classe.

365

lotta per il profitto ; lotta per il potere ; lotte « corporative » ; lotte politiche; lotte militari...

Non siamo degli utopisti. Gli egoismi a qualsiasi livello, la sete di dominio, le tensioni, i conflitti di interesse, le resistenze più impensate, le reali difficoltà che a volte appaiono oggettivamente insuperabili, ci saranno sempre. Ma è il modo di affrontare quest'insieme di anomalie che va posto in questione. Affrontarle attraverso ideologie la cui dialettica è quella della guerra (qualunque forma assuma;, anziché quella della pace, è un segno di pazzia collettiva e una corsa comune al suicidio. La situazione raggiunge il vertice del paradosso nella martellante propaganda di pace da parte di ideologie la cui quintessenza è la dialettica della lotta. Martellamento che diventa esso stesso un'arma della lotta ideologica.

Poco serve appellarsi al Vangelo e al rispetto dei diritti dell'uomo. Il problema di fondo rimane ideologico. Tutto oggi viene condizionato dall'ideologia come anima della prassi, e finisce per obbedire alla sua dialettica. Dialettica ideologica di guerra, nel significato più esteso del termine; o dialettica ideologica di pace. Ora, se vogliamo essere sinceri e non vogliamo né illudere né essere illusi, dobbiamo ammettere che non c'è dialettica ideologica di pace all'infuori di quella dinontorganica, pur ammettendo la buona volontà da parte di tutti.

La dialettica dinontorganica avrà bisogno anch'essa dei suoi strumenti tecnici, che le aprano la strada e l'appoggino nel suo compito non facile. Ma essi esulano dalla nostra ricerca, come del resto ne rimangono fuori tanti problemi che interessano l'ideologia ma che sono di indole particolare o applicativa. Ci

limitiamo pertanto ad aggiungere pochi accenni ad alcuni problemi, che possono caratterizzare ulteriormente l'ideologia dinontorganica cristiana in se stessa.

9- *II dinontorganicismo e le classi.* Una domanda quasi inevitabile è quella del rapporto dell'ideologia cristiana con le classi. La risposta non può esser data che in funzione della sua chiave fondamentale, ossia del dinontorganicismo. Nessuna difficoltà a riconoscere l'esistenza di classi, qualunque sia il pronunciamento degli attuali studi sociologici al riguardo, magari assunti polemicamente per asserire la scomparsa delle classi nel mondo capitalista, allo scopo di contestare il fondamento classista di

366

certe ideologie; magari asserendo contemporaneamente la loro rinascita nel mondo marxista.

Le classi fanno parte del processo fisiologico della vita sociale. Esso, senza dubbio, può diventare patologico. La patologia della classe può infilare una triplice direzione: quella dello staticismo; del classismo ideologico-politico; e del corporativismo politico-economico.

Storicamente, le classi furono «statiche» nell'epoca storica statica preindustriale: quasi caste chiuse, immobili e immutabili. Sono diventate «dinamiche» nell'epoca storica «dinamica» iniziata con la rivoluzione industriale. Il comprimerle, imponendo loro con ogni mezzo una staticità di altri tempi, ha dato luogo al fatto patologico antistorico dello «staticismo», che ha favorito la lotta di classe. Con o senza lotta di classe, le classi dell'epoca storica dinamica non sono tuttavia coercibili; mutano, si trasformano, si scambiano, subiscono una vicendevole osmosi, fino a cancellare i loro tradizionali contorni e a dar l'impressione sociologica che scompaiano.

Non scompaiono però, anche se ufficialmente abolite; in concreto rimangono, o rinascono, qualunque ne sia la palingenesi. Ipotizzare una società senza classi è fantasia utopistica. Sarebbe condannarla all'uniformità e alla paralisi, in piena contraddizione con la natura dinontorganica della società stessa, che non può fare a meno di classi. Il problema è come intenderle e soprattutto come trattarle. Torna la prospettiva ideologica. Altro è la classe e il trattamento della classe in una prospettiva dinontorganica, e altro in una prospettiva marxista o liberale.

Il classismo è il fatto patologico di carattere più direttamente ideologico-politico. La classe viene intesa in senso ideologico, e si traduce in un Assoluto derivato, ideologico-politico. Il caso più tipico è quello del marxismo, imperniato sulla «classe proletaria». Ma forse non è meno classista il capitalismo, imperniato sulla classe capitalista.

Non bisogna tuttavia lasciarsi abbagliare da un classismo di ordine puramente fenomenico. La patologia «classista» della classe, dal piano fenomenico sale ai vertici del dogmatismo ideologico, nutrendosi dell'intera realtà storica, attraverso la sua dicotomia in realtà oppressiva ed oppressa; sfruttatrice e sfruttata; egemonica ed emarginata. Gli uomini singoli o interi

popoli. <a seconda del loro collocamento politico-sociale o anche semplicemente sociologico, o di una loro scelta ideologica, vengono catalogati e strumentalizzati per l'una o l'altra parte.

367

È il senso trascendente di classe, tipicamente «ideologico»□, assai diverso da quello sociologico. Esso riduce ideologicamente le classi alle uniche due degli sfruttatori e degli sfruttati; degli oppressori e degli oppressi; dei detentori del potere e degli emarginati. L'ideologia mimetizza la patologia, rendendo il classismo bene accetto anche ai cattolici, che fino a ieri si professavano «interclassisti». e oggi rischiano di diventare classisti ad oltranza.

Il terzo fenomeno patologico che oggi inquina la classe è lo <«spirito corporativo», come chiuso interesse di classe. È una conseguenza inevitabile del classismo, come lo staticismo ne fu una premessa. Classe; interessi di classe; lotta di classe; «corporativismo». È una catena che diventa sistema. E se lo diventa per una classe, non si vede perché non debba diventarlo per tutte.

L'ideologia dinontorganica cristiana si trova di fronte a questa panoramica, e deve naturalmente pronunciarsi. Il suo pronunciamento viene indettato in modo inequivoco dalla sua dialettica dinontorganica. Le classi fanno parte della società. Non la precedono, ma la seguono. Sono dunque le classi che debbono sottostare alla dialettica della società, e non viceversa. Debbono quindi sottostare, per l'ideologia dinontorganica cristiana, alla dialettica dinontorganica. Questa è la negazione del classismo, dello staticismo, e dell'egemonismo di classe, appunto perché è *dinontorganica*. Pone cioè il Dinontorganismo al di sopra di tutte le classi, mobilitandone in una costruzione unica, a beneficio di tutti. Nella misura che questa è effettivamente costruzione dinontorganica, essa scavalca i privilegi, rivendica una realistica ed effettiva giustizia sociale, ridistribuisce il potere come servizio, dà un contenuto alla partecipazione, s'inserisce ad ogni livello in quel realismo dinontorganico, a partire dall'azienda per arrivare alla costruzione mondiale, che oggi è diventato la *conditio sine' qua non* per la sopravvivenza delle nazioni e dell'umanità intera; pone inoltre l'effettiva possibilità di una programmazione «concertata».

Terminiamo queste riflessioni con una conclusione quasi banale, ma politicamente qualificante. Proprio per il suo dinontorganicismo, l'ideologia dinontorganica cristiana non può essere né classista né interclassista. È superclassista, perché è dinontorganica.

10 - *Dinontorganicismo e bene comune* . Mentre la classe, tramite il classismo, è stata assunta ad Assoluto ideologico, il *bene*

368

comune è rimasto una categoria etico-sociale, che nessuno ha pensato a tradurre in Assoluto ideologico. E non lo pensa neppure il dinontorganicismo, benché sul piano etico-sociale se ne proponga la realizzazione e ne sia la maggiore se non l'unica garanzia. Il bene comune è per definizione il bene di tutti, il quale in certe evenienze, può imporsi come una legge di sopravvivenza: *salus reipublicae suprema lex esto*. In un senso diverso dall'antico il principio rimane, e, prescindendo dalla guerra guerreggiata grazie a Dio inattuale e da condannarsi a priori. esso può applicarsi precisamente al bene comune con una suprema esigenza di giustizia sociale e una più marcata socialità. In ogni caso, il bene comune in senso etico non si spoglia di una certa indeterminatezza e problematicità, che attraverso l'opinabilità dottrinale e il gioco della casistica non lo spoglia della sua genericità ed astrattismo né lo sottrae del tutto al gioco degli egoismi. Basta pensare ad una sua accezione settoriale o corporativa; ad una sua visione particolaristica o universalisticamente astratta.

La ragione si è che il bene comune è e rimane una categoria etica, per di più di derivazione statica, senza il supporto di una realtà ontologica immediata con cui identificarsi. Staticamente e personalisticamente, il bene comune dovrebbe in sostanza cominciare da se stesso, imponendosi alla società come tale, anziché disporre di una società che lo costruisca in virtù di se stessa. Non , stupisce quindi, se da una parte il bene comune viene travolto dalle passioni politiche e dagli egoismi, e dall'altra viene minato da ideologie come anima della prassi, che lavorano contro di esso, malgrado apparenze diverse. In un mondo dinamico, dominato dalla prassi ideologica, nessun ideale etico può sopravvivere e tanto meno tradursi in realtà concreta, se non assume esso stesso una consistenza ontologico-dinamica suffragata dall'ideologia e perseguita dalla prassi ideologica.

Ne consegue che anche il bene comune va giudicato in funzione ideologica. E, viceversa, le ideologie andranno esse stesse giudicate in funzione del bene comune. Il bene comune come bene di tutti a qualsiasi livello, da quello familiare a quello universale, deve garantirsi almeno come effettivamente possibile, in modo stabile. concretamente adeguato. nella sua necessaria consistenza ontologica.

La stabilità del bene comune (che non è «staticità») ci dice che non può essere un episodio transeunte ma dev'essere un fatto

369

permanente. Il suo concreto adeguamento porta con sé la necessità di una duplice adeguatezza: alla persona umana nella sua condizione concreta, e al momento storico che si sta vivendo, per cui lo stesso bene comune diventa una realtà dinamica da costruirsi continuamente. La sua garanzia ontologica finalmente ci dice che il bene comune va realisticamente perseguito non a partire dalla sua esigenza etica, ma dal suo essere originario, che è lo stesso essere ontologico-dinamico della società.

Ens et bonum convertuntur, dicevano i vecchi Scolastici; ossia, l'essere e il bene si reciprocano. Ma il primato fra i due spetta all'essere, come indispensabile premessa ontologica del bene stesso. Se dunque si vuole il bene comune, non ci si può fermare a martellarne l'esigenza etica, ma bisogna costruire l'essere che lo fonda, ossia quel tipo di società che ontologicamente s'identifica col bene comune. Questo infatti, o è il correlativo etico della realtà ontologica della società, o la realtà ontologica della società che non vi corrisponde, lo rende impossibile. Le pure rivendicazioni diventano palliativi non sempre suffragati dalla consistenza economico-produttiva, se pur non s'avviano sulla linea del privilegio e degli interessi corporativi. Il peggio sarebbe il loro sbocco in un fallimento economico o in una rivoluzione.

Il bene comune pertanto richiama l'essere della società come suo indispensabile fondamento. Ma oggi l'essere della società non è più quello dell'istituzione etico-giuridica, come nell'epoca storica statica. È quello di una realtà a valore ontologico-dinamico, che precede logicamente l'istituzione e la domina. Se ancora avviene il contrario, se cioè ad esempio l'apparato burocratico blocca la realtà ontologico-dinamica della società, segno è che il passaggio dallo statico al dinamico, almeno sotto tale profilo, non è ancora avvenuto. È un passaggio che non esclude l'istituzione, anzi la postula e la corrobora; ma non come una sovrastruttura paralizzante, bensì come un organo vitale di un organismo vivo, in funzione vitalizzante e di servizio.

Ma quale società?... Poiché la domanda assume un significato squisitamente ideologico, la risposta non può essere che ideologica. La società che costruendo ontologicamente se stessa costruisce ad un tempo il bene comune, è la società che corrisponde alla verità della sua natura profonda. Come c'induce a credere una metafisica della realtà storica realisticamente e oggettivamente valida, è la *società dinontorganica*, che diventa pertanto la società del bene

370

comune. Bene comune da costruirsi insieme con la società stessa, per mezzo di quella prassi ideologica che l'ideologia dinontorganica anima e sostiene, e che il dinontorganicismo è chiamato a guidare e potenziare di continuo, con responsabilità e chiarezza.

11 - *Dinontorganicismo e democrazia*. Anche la democrazia sarà ciò che la farà essere l'ideologia, o più esattamente l'Assoluto ideologico. La democrazia infatti è anch'essa un valore valorizzato, in funzione del Valore valorizzante. Anche se oggi tende ad assolutizzarsi in una specie di mito, non è essa l'Assoluto, ma l'Assoluto rimane quello ideologico, che l'interpreta e la attua. La democrazia è e rimane una semplice categoria etico-politica, che la moderna civiltà ha eretto a valore permanente, ma il Valore trascendente, che la investe e la plasma, rimane l'Assoluto ideologico.

È anche per questo che la democrazia è sempre «aggettivata», pur restando talora l'aggettivazione sottintesa. Ci sono le aggettivazioni di partito (Democrazia cristiana; partiti democratici laici). Ma quella che conta veramente è l'aggettivazione

ideologica. Ne segue che la Democrazia cristiana come partito, se vuole essere ideologicamente «cristiana», dovrebbe essere «dinontorganica», come i partiti democratici laici sono ideologicamente «laicisti», e i partiti socialisti di ispirazione marxista sono ideologicamente « marxisti ».

Nell'ambito dell'ideologia marxista si arriva addirittura al paradosso di qualificare come «democratica» anche la dittatura. Basta pensare alle «democrazie popolari» e «progressive» che pretendono di essere l'autentica democrazia sotto le mentite spoglie di regimi totalitari, quasi a riprova della funzione «valorizzante» o «mistificante» dell'ideologia.

C'è chi vorrebbe immunizzarsi, appellando alla democrazia in se stessa, intesa come libertà al di fuori e in contrapposizione alle ideologie. Ma la libertà è una prerogativa dell'uomo troppo spirituale e troppo radicale, e dunque troppo distante dalla politica, per poter rifiutare o scavalcare la mediazione ideologica. Tant'è vero che quando la libertà diventa una categoria politica traducendosi in «democrazia», non di rado finisce per risolversi in una «liberazione dalla libertà», non solo a oriente, ma anche a occidente.

Una rivoluzione è come un dramma politico in due atti. Nel

371

primo può liberare da una dittatura o dalla «violenza del sistema»; nel secondo può «liberare dalla libertà», instaurando una dittatura di tipo diverso e forse peggiore. La democrazia come libertà tradotta illuministicamente in categoria politica e suffragata dal metodo correlativo, può risultare anch'essa una violazione di diritti o una non-liberazione dall'anarchia. Nondimeno, poiché la dittatura spegne la libertà, meglio la democrazia che la dittatura. È un «meglio» che in una società dinamica, inevitabilmente ideologizzata, potrebbe anche non avere la sua convalida storica. Non è infatti la democrazia che oggi può convalidare se stessa, e neppure l'amore della libertà: è l'ideologia. La democrazia viene convalidata nella misura che entra nella dialettica operante (e non soltanto ideale o demagogica) delle ideologie.

Ma quale ideologia?... E quale democrazia?...

Politicamente, un tempo la democrazia come «governo di popolo» si contrapponeva alla teocrazia, instaurando un potere che sorgeva dal basso, anziché scendere dall'alto. La democrazia in questo senso è scontata; non fa più problema. Anche se teologicamente rimane vero che «omnis potestas a Deo», ossia ogni potestà viene da Dio; politicamente però, «omnis potestas a populo». Ogni potere viene dal popolo. A cominciare dalla «dittatura del proletariato», che pertanto, come potere dal popolo e del popolo, sarebbe autentica democrazia. È la «logica democratica» del marxismo, più forte delle smentite tratte dall'esperienza o da considerazioni puramente astratte, perché è «logica ideologica», la quale ha dalla sua parte la logica e la forza della prassi, più determinante di qualsiasi dissenso o ragione politico-democratica, finché anche queste non vengano suffragate da una prassi ideologica altrettanto coerente ed energica.

Ora, la debolezza dell'attuale democrazia è proprio la debolezza e il vuoto ideologico. Data per scontata la sua fondamentale giustificazione che è quella di «governo di popolo», non le resta che giustificarsi storicamente come opposizione alla dittatura. Ma le dittature oggi sono di due tipi. Ci sono le dittature politiche che passano per democrazie «ideologiche», e queste restano inattaccabili dalla semplice democrazia politica. E ci sono le dittature di tipo «borghese», imperniate su una persona singola o su un ristretto gruppo oligarchico, non suffragate da una autentica ideologia come anima della prassi. Quasi sempre si risolvono in un puro fenomeno politico a sfondo partitico o nazionalistico, facile

372

bersaglio polemico da parte della democrazia, solitamente orchestrato (ironia della sorte) dalle dittatoriali democrazie popolari e progressive tramite la loro ideologia.

Con o senza la loro qualifica di «democratiche», il grosso problema della democrazia si pone sia all'interno delle dittature sia fuori di esse; e prima di essere un problema politico, è un problema ideologico. Democrazia, sì: ma quale sarà la sua qualifica ideologica? Marxista, laicista, o dinontorganica? Non è questione di parole o di puri concetti cerebrali: è questione di mobilitazione della prassi, la quale costruirà questo o quell'altro tipo di democrazia.

Quando la democrazia si pone in termini ideologici, essa non è più solo questione di *metodo democratico*, che anch'esso oggi può darsi per scontato, ma è questione di sostanza *democratica*. E non solo di sostanza democratica in senso puramente politico, come partecipazione e redistribuzione di potere; ma sostanza democratica in senso ideologico, omnicomprensivo. Democrazia fatta di diritti, ma anche di doveri; di libertà, ma anche di disciplina; di sviluppo della persona umana, ma anche e innanzitutto della società; di pluralismo, imperniato però su una convergenza unitaria; di opinabilità, ma anche di certezze; di bene per il singolo, ma inserito ed emanante dal bene comune; di criticità, ma soprattutto di costruttività, la quale ultima diventa la chiave determinante della democrazia in una società diventata *dinamica*, tale cioè da doversi reinventare ad ogni generazione e da costruirsi mediante la prassi ideologica.

È qui dove la vecchia democrazia ottocentesca incontra il suo banco di prova. Esso non pone soltanto il problema della sua sopravvivenza. Pone il problema della sua funzionalità costruttiva. Pone, forse per la prima volta nella storia, il problema democratico non più soltanto come problema politico costituzionale ed etico-personalista, ma come *il problema ideologico fondamentale* dell'attuale società dinamica da costruirsi mediante la prassi.

La democrazia deve quindi scegliere tra le ideologie. Deve poter superare le antinomie inerenti alla *democrazia sostanziale*. non più superabili con la sola democrazia formale come fu parzialmente possibile alle democrazie statiche dell'Ottocento e primo Novecento, messe in crisi ciclicamente dall'avvento della società dinamica industriale e postindustriale.

Una democrazia veramente responsabile oggi non può scegliere

373

ripiegandosi narcisisticamente su se stessa come ideale di libertà ed esercizio di essa. Deve contemporaneamente assumersi la responsabilità di costruire la società secondo la sua vera natura di realtà storica dinamica. Deve scegliere, in altre parole, quell'ideologia come anima della prassi, che garantisce ad un tempo le libertà democratiche e la costruzione organico-dinamica della società stessa, qualificandosi ideologicamente come democrazia dinontorganica.

L'ideologia dinontorganica è democratica e garanzia della libertà democratica in virtù dello stesso Dinontorganismo come suo Assoluto ideologico. Qualsiasi tipo di dittatura è la negazione più radicale dell'ideologia dinontorganica, perché si risolve nella sostituzione di un «Assoluto» politico umano, al suo Assoluto ideologico divino. Oppure rimane fuori dell'uno e dell'altro, nella misura che si tratta ancora di una dittatura statica.

Parlare quindi di «scelta democratica» da parte del *dinontorganicismo* che dell'ideologia dinontorganica è l'espressione teorico-operativa eretta a sua norma suprema, diventa pleonastico. Il dinontorganicismo è democratico in senso formale e sostanziale per la sua stessa dialettica. La sua scelta democratica è già scontata. Non è tanto il dinontorganicismo o l'ideologia dinontorganica che debbono scegliere la democrazia. È la democrazia che deve scegliere l'ideologia dinontorganica.

12 - *Dinontorganicismo e personalismo*. Anche soltanto supporre che l'ideologia dinontorganica sia antipersonalista nel senso di essere contro la persona umana, sarebbe un qualcosa di talmente assurdo, da non meritare la minima smentita. Crediamo che nessuno oggi voglia essere contro la persona umana, tanto meno il dinontorganicismo ideologico, che impegna nel modo più concreto ed energico alla sua promozione. Il problema è un altro, ed è questo: se un dato personalismo sia di fatto pro o contro la persona umana. Il caso è analogo a quello della democrazia: ci si può domandare se un dato tipo di democrazia o di pratica democratica, alla resa dei conti sia pro o contro la democrazia. Con la differenza che il problema della persona umana si pone in modo più radicale, poiché sta alla base della democrazia e della stessa vita dell'uomo.

Il personalismo è la teoria della persona umana per i giudizi di valore e per la prassi che la riguardano. La persona umana come realtà rimane identica a se stessa, mentre il personalismo cambia,

374

secondo i modi d'interessarsene e gli scopi da raggiungere. Ci può essere un personalismo puramente filosofico; o teologico-religioso; o politico-sociale. Quello che interessa direttamente le ideologie, compresa l'ideologia dinontorganica, è quest'ultimo.

Ora, la persona umana, sempre, ma particolarmente in riferimento al campo politico-sociale, può venir considerata in due modi fondamentali: come persona umana vista nella sua essenza, o vista nella sua esistenza; e cioè. come persona umana in se stessa, e come persona umana «storicizzata». È l'ambivalenza metafisica che la caratterizza, per cui la persona umana è contemporaneamente una doppia realtà: persona umana come realtà statica; e persona umana come realtà dinamica. La prima è il fondamento della seconda, ossia la persona umana in se stessa è il fondamento della persona umana storicizzata.

Senza dubbio la persona umana è anche il fondamento della società. Ma bisogna vedere in che senso e come. In senso etico, od ontologico?... Come persona umana in se stessa, o come persona umana storicizzata?...

Oggi che la società e la realtà storica sono «dinamiche», il personalismo politico-sociale deve darsi conto della complessità del problema, a cominciare dalla suddetta ambivalenza metafisica della persona umana stessa. Ciò è necessario per offrire alla società non soltanto un fondamento etico-personalistico ed ontologico-statico; ma anche e soprattutto un fondamento personalistico ontologico-dinamico. È un fondamento che è già stato da noi precisato nella persona come cellula della società, vista nella sua natura profonda di Dinontorganismo.

In questo modo il personalismo politico-sociale, proprio in quanto si preoccupa di offrire all'attuale società dinontorganica anche *un fondamento personalistico ontologico-dinamico*, richiama e postula l'ideologia dinontorganica, e viene a inserirsi nel «dinontorganicismo», dando luogo a un «personalismo dinontorganico» e a un «dinontorganicismo personalista».

È il passaggio da un personalismo politico-sociale statico di tipo etico-giuridico, ad un personalismo politico-sociale dinamico, che prima di essere etico-giuridico è ontologico-dinamico e più esattamente dinontorganico. Ed è il passaggio postulato dal passaggio correlativo dalla vecchia società statica, all'attuale società dinamica dinontorganica.

Non è difficile darsi conto della necessità del passaggio dal

375

primo al secondo personalismo. Basta aver presente la realtà dinontorganica della società, come realtà ontologico-dinamica da costruirsi mediante la prassi. Il primo «mattoncino» ontologico-dinamico per la sua costruzione è l'uomo, la persona umana come cellula dinamica del dinontorganismo societario. Solo a questa condizione, e attraverso il meccanismo della prassi ideologica, la persona umana torna ad essere la protagonista della storia. In caso contrario, e cioè al di fuori dell'ideologia dinontorganica e la relativa prassi nonché della società dinontorganica e della cellula-persona, la storia si blocca. Peggio, attraverso altre ideologie, si rivolta contro la persona umana stessa.

Né vale a rimediare la situazione il personalismo politico-sociale ispirato ad un «umanesimo integrale» o «plenario», che sul piano applicativo non trascende la dimensione etico-politica, la quale rimane impotente di fronte al meccanismo travolgente della costruzione societaria da parte della prassi ideologica. Se questa

si opera in senso negativo, non c'è dimensione etico-giuridica personalistica che possa contenerla od operare un'inversione di marcia. Che anzi, può capitare (e sta già avvenendo) che la sana dimensione etico-giuridica personalista venga travolta dalla nuova e più prepotente dimensione ontologico-dinamica, sia in campo più propriamente filosofico e teologico, sia in campo politico-sociale.

Contro la volontà dei suoi fautori (ma non contro la nuova dialettica dinamica), *l'umanesimo integrale* sta sfociando (e in parte è già sfociato) in un «cristianesimo integrale» capovolto, nel senso che la funzione spirituale e celeste del Vangelo diventa una finzione sempre più materiale e terrestre, aprendosi ad una prassi politico-sociale che tende ad avvicinarsi a quella marxista e laicista fino a identificarsi con esse.

La ragione si è che l'Assoluto cristiano religioso non si traduce in Assoluto ideologico, se non come Assoluto ideologico a valore ontologico-dinamico, e non semplicemente etico-sociale. Fuori del Dinontorganismo come Assoluto ideologico cristiano derivato, non resta che assolutizzare ontologicamente la persona umana. La persona da assoluto etico-giuridico si traduce così in Assoluto politico-sociale a valore pseudoideologico, come una semplice variante del laicismo e del marxismo, senza poterne uscire né come ideologia né come prassi.

La funzione politico-sociale della persona umana in una società dinontorganica va ben al di là della sua funzione etico-giuridica.

376

Come «cellula-persona» del Dinontorganismo storico profano deve farsi portatrice della *dinontorganicità*, che è il vertice della socialità e del solidarismo. È la dinontorganicità del Dinontorganismo come Assoluto ideologico cristiano, che attraverso la cellula-persona recupera e rilancia sul piano fattivo della prassi qualsiasi autentico valore etico-sociale a qualsiasi livello: capillare, intermedio, e universale.

Ma perché ciò avvenga, è necessario passare dal vecchio personalismo etico-sociale al personalismo dinontorganico, guidato, come teoria e come pratica, dal filo conduttore del dinontorganicismo.

13 - *Ideologia dinontorganica e ricerca*. L'ideologia come anima della prassi è di per se stessa impegnata nella ricerca dottrinale e scientifica, teorica ed operativa. Diciamo «operativa» e non «applicativa», perché le acquisizioni della ricerca ideologica non assumono il senso di un principio o di una norma astratta da applicarsi alla prassi, ma si traducono automaticamente in anima viva e vitalmente operante dentro di essa, rinsaldando l'unità e l'identità concreta fra prassi e ideologia.

È così anche per l'ideologia cristiana e in modo speciale per essa, a cagione delle sue esigenze realistiche oggettive. Ciò che stabilisce la grande differenza fra l'ideologia come anima della prassi da una parte, e l'utopia e il profetismo dall'altra. Per l'una e l'altro basta l'ispirazione carismatica, che sostituisce la ricerca; e basta la prassi senza teoria, al più alimentata da un tipo di discorso che ne mantiene l'ispirazione.

Posta la differenza, è ovvio che l'ideologia cristiana come ideologia dinontorganica debba fare i conti con la ricerca, la quale risulta una componente necessaria della prassi ideologica, in fase di continuo adeguamento. Di più: in fase di un continuo adeguamento anticipatore. L'ideologia come anima della prassi e la prassi ideologica infatti sono ordinate alla costruzione della società in senso dinamico. La costruzione riguarda il presente ma in funzione del futuro. E un futuro in senso dinamico non è mai concluso, si da postulare un adeguamento anticipatore continuo.

La ricerca suddetta ha come primo punto di riferimento la teoria che precede l'ideologia, in quanto l'ideologia come anima della prassi non può venir generata che da una ricerca di ordine metafisico.. Questa scopre ed impone l'Assoluto ideologico, e

377

chiarisce in anticipo un vasto assortimento di problemi fondamentali. Ma è necessaria anche la ricerca che accompagna e segue la prassi, non nel senso di venir dopo, ma nel senso di tenerne in mano costantemente il polso e garantirne il costante centramento costruttivo in funzione non solo del presente, ma anche e soprattutto in funzione dell'avvenire.

In questo secondo caso si tratta di un tipo di ricerca prevalentemente scientifico, mentre il primo tipo era in prevalenza metafisico. Ma i due tipi di ricerca non sono disgiungibili, se non per determinati momenti metodologici. Il filo conduttore della stessa ricerca ideologica scientifica (è a questa che ci riferiamo) rimane il rispettivo Assoluto tradotto nella sua chiave fondamentale, non come un dogma preclusivo o un principio astratto coartatore della ricerca stessa, ma, ripetiamo, come filo conduttore di essa e indispensabile criterio di valutazione per la teoria e per la prassi. Per l'ideologia cristiana, una volta che risulta effettivamente acquisito, il filo conduttore è quello del *dinontorganicismo ideologico*. In effetti, se bisogna costruire in concreto una società dinontorganica a qualsiasi livello, il filo conduttore della ricerca in merito e della prassi che ne viene guidata, non può essere che il dinontorganicismo.

Si dirà che questo meccanismo teorico-operativo risulta affetto di dogmatismo e apriorismo; in altre parole, che corre il rischio di estraniarsi dalla realtà concreta e dalle sue vere esigenze. Senza dubbio; è ciò che è avvenuto e continua ad accadere regolarmente, sia dentro che fuori delle ideologie. Se così non fosse stato e non fosse, avremmo un altro tipo di società, sempre imperfetta, ma forse non così abnorme come l'attuale. Ma come sottrarsi all'inconveniente? Oggi non c'è altra via che la buona scelta ideologica. Si scelga come anima della prassi l'ideologia realisticamente e oggettivamente valida; se ne sviluppi coerentemente la ricerca teorico-operativa; s'instauri e si mantenga un tempestivo costante adeguamento fra essa e la prassi; si agisca con chiarezza, fedeltà e coerenza, senza timore di integrismi, poiché l'ideologia cristiana dinontorganica porta con sé la dialettica della libertà, del pluralismo, della coesistenza, della tolleranza, in senso attivo e passivo, com'è nella sua natura e quale dovrebbe essere effettivamente il costume di una umanità civile. E intanto si faccia seriamente, in campo

teorico e pratico. Qualcosa cambierà. I primi a non poter smentire a priori questa possibilità e prospettiva, sono

378

i cattolici, perché sono gli unici che non hanno ancora sperimentato la loro ideologia come anima della prassi.

Per stare al tema della ricerca, sarebbe da auspicarsi che le vecchie e gloriose «Scuole sociali cristiane» da tempo scomparse, o in parte tradottesì in iniziative sociologiche, venissero rimpiazzate da «scuole ideologiche cristiane» che s'investissero della necessità di portare avanti la ricerca ideologica dinontorganica di ogni tipo e a ogni livello, a servizio della relativa prassi. Sarebbe un'ottima collaborazione, continuamente richiesta, al magistero sociale della Chiesa. E sarebbe una indispensabile risposta all'attuale richiesta politico-sociale di un mondo diventato dinamico. Da tale risposta dipende in gran parte la sua salvezza. Non è difficile a comprendersi che: o si costruisce come Dinontorganismo; o si perde nel turbine delle ideologie negative e nelle nebbie delle utopie.

Di fronte ad una esigenza così vasta e profonda di ricerca, è ovvio che la nostra non rappresenta che un contributo minimo, un semplice avvio, in troppi punti lacunoso od oscuro. Ma lo scopo era solo quello di porre un punto di partenza. L'importante è non fermarvisi. Il che non dipende tanto da noi, quanto da coloro che se ne rendono coscienti e responsabili.

379

XX

IDEOLOGIA DINONTORGANICA IN AZIONE

1- *Ideologia in azione.* L'ideologia come anima della prassi non può esser concepita che in rapporto all'azione e in sintesi con essa, pena il restare pura teoria astratta, relegabile in una biblioteca o esaurientesì in sede scientifica o accademica. L'ideologia quindi, non solo va concepita in riferimento alla realtà storica dinamica, ma come storia in azione.

La storia la postula e la rende possibile; impone l'elaborazione culturale, a servizio di essa come anima della prassi; ne incarna la linea e la dialettica operativa.

L'ideologia laicista e marxista sono nate da questo loro rapporto con la storia. Senza una postulazione storica ideologica che le rendesse possibili, non sarebbero nate. Tant'è vero che non son nate prima della rivoluzione industriale, non per un fatto storico contingente meramente casuale, ma perché allora non c'era

spazio per l'ideologia come anima della prassi costruttiva della società.

La risposta culturale-ideologica alla richiesta storica, che qualifica le singole ideologie, certo non è stata soddisfatta nel modo giusto né dal laicismo né dal marxismo. C'era tuttavia la possibilità della loro risposta abnorme, offerta dalla storia stessa, in quanto la nuova realtà storica diventata dinamica portava con sé la possibilità del *capitalismo* come sviluppo economico-industriale e della lotta di classe come nuova possibilità politico-sociale.

Che lo sbocco ideologico nei due sensi sia stato riflessamente voluto e del tutto cosciente, se ne può dubitare. Ma è indubbio che una doppia e contrastante dialettica culturale ha determinato o per lo meno reso possibile la duplice risposta ideologica alla richiesta storica, consolidando due linee operative diverse, identificantisi con la realtà storica dinamica come prassi. Ne nacque una duplice prassi, capitalista e marxista; due prassi diverse non tanto per il meccanismo economico-industriale, eguale per entrambe, quanto per il modo di trattarlo politicamente e socialmente.

381

Le due ideologie come prassi si sono consolidate in modo tale da sembrare imm modificabili, preoccupate soltanto di scavalcarsi a vicenda o per lo meno di difendersi. Posta l'assenza e peggio l'impossibilità di una terza via alternativa, l'attuale crisi storica non avrebbe possibilità di superamento. Non può giudicarsi come terza via un socialismo laburista e peggio marxista. Il primo non è che un neocapitalismo socializzato; il secondo non è che un ibrido delle due ideologie marxista e laicista, o per lo meno delle loro politiche.

È proprio qui che s'inserisce l'ideologia dinontorganica cristiana, non come una nuova teoria, ma come reale postulazione storica ideologico-operativa. La richiesta storica ideologica non va solo colta genericamente come un cieco impulso di essa, da soddisfarsi meccanicisticamente, o da eludersi (più positivamente: da disciplinarsi) con la norma etico-sociale; ma va colta nella sua specificità, in rispondenza alla natura profonda della nuova società e della nuova realtà storica. Natura profonda di esse, che viene rivelata soltanto dalla debita esplorazione metafisica.

In base al risultato di questa, e più esattamente in base alla sua interpretazione ideologica, la richiesta storico-ideologica si definisce come «dinontorganica». L'ideologia dinontorganica quindi è già presente nella dialettica della nuova realtà storica; è già «azione», a livello di postulazione storica e in virtù di tale dialettica.

Che tuttavia la dialettica operativa dinontorganica sia rimasta praticamente fuori della storia, per quanto da essa postulata, non c'è da stupirsi. È mancato il tipo di «cultura» che avrebbe potuto «liberarla», mentre è stata sovrabbondante la «cultura» che ha liberato la dialettica operativa capitalista e marxista. Anche ciò potrebbe essere un monito: accusa un certo automatismo dell'errore e del male, che sempre trovano un loro

tempestivo sbocco storico. Tale automatismo non si verifica, o si verifica sempre meno per la verità e per il bene, nella misura che il vivere umano si scosta dalla natura, e si complica come realtà storica dinamica. La loro eco, che poteva avere un tono più o meno sostenuto nella tradizione, nel costume, nell'insegnamento religioso, nella legge naturale, si affievolisce e si spegne. Solo una cultura a servizio della verità e del bene potrebbe ridarle vigore, nella misura che s'impone col suo valore dottrinale e con la severità, dovremmo dire, di una scienza esatta. Aver cercato di supplirvi con la sola Dottrina sociale cristiana, di per sé ancora al di fuori di una ideologia cristiana vera e propria, è stata cosa senz'altro necessaria, ma insufficiente. Non era la risposta

382

ad una precisa richiesta storica ideologica. E l'attuale tentativo di supplirvi col ricorso diretto alla Fede, potrebbe rivelarsi non solo insufficiente, ma negativo, nel senso che la Fede non può surrogare l'ideologia cristiana né in sede teorica né in sede operativa. Si aggiunge il rischio di cadere in quella «pseudoideologia cristiana» che, analogamente al socialismo democratico, rappresenta un ibrido laicista-marxista, con l'aggravante di essere un ibrido ideologico-religioso: anacronistica sopravvivenza sacrale, non più a favore di un qualsiasi regime o potere politico, ma delle stesse ideologie marxista e laicista.

2- *Azione politica, parapolitica, metapolitica.* Come in un prossimo passato il mondo cattolico giustamente si preoccupava del problema sociale, così oggi pare ossessionato dal problema politico e dall'azione politica. Cosa inevitabile, ma estremamente pericolosa. Inevitabile, perché nell'attuale epoca storica dinamica non è più possibile distinguere (è tanto meno separare) il problema sociale da quello politico; l'azione sociale dall'azione politica. Cosa estremamente pericolosa, perché si rischia di «politicizzare» la Chiesa e le istituzioni ecclesiali.

Di qui la necessità di saper distinguere tra azione politica, parapolitica, e metapolitica, chiamando in causa l'ideologia. Questa sta alla politica, come l'anima sta a qualsiasi azione dell'uomo. La politica è il quotidiano agire della società civile come Stato o in funzione di esso. È un'azione che importa due funzioni fondamentali: quella di governo, e quella della «costruzione», in dimensione nazionale e internazionale o mondiale.

Ci riferiamo ovviamente all'attuale società dinamica e all'attuale mondo dinamico, da costruirsi attivisticamente nello spazio e nel tempo mediante la prassi: per cui, la stessa azione di governo diventa azione «costruttiva» (o anche «distruttiva»). Ciò va ripetuto per qualsiasi azione umana, religiosa o profana, da parte di qualsiasi individuo o gruppo. Si tratterà sempre di azione «costruttiva» o «distruttiva» della società, e dunque di un «agire politico».

La politica diventa così un aspetto trascendentale del vivere ed agire umano: tutto sarà costruttivo (o distruttivo) di un dato tipo di società; tutto sarà prassi politico-sociale. E lo sarà, in virtù di qualche ideologia che la anima. A seconda delle ideologie, la «trascendentalità della politica» termina in se stessa, oppure si riassorbe nel *trascendentale dinamico della «socialità»*, che, come «trascen-

383

dentale» si colloca al di sopra della politica, negando recisamente, a qualsiasi livello, l'identità di essa con l'Assoluto ideologico.

Si tratta di questioni decisive, che tuttavia, sul piano politico concreto ed empirico, insieme alla stessa ideologia, possono anche ignorarsi o dimenticarsi. Nel nostro agire quotidiano di uomini possiamo anche dimenticarci di avere un'anima e di agire per merito di essa; tanto più possiamo dimenticarci di dover agire per la sua eterna salvezza. Così, sul piano del quotidiano agire civile e della quotidiana prassi politica, l'ideologia può restare nascosta, dimenticata, o addirittura negata.

Rispetto all'ideologia, il quotidiano agire contingente ed empirico è «corpo», e non v'è nulla di più facile della negazione dell'anima, quando si guarda al solo corpo. Ma l'anima continua ad esistere e a operare, finché almeno il corpo non è diventato un cadavere. Così è, e a maggior ragione, per l'ideologia. Rimane presente ed operante

, anche quando la si rinnega, poiché tutto sarà «costruttivo o distruttivo» della società, ossia tutto assumerà un valore politico-sociale da quell'ideologia, che, afferrata o meno, professata o rinnegata, sarà l'effettiva anima della prassi.

Proprio questa sua funzione ineliminabile e omnicomprensiva, permette di porre la fondamentale distinzione tra azione politica, parapolitica, e metapolitica. Accanto all'azione *politica* dei professionisti e dei tecnici dell'agire politico, si colloca un'azione *parapolitica*, come azione politica indiretta che tuttavia si situa già nell'ambito dell'azione politica, risultando azione politicizzata e politicizzante. È possibile finalmente quel terzo tipo di azione politica, che abbiamo chiamato e chiameremo «azione metapolitica».

L'azione *metapolitica* è un'azione politica indiretta che si colloca prima, al di fuori e al di sopra dell'azione politica e parapolitica, sì da non essere né politicizzata né politicizzante. Intesa in questo senso, l'azione metapolitica si riduce a pura *azione ideologica*, che propugna un dato «tipo» di costruzione della società e del mondo, prescindendo però dal «modello politico» e dunque dall'azione politica e parapolitica che lo riguardano. L'azione metapolitica tuttavia è per una conseguente e coerente azione politica e parapolitica. Ma non s'identifica con esse. Rimane cosa essenzialmente diversa. Tutto sta a vedere se sia anche effettivamente separabile.

3- *L'ideologia dinontorganica e la politica*. La separazione dell'azione metapolitica dall'azione politica e parapolitica, in

384

concreto interessa solo l'ideologia dinontorganica cristiana, perché solo essa la rende possibile, e solo per essa si rende necessaria. Le altre ideologie come anima della prassi, in specie l'ideologia marxista e laicista, non comportano tale separazione, né d'altra parte ne sentono il bisogno. Che anzi: per esse l'azione metapolitica forma un tutt'uno con l'azione politica e parapolitica.

La ragione di questa sostanziale differenza va ricercata e riposta nel rispettivo Assoluto ideologico. L'Assoluto ideologico «primario» ateo-materialista del marxismo e del laicismo si riduce ad una pura categoria metafisica o ad una pura fede «ateologica», senza la sua incarnazione esistenziale in una data «realtà politica». Con la sua incarnazione, la realtà politica assume il valore di Assoluto ideologico «derivato». Ma l'assume appunto come quella determinata storica e concreta «realtà politica». Per cui *la politica* diventa la suprema categoria trascendentale storica, al di sopra della religione e di qualsiasi altro valore. Non sarà più possibile distinguere tra Assoluto ideologico primario o secondario, e Assoluto politico; tra ideologia e politica; tra azione ideologica metapolitica, e azione politica o parapolitica. E tanto meno separare.

È una conseguenza immediata della concezione monistica di partenza, che esclude la religione (anche senza eliminarla automaticamente) sostituendovi la «politica ideologica». Ed è una delle tante differenze essenziali tra le ideologie «negative» e l'ideologia «positiva», ossia fra le ideologie anticristiane ateo-materialiste e l'ideologia dinontorganica cristiana. Le prime sono *sostitutive* della religione; la seconda è solo *indirettamente applicativa* di essa, attraverso la mediazione dell'Assoluto ideologico cristiano «primario», che come s'è detto è Cristo come forma ideologica ontologico-dinamica del Dinontorganismo storico profano.

È il dualismo realistico cristiano che affermando ad un tempo la duplice realtà della religione e dell'ideologia innanzitutto, nonché dell'ideologia e della politica poi, instaura la netta distinzione tra azione metapolitica e azione politica o parapolitica, permettendone all'occorrenza la separazione.

Come tutte le questioni affrontate in questo nostro saggio ideologico, anche la questione che stiamo toccando abbisognerebbe di un adeguato approfondimento di indole metafisica e teologica, che è giocoforza inviare ad altra sede. In ordine al fabbisogno ideologico, è necessario e sufficiente comprendere con esattezza la questione e la sua soluzione. L'interesse immediato dell'ideologia è operativo.

385

E un'indagine ideologica deve saper vedere o prevedere l'ideologia cristiana in azione, senza soffermarsi troppo (cosa d'altronde impossibile) sugli approfondimenti teorici.

Ora, proprio in ordine all'azione, ed in virtù del proprio Assoluto ideologico primario e secondario, l'ideologia dinontorganica cristiana si pone come a metà strada fra religione e politica, a guisa di un tratto d'unione tra le due. È ben per questo che rappresenta la nuova soluzione del rapporto Chiesa-Mondo, precisamente come sua soluzione *ideologico-dinamica*, in contrapposizione alla vecchia soluzione statico-sacrale.

Se dunque l'ideologia dinontorganica cristiana (e con essa il Dinontorganismo come Assoluto ideologico che la qualifica, nonché il dinontorganicismo che l'interpreta e guida puntualmente la prassi) si pone a metà strada fra religione e politica, ne segue che l'azione *ideologica dinontorganica* si pone anch'essa a metà strada fra le due, dando luogo all'azione *metapolitica*. Questa sarà di «mediata» ispirazione cristiana, e sarà ordinata all'azione politica e parapolitica, ma stando al di fuori e al di sopra dell'una e dell'altra.

Non si tratta di un artificioso equilibrismo opportunistico, per sfuggire ai due estremi dell'Escatologismo e dell'Incarnazionismo, il primo dei quali si chiude in un Cristianesimo puramente spirituale al di fuori del mondo e della politica, mentre il secondo professa il suo connubio con le realtà terrene, mondanizzandolo e politicizzandolo. Né si tratta di una posizione «intermedia». Si tratta invece dell'adeguamento realistico, teorico e pratico, ad una *realtà ideologica* che cessa di porsi come questione teologica, e non si pone ancora come questione politica. Si pone appunto come *questione ideologica*. Il cui approccio teorico esige senz'altro un concorso interdisciplinare, mentre il suo impegno pratico si pone innanzitutto come *azione ideologica distinta dall'azione politica e parapolitica*. Si pone, in altre parole, come *azione metapolitica*.

Da questo fatto emerge un'altra differenza fondamentale fra l'azione ideologica cristiana (come azione metapolitica), e l'azione ideologica laicista, e soprattutto marxista. La loro azione ideologica si identifica con l'azione politica (anche non ufficiale, o di base) e parapolitica. Di qui la sovrabbondanza di quest'ultima, in funzione «ideologica». Per esse si pone l'identità fra azione metapolitica ed azione politica o parapolitica; identità che le rende reciprocabili, traducendo l'azione politica di base e l'azione parapolitica in uno strumento per l'educazione ideologica delle masse.

386

Il fatto di vedere parte dei cattolici (soprattutto giovani) intrupparsi in tal tipo di azione dimostra la nostra sprovvedutezza ideologica, non rimediabile né col Vangelo né con la Dottrina sociale cristiana. È anche a loro nome che il fenomeno si verifica (per alcuni solo per tale motivazione). In effetti né il Vangelo né la Dottrina sociale cristiana «mediano» tra la religione e la politica. Dimodoché, chi spinto dall'uno o dall'altra vuole agire, in assenza dell'ideologia cristiana, e senza poter distinguere fra azione metapolitica e parapolitica o politica, si getta nella «prassi» alla portata di mano, politicizzando se stesso come «cristiano», e con se stesso la

Chiesa e le due istituzioni come «Chiesa» e istituzioni «ecclesiali».

Il marxismo e il laicismo non aspettano altro, poiché l'ignorazione, la negazione, o l'impossibilità ideologica dell'azione metapolitica, costringe nella loro direzione ad una immediata politicizzazione del popolo di Dio e della Chiesa, che così cessa di essere « integrista » e « oppio del popolo ». Ottime cose entrambe, ma proprio nel senso da loro auspicato.

4- *Ideologia in azione e due modi di vederla.* L'ideologia come anima della prassi è azione in atto, o per lo meno azione potenziale. Al momento presente, l'ideologia dinontorganica cristiana è più azione potenziale che in atto. In qualsiasi caso, un'ideologia, e quella dinontorganica in particolare, può esser vista in profondità o in superficie. Son due modi diversi di vederla, che debbono integrarsi a vicenda.

Una visione in profondità coglie il tessuto nascosto dell'ideologia e della prassi. Una visione superficiale a se stante non coglie affatto né l'ideologia come anima della prassi, né la prassi animata dall'ideologia. Superficialmente, l'ideologia e la prassi ideologica non si colgono come si è detto fin dall'inizio di questa ricerca. Si tratta di realtà dinamiche, le quali sfuggono all'esperienza sensibile, lasciandosi cogliere soltanto dalla ragione metafisica o dalla rispettiva fede ideologica.

Nessuno, a occhio nudo, vede l'ideologia come anima della prassi né la prassi animata dall'ideologia. Di qui il facile gioco del negare o mimetizzare l'una e l'altra, specie per le ideologie ateo-materialiste, che identificandosi con la politica anche come Assoluto ideologico, si possono contrabbandare come pura politica, o azione politico-sociale, o azione civica e culturale, senza scomodare affatto né l'ideologia né l'Assoluto ideologico.

387

Sul piano esistenziale ed operativo empirico, infatti, ideologia e prassi ideologica tornano a scomparire, a dissolversi nel puro gioco delle attività personali o di gruppo, compresi i grandi raggruppamenti politici come i partiti, alle prese con problemi concreti più o meno contingenti, identici per tutti. Tanto, da dare l'impressione che non esistano premesse ideologiche o rimangano inoperanti, accomunando tutti in un unico impegno, con al più qualche variante di metodo o di scelte «opinabili», che non impediscono la convergenza e l'azione unitaria. Si aggiunga da parte cattolica l'attuale preoccupazione pastorale, che per principio non vede più l'errore, ma solo l'errante; non più l'ideologia, ma solo l'uomo che la segue; non più la prassi costruttiva di quel dato tipo di società, ma solo la giustizia sociale che dice di perseguire.

Cosa ottima la «carità pastorale» nel suo campo; ma quando essa si trasferisce in campo ideologico e politico, invece di tradursi in una autentica «carità politica» corre il rischio di tradursi in una ingenuità politica e ideologica, che presto o tardi si pagherà cara anche in campo pastorale. Ciò, non perché la carità evangelica cessa di essere il comandamento supremo e universale,

ma perché cessa di essere «verità». *Facere veritatem in caritate*. Ciò vale anche in campo politico. Vale anche per l'ideologia cristiana. Ma vale anche l'opposto: *facere caritatem in veritate*, compreso il vero ideologico e politico, che non può scambiarsi con l'errore o valutarsi alla stessa stregua.

Di qui la necessità di saper vedere a fondo la realtà e l'azione politico-sociale, per scoprirvi e controllare il filo conduttore dell'ideologia e della prassi che le anima e le guida. Solo a questa condizione la realtà e l'azione politica empirica e superficiale di ogni giorno - si tratti di piccoli o grandi avvenimenti - assumerà il suo vero significato, cessando di essere anodina e componendosi in un tessuto ben più vasto e consistente. Si scoprirà in tal modo che nessuna azione politica, anzi, nessuna azione umana, muore in se stessa. Ma si proietta in un futuro che vien costruito ancor più sicuramente, in quanto viene forse imposto in dosi omeopatiche e per vie apparentemente innocue o addirittura lodevoli, sì da riscuotere il comune consenso e l'incondizionata collaborazione. «Incondizionata» come obiettivo e come azione, poiché le riserve ideologiche non mancheranno di certo. Ma sono già fasulle in partenza, riferendosi all'ideologia come «dottrina», sempre sconfessabile almeno per tattica, mentre nessuno mai sconfesserà la propria ideologia come anima della prassi, a meno che si «converta» ad altro fronte ideologico.

388

Che il duplice modo di vedere l'ideologia in azione valga anche per l'ideologia dinontorganica cristiana, è ovvio, sebbene cambi la motivazione. Non si tratta infatti di «vedere» per guardarsene come da un pericolo; ma di vedere per capire, per saper valutare, per poter promuovere e governare la stessa azione empirica nel modo più coerente e fattivo. Che anzi, il duplice modo coordinato, di vedere *l'ideologia in azione* è talmente indispensabile per l'ideologia dinontorganica cristiana, che la sua assenza porterebbe fatalmente a un empirismo cieco e improvvisato, fatto di arrangiamenti più o meno occasionali ed imposti dalle circostanze. O porterebbe all'identificazione dell'ideologia cristiana (in concreto: della pseudoideologia cristiana) con la politica, ricadendo, tramite la politica stessa, nelle ideologie e prassi non dinontorganiche né cristiane.

La ragione sta nel fatto che l'ideologia cristiana, a differenza delle altre, non s'identifica con la politica, ma raggiunge la politica soltanto attraverso un'azione di fondo che rimane «ideologica», e che abbiamo chiamato *azione metapolitica*. È la parte essenziale, invisibile, dell'azione politico-sociale cristiana. È il tessuto nascosto della prassi dinontorganica. È il filo conduttore invisibile del nostro agire. Se il filo e il tessuto si spezzano, o la parte essenziale della nostra azione politico-sociale rimane inerte, questa perde il contatto col proprio Assoluto ideologico, e dal punto di vista ideologico cristiano si riduce a un nome. Non è più che una serie di azioni superficiali ed empiriche slegate fra loro quando non contraddittorie, le quali non fanno paura a nessuno. È troppo facile neutralizzarle o catturarle.

In assenza dell'ideologia dinontorganica cristiana, la forza politico-sociale dei cattolici rimane ancora sostanzialmente una forza religiosa: ultimo residuo sacrale in campo politico, anche se ormai sconfessato come tale. Ma è una forza che giorno dopo giorno si logora e si spegne. Per rimediarvi in qualche modo, s'invitano i cattolici a prescindere dalla propria ideologia e a tuffarsi nel concreto contesto politico-sociale di oggi, con la loro Fede, per iniettarvi l'ispirazione cristiana. Ma sarà l'ispirazione religiosa cristiana che convertirà le ideologie, o saranno le ideologie che pervertiranno l'ispirazione religiosa cristiana?...

Un procedimento pratico per allenarci a vedere solidamente in profondità e in superficie l'ideologia cristiana in azione, può esser quello di esaminarla nei quattro piani del suo essere. Ci proveremo, pur limitandoci ad alcune riflessioni.

389

5- *L'ideologia dinontorganica a livello essenziale.* L'ideologia in azione a livello essenziale è l'ideologia in azione come Assoluto. Trattandosi dell'ideologia dinontorganica, a livello essenziale essa sarà in azione come *Assoluto ideologico derivato*, che coincide col Dinontorganismo storico profano. Questo, come già sappiamo, non è più religioso, perché profano, laico ed autonomo rispetto alla religione; e non è ancora politico, perché non s'identifica con la politica né come modello societario né come azione. Si ferma al «tipo di società». A livello essenziale, è e rimane «metapolitico», perché solo «ideologico».

Come è stato già assodato, si tratta di una prerogativa dell'ideologia cristiana, il cui Assoluto ideologico derivato si stacca nettamente dalla religione e dalla politica, per il fatto che si pone come una terza realtà fra le due. Anche il Dinontorganismo come Assoluto ideologico derivato si tradurrà in realtà politica incarnandosi nell'esistenza: ma sempre come sua *anima ideologica*, non ,identificabile con essa né come Assoluto ideologico derivato, ne, tanto meno, come Assoluto ideologico primario.

Il Dinontorganismo come Assoluto ideologico derivato, per quanto corrisponda perfettamente alla natura dinamica della nuova società e realtà storica, sì da venir postulato da esse, non è tuttavia un fatto automatico. Il suo impulso naturale e spontaneo a tradursi nell'esistenza, abbandonato a se stesso è destinato fatalmente ad abortire. Le tendenze dinontorganiche della realtà storica e della società, oggi abbastanza sensibili, vengono regolarmente frustrate da tensioni e resistenze in contrario, per cui il mondo mai ha avuto tanto bisogno di unità organica, e mai come oggi si è forse trovato più disunito.

È la riprova sperimentale della necessità di un'azione mobilitatrice dell'ideologia dinontorganica, prima di tutto *in se stessa*, e poi come *anima ideologica* della società e della nuova realtà storica, sì da renderla effettivamente *ideologia dinontorganica in azione*. Ma qual tipo di azione garantirà la mobilitazione dell'ideologia dinontorganica? La domanda esige una risposta ben centrata. La sua premessa torna ad essere quella del

Dinontorganismo come Assoluto ideologico, che non s'identifica né con la politica né con la religione.

Se si identificasse con la politica, la sua mobilitazione ideologica verrebbe garantita dall'azione politica e parapolitica. È ciò che si constata per il laicismo e specialmente per il marxismo, i cui

390

Assoluti ideologici s'identificano con la politica, onde la chiave della loro mobilitazione rimane la politica e l'azione politica o parapolitica, e il resto (compresa la cultura) verrà dopo.

Se l'Assoluto ideologico dinontorganico s'identificasse con la religione, interverrebbe l'azione mobilitatrice religiosa. Se, ancora, s'identificasse con la morale, basterebbe a mobilitarlo un'azione etico-sociale di critica, di proposte, di pronunciamenti e provvedimenti normativi, e ovviamente una maggiore onestà nella vita pubblica e privata.

Ma la cosa è diversa: il Dinontorganismo è un Assoluto ideologico che non s'identifica né con la politica, né con la religione, né con l'etica sociale. È un Assoluto ideologico che rimane « ideologico », e dunque tale da non poter venire mobilitato se non da un'azione *ideologica*, che è quanto dire azione «metapolitica». In che consiste?... Qual è il soggetto responsabile di essa?... Come si esplica?...

L'azione metapolitica dinontorganica appare come un'azione prepolitica, al di fuori, e al di sopra della politica. È ordinata alla politica, ma vi rimane estranea. Non coincide con l'azione religiosa, perché questa non è ordinata alla politica né può ordinarvisi. Ma non coincide nemmeno con l'azione politica e parapolitica, il cui oggetto è già la politica. L'oggetto dell'azione metapolitica è e rimane per noi l'Assoluto ideologico dinontorganico, da mobilitarsi come tale. Comprenderà quindi quanto è necessario per la sua mobilitazione. In concreto, tre cose in modo particolare: *la dottrina; la formazione; l'animazione ideologica*.

La dottrina, innanzitutto. Già sappiamo che un Assoluto ideologico, compreso l'Assoluto ideologico dinontorganico, viene individuato ed imposto all'ideologia e alla prassi da una metafisica dinamica. Il lavoro dottrinale che lo riguarda, rappresenta una fondamentale e inesauribile «attività metapolitica». Nessun Assoluto ideologico è mobilitabile sul «vuoto teorico», tanto meno l'Assoluto dinontorganico. La ricerca e l'elaborazione dottrinale che lo riguarda è la prima e più necessaria azione metapolitica. Come teoria dell'Assoluto ideologico dinontorganico in se stesso essa si specifica come «prepolitica».

Ma la *teoria ideologica* si estende all'intera prassi costruttiva della società e alla stessa società da costruirsi, dando luogo ad una attività dottrinale e scientifica sempre più vasta. Non è possibile farne un quadro sistematico; nondimeno, sempre in riferimento

391

all'ideologia dinontorganica, possiamo richiamarci alla necessità di una *sociologia* come «scienza della costruzione dinontorganica della società»; possiamo richiamarci a una dottrina etico-sociale in senso dinontorganico, che si rivelerebbe come la migliore ripresa e il più efficace rilancio della Dottrina sociale cristiana. Possiamo finalmente appellarci ad una serie di discipline politico-sociali, quali la politologia, il Diritto sociale, l'economia, la futurologia, la pedagogia civica, che per la loro stessa tematica s'innestano nella profonda natura dinontorganica della società e della realtà storica.

In correlazione all'attività metapolitica dottrinale e scientifica si pone l'azione metapolitica formativa. Una sana *formazione ideologica* diventa una necessità per il cittadino moderno, qualunque sia la sua posizione e funzione nella società. In definitiva è lui, come individuo e come massa, il protagonista della prassi costruttiva della società. La sua formazione ideologica dinontorganica, sempreché questa rappresenti la vera strada ideologica da infilarci, rappresenta una tremenda responsabilità che grava in primissima istanza sui cattolici. Si tratta infatti dell'ideologia cristiana, non in senso confessionale, ma in senso deontologico, come dovere di scelta e impegno di promozione.

L'azione metapolitica della ricerca ed elaborazione teorica e della formazione ideologica dinontorganica rende possibile l'*animazione ideologica dinontorganica* della politica e dell'intera prassi. Anche questa «animazione», considerata in se stessa, è di natura «metapolitica». In effetti è destinata ad animare l'intera prassi, che non si riduce affatto all'azione politica o parapolitica. Né si trova legata a queste ultime, potendo animare un numero indefinito di modelli dinontorganici di società, ponendosi effettivamente *al di sopra* di essi e della prassi politico-sociale storico-contingente che li costruisce e li gestisce.

Ma vi si pone anche *dentro*, come anima che si unisce al corpo. In questo modo l'animazione ideologica dinontorganica è destinata a tradursi in un'azione politico-sociale qualificata, senza lasciarsi catturare da essa: che anzi ne resta un fattore dominante, capace di spingerla avanti, trasformarla, risanarla. Quest'animazione metapolitica impegna l'uomo politico e il cittadino sullo specifico terreno politico-sociale. Cessa in tal modo di essere azione metapolitica, per diventare azione politica o parapolitica, ma in virtù dell'animazione metapolitica. Abbiamo potuto farci un'idea dell'azione metapolitica dinon-

torganica, rispondendo alle domande: in che cosa consiste, e come si esplica. Ci resta da vederne il soggetto responsabile. Trattandosi di azione metapolitica dinontorganica, appartenente cioè all'ideologia dinontorganica cristiana, i primi responsabili sono i cattolici; è la Chiesa, non più come Gerarchia o Magistero, ma come popolo di Dio. L'aggettivo «cristiana», aggiunto all'ideologia dinontorganica, richiama questa responsabilità. Non in modo esclusivo però, poiché, corresponsabili della costruzione

dinontorganica della società e del mondo, sono tutti gli uomini di buona volontà.

Parlando della responsabilità dei cattolici come tali e della Chiesa come popolo di Dio, ci riferiamo all'azione ideologica metapolitica di ricerca ed elaborazione teorica e di formazione ideologica dinontorganica. Azione non più «religiosa», ma non ancora politica o parapolitica. Azione per di più, limitata a se stessa, né politicizzata, né politicizzabile, né politicizzante. Nessuna azione politicizzata o politicizzante invero potrebbe addossarsi al cattolico in quanto tale o al popolo di Dio in quanto Chiesa, come «soggetti». L'azione politica, politicizzata, o politicizzante, ha come soggetto l'uomo politico e il cittadino, non il cristiano e la Chiesa come tali, pena la «politicizzazione» della Chiesa stessa o delle sue istituzioni.

Pur tenendo conto di questi limiti invalicabili, lo spazio di intervento della Chiesa in campo politico-sociale, senza politicizzarsi o contaminarsi politicamente, in virtù di una necessarissima azione «metapolitica», è semplicemente enorme. Ma ci affacciamo a un problema talmente complesso e impegnativo, da doverne qui prescindere del tutto. Potrà interessare in modo particolare la «pastorale del mondo del lavoro».

Aggiungiamo ancora una parola sull'animazione *ideologica dinontorganica*. Nel suo aspetto metapolitico, essa riguarda il cristiano come cristiano; nella sua incarnazione politica o parapolitica, essa riguarda il cristiano come cittadino e come uomo politico. Nei confronti della «animazione cristiana» del mondo, l'animazione ideologica dinontorganica diventa una indispensabile specificazione di essa.

Animazione cristiana «religiosa» della società e del mondo, o animazione cristiana «ideologica»? Tutt'e due, ovviamente. Ma, da sola, l'animazione cristiana « religiosa » o « morale » anima al più le «coscienze» dei cittadini. Mentre l'animazione ideologica dinontorganica anima e plasma le strutture e l'intera società, nella sua

393

realtà oggettiva di «Dinontorganismo storico profano». E le anima perché è «animazione ideologica», emanante dall'ideologia come anima della prassi.-

6- *L'ideologia dinontorganica a livello esistenziale*. L'azione politica, politicizzata e politicizzante, abbiamo detto, ha come soggetto l'uomo politico e il cittadino. Sul piano dell'esistenza, tutto è politico, o porta con sé un aspetto politico, o si politicizza, perché tutto diventa, in concreto, costruttivo (o distruttivo) della società. Lo diventa, in virtù di una prassi ideologica, e dunque in virtù dell'Assoluto ideologico che vi s'incarna, che s'incarna nell'esistenza, non come un Assoluto astratto, ma estremamente sensibilizzato alla concretezza esistenziale, sì da sostituirla, in qualche modo, a se stesso. L'incarnazione dell'ideologia nell'esistenza, quindi, va considerata innanzitutto e soprattutto in funzione del suo Assoluto da una parte; e dall'altra va considerata nella prassi politico-sociale. Senza la prassi, l'Assoluto ideologico rimane

disincarnato. Senza l'Assoluto ideologico, la prassi, quando non rimane inerte, rischia di restare un agitarsi egoistico e anarchico dilaniato dalle correnti che si autoparalizzano o si esauriscono nel contingente e nell'immediato. Manca il sostegno l'impulso, il finalismo, l'energia dell'anima.

A livello esistenziale sarà quindi importante aver presenti i *luoghi d'incontro* tra ideologia e prassi, tra Assoluto ideologico e azione politico-sociale. Essi sono molti, ma quello classico rimane *il partito politico*. È in questo che l'ideologia e l'Assoluto ideologico operano la loro prima e più decisiva incarnazione esistenziale, la quale non è incarnazione di coesistenza, ma di compenetrazione operativa fra i termini suddetti.

Limitiamoci dunque al partito, e vediamo come in esso si operi l'incarnazione esistenziale che ci interessa. È nel partito che l'ideologia e l'Assoluto ideologico diventano *prassi* a livello di esistenza e di azione politico-sociale. E se esso funziona come vero organo dell'una e dell'altro, senza degenerare in una macchina elettorale o in un *self-service* di potere, per mezzo di esso l'ideologia e il rispettivo Assoluto ispirano l'intera prassi costruttiva della società, tramite l'azione di governo o un'azione animatrice, orientatrice e stimolatrice, che ne rimane fuori, politica o parapolitica che sia, purché animata essa stessa dalla dimensione ideologico-metapolitica, in funzione etico-educativa ed operativa. I

394

partiti sono come un fiume, che nella misura che si distanziano dalla sorgente s'inquinano. È la presenza operante dell'azione ideologico-metapolitica che li rigenera: sempreché possiedano un'ideologia, non per strumentalizzarla a fini di potere, ma come loro indispensabile anima.

Prescindiamo dalle crisi dei partiti oggi, a volte scavalcata da altre forze politico-sociali che possono condizionare lo stesso Governo, tenendo conto però che si verifica anche il contrario: il caso cioè di forze sociali e di organi pubblici, che possono diventare «parapartitici», contro la loro specifica natura e funzione. Ed occupiamoci soltanto del *rapporto fra ideologia e partito*. come problema dell'incarnazione di essa nell'esistenza.

Da una parte, l'ideologia s'incarna nel partito; dall'altra, un partito trova la sua vera consistenza nell'ideologia. Come fatto storico contingente, un partito che non incarni un'ideologia è possibile. Ciò significa che non la possiede e non ne dispone. Sarà la sua debolezza, nonostante la sua eventuale consistenza numerica. La ragione si è che rimane un partito antistorico, perché essendo privo di ideologia non può tradursi in prassi costruttiva della società, e tanto meno esserne la guida. Se è portatore di una pseudoideologia, può anche sostenersi ed imporsi attraverso una labile dittatura. Se è «democratico», si rivela incapace di affrontare e portare avanti la costruzione dell'attuale società dinamica, pur avendo forse una sua preziosa e meritevole funzione storica.

Ma resta la carenza di fondo dell'assenza dell'ideologia come anima della prassi, per cui prevarranno le ideologie e le prassi

ad esso contrarie. E se detto partito è democraticamente al potere, prima di concludere la sua funzione e parabola storica contingente, dovrà forse addossarsi il triste ruolo di avallare una «costruzione della società» che non è la sua né era nelle sue intenzioni.

Questa è sempre stata la debolezza dei partiti cattolici («cattolici» non in senso confessionale, ma puramente politico): l'assenza dell'ideologia cristiana, non surrogabile dalla Dottrina sociale cristiana né dall'ispirazione cristiana, e neppure dall'onestà, dalla dedizione, dalle competenze tecniche, dei rispettivi militanti.

Viceversa, quella è stata e rimane la forza primigenia dei partiti non cattolici: la presenza operante di una loro ideologia, per cui la prassi politico-sociale ha camminato e continua a camminare per il loro verso, imponendo il loro «tipo di società», che nessun riformismo «a-ideologico», e nessuna rivoluzione «a-ideologica»

395

riuscirebbe a cambiare. perché, nell'ipotesi fatta, non cambia né l'ideologia né la prassi ideologica. Si rischia addirittura di fare le riforme e le rivoluzioni degli altri e per gli altri, intendendo per questi «altri» non individui o partiti. ma le loro ideologie precisamente come «anima» delle riforme o delle rivoluzioni o delle «trasformazioni», il cui sbocco è sempre la costruzione del loro «tipo» di società.

7- *Un timore infondato* La conseguenza ovvia è che anche i partiti cattolici debbono avere la loro *ideologia come anima della prassi*. Pare non se ne preoccupino, perché, ignorando l'ideologia in tal senso, continuano a pensarla come un qualcosa di teorico ed astratto, lontano dalla concreta realtà ed impegno politico; o come un ideale soggettivo e utopico, proclive alla mitizzazione e a un integrismo antidemocratico. Per di più. se si tratta di una ipotetica ideologia cristiana, questa dovrebbe necessariamente segnare un rigurgito di confessionalismo e clericalismo.

Si è perciò assai lontani dal vero. Nulla è più vicino e più intimo alla concreta realtà e azione politica, dell'ideologia come anima della prassi. Trattandosi poi dell'ideologia cristiana «dinontorganica» (poiché tale dev'essere l'ideologia cristiana, come ormai può risultare evidente dall'indagine fatta), essa si pone agli antipodi degli inconvenienti suddetti.

La sua praticità, concretezza e immediatezza, risulta evidente dalla sua identificazione con la prassi dinontorganica. con la quale firma un tutt'uno. Quanto alla mitizzazione o a un integrismo antidemocratico, basti tener presente che il realismo massiccio imposto dalla costruzione di una società dinontorganica, appare con la negazione più radicale di qualsiasi mitizzazione o integrismo. È impegnarsi con un realismo sano e spietato ad un tempo, che non lascia più spazio né a fantasie mitiche, né a irrealistici integrismi religiosi o ideologici.

Essere «dinontorganici» in rapporto alla prassi e all'impegno politico. ed essere «dinontorganicisti» rispetto alla teoria che deve illuminare l'una e l'altra, significa porsi sulle spalle il

giogo di un realismo oggettivo che demolisce qualsiasi mitizzazione e annulla la possibilità stessa dell'integrismo.

Qualsivoglia ideologia come anima della prassi nonostante i suoi giochi tattici è per sua natura «integrata» (perché non molla in fatto di fede ideologica) e «integralista» (perché è omnicom-

396

prensiva). Ma c'è l'integrismo della parzialità con una fede ideologica «di parte», mutilatrice della realtà totale; e l'integralismo non solo omnicomprensivo, ma totalitario. Viceversa è anche possibile un integrismo senza una fede ideologica mutilatrice della realtà totale, e un integralismo omnicomprensivo «democratico». Questi due ultimi respingono l'integrismo e l'integralismo nel senso deteriore della parola, che è quello della «chiusura».

L'ideologia dinontorganica è integrata e integralista nel senso della sintesi e dell'apertura, e dunque, in concreto, è anti-integrata e anti-integralista per sua stessa natura, e non già per un compromesso o un gioco tattico. È anche qui questione di «dialettica», come logica dinamica interna oggettiva delle singole ideologie e prassi ideologiche. Una dialettica basata sulla «lotta dei contrari», non può essere che una dialettica di chiusura alla realtà totale e ad una democrazia integrale, si tratti di una sua mutilazione autoritaria e peggio totalitaria, o si tratti di una sua elefantiasi formale, in contrasto con la sua povertà sostanziale.

Quanto al timore di un ritorno al clericalismo e confessionnalismo, non c'è che da richiamare la *realtà autonoma e laica* dell'ideologia dinontorganica. Dalla duplice funzione dell'Assoluto cristiano - funzione religiosa, e funzione ideologica autonoma e laica -, è tutta una catena rivendicativa della laicità ed autonomia della realtà ideologica dinontorganica: a cominciare dal Dinontorganismo storico profano come Assoluto ideologico derivato, per passare alla sua chiave fondamentale del «dinontorganicismo storico mondano»; all'azione metapolitica, autonoma e laica già in se stessa, e a maggior ragione nella sua incarnazione esistenziale in azione politico-sociale; e finalmente a quest'ultima, che resta di competenza del solo cittadino; per arrivare in conclusione alla prassi ideologica dinontorganica che ad ogni suo livello è e rimane profana, e dunque autonoma e laica per sua stessa natura.

Nulla da temere pertanto. di fronte ad una così netta e radicale rivendicazione «ideologica» della laicità e dell'autonomia dal «religioso». al di fuori dei due estremi del laicismo da una parte, e del confessionnalismo e clericalismo dall'altra.

Livello fenomenico e modello di società. L'ideologia in azione deve fare i conti anche con la realtà storica nella sua concretezza fenomenica, e tener conto della totalità delle sue situazioni e fattori reali e contingenti. investendosene pienamente.

È qui che l'ideologia si trova alle prese col «modello di società», il quale si adegnerà al momento storico e saprà camminare ed evolversi con la storia, nella misura che il «tipo» ideologico di società si coniugherà con una concreta realtà storica spazio-temporale dando luogo al «modello». forse imitabile ma sempre irripetibile.

Ed è qui che si pone l'istanza comunista della «via nazionale al socialismo», non come evasione dal marxismo, ma come articolazione storica di esso; come traduzione del «tipo», nel «modello». Il «tipo» di società ha un valore ideologico trascendente, e dunque rimane. Potrà cambiare il «modello». Un solo *tipo* di società marxista, perché l'ideologia marxista come anima della prassi non cambia; ma molti «modelli» di società «socialiste», il cui valore è contingente e mutevole. Può realizzarsi e cambiare, di propria iniziativa, o nella misura che una superiore egemone politica ideologica glielo permette o glielo impone.

L'importante è distinguere fra *tipo* e *modello*. È una distinzione verbale che pone di fronte a due realtà diverse. Il «tipo» (ripetiamo) ha valore ideologico trascendente; il «modello» ha un valore storico-politico contingente. Il *tipo di società* è unico per ogni singola ideologia; ma può articolarsi in infiniti *modelli*.

È ciò che è avvenuto per il «tipo di società marxista», che ha generato un'intera famiglia di società «socialiste» con modelli diversi, distribuiti nei due rami: comunista totalitario, e socialista democratico. senza che nessun modello evada effettivamente dal «tipo» ossia dall'ideologia marxista.

La stessa cosa va detta per l'ideologia laicista. Anche il suo «tipo» di società ha valore ideologico. Si qualifica grosso modo come capitalista democratico, articolandosi in una ricca serie di «modelli», nessuno dei quali rinnega o evade dall'ideologia laicista e dal rispettivo Assoluto ideologico. e cioè dal «tipo».

Quanto *all'ideologia dinontorganica cristiana*. è ovvio che bisogna ripetere la stessa cosa. Al «tipo» di società dinontorganica, a valore ideologico trascendente e dunque sempre presente e operante, potranno contrapporsi infiniti modelli di società organico-dinamica a valore storico contingente. Qui può collocarsi l'esortazione della *Octogesima Adveniens*, espressa da Papa Paolo VI in questi termini: «Spetta alle comunità cristiane analizzare obiettivamente la situazione del loro paese, chiarirla alla luce delle parole immutabili del Vangelo, attingere principi di riflessione,

criteri di giudizio e direttive di azione nell'insegnamento sociale della Chiesa, qual è stato elaborato nel corso della storia e particolarmente in questa era industriale, a partire dalla data storica del messaggio di Leone XIII «sulla condizione degli operai»... Spetta alle comunità cristiane individuare - con l'assistenza dello Spirito Santo, in comunione con i vescovi responsabili, e in dialogo con gli altri fratelli cristiani e con tutti gli uomini di buona volontà - le scelte e gli impegni che

conviene prendere per operare le trasformazioni sociali, politiche ed economiche che si palesano urgenti e necessarie in molti casi...» (Oct. Adv., n. 4).

Da questo passo, come del resto dall'intero testo e contesto del documento pontificio, preso alla lettera, rimane estranea l'ideologia dinontorganica cristiana, mentre vi sono ben presenti l'ideologia laicista e marxista, sotto un'angolatura critica. *L'Octogesima Adveniens* le giudica come teoria e come prassi, attraverso la dicotomia di questi due elementi delle rispettive prassi ideologiche. Ciò non impedisce di vedere la realtà di quest'ultima come sintesi vitale ed operativa dei due elementi suddetti, imperniata sull'ideologia precisamente come anima della prassi, che a sua volta permette di vedere la prassi come animata dall'ideologia.

Questa «visione» s'inserisce nell'impegno operativo, che è appunto quello che investe i cristiani e gli «uomini di buona volontà» come «esecutori» in proprio. È appunto questa prospettiva che postula l'ideologia cristiana come anima della prassi. Essa quindi rimane implicita nel Documento, preso non solo nella lettera, ma nello «spirito». Tocca ai cattolici, intellettuali e uomini d'azione. esplicitarla e mobilitarla, come fattore indispensabile per la giusta comprensione dell'attuale insegnamento sociale della Chiesa, e soprattutto per la sua traduzione in un'azione politico-sociale concreta e costruttiva.

In effetti: «L'azione politica... deve poggiare su un progetto di società coerente nei suoi mezzi concreti e nella sua ispirazione, alimentata a una concezione totale della vocazione dell'uomo e delle sue diverse espressioni sociali» (Oct. Adv., n. 25). Si allude a un «progetto di società» che viene ad abbracciare sia il «tipo» che il «modello», per la sua imprescindibile implicanza dell'ideologia e della concretezza storica. È una nuova postulazione dell'ideologia dinontorganica cristiana. la quale, suggerendo il tipo di società «dinontorganica», garantisce ad un tempo due cose: permette di arrivare alla concretezza del *modello* nella sua adeguatezza storica

399

massima. con la garanzia dell'ideologia cristiana stessa; insieme fa di

quest'ultima, la massima garante della fedeltà all'insegnamento sociale della Chiesa e della sua utilizzazione operativa, non perché sostituisca le coscienze, ma perché le coinvolge in questa sua dialettica.

9- *Ideologia dinontorganica cristiana e insegnamento sociale della Chiesa.* Senonché, l'interferenza di una ipotetica ideologia cristiana nell'insegnamento sociale della Chiesa e nella sua applicazione potrebbe portare con sé gli inconvenienti stigmatizzati proprio dalla *Octogesima Adveniens*: primo fra tutti, quello dell'intromissione del potere nelle coscienze.

Dice il Documento: «Non spetta né allo Stato né a dei partiti politici, che sarebbero chiusi su se stessi, di tentare di imporre una ideologia, con mezzi che sboccherebbero nella dittatura degli spiriti: la peggiore di tutte. È compito dei raggruppamenti

culturali e religiosi, nella libertà d'adesione ch'essi presuppongono, di sviluppare nel corpo sociale, in maniera disinteressata e per le vie loro proprie, queste convinzioni ultime sulla natura; l'origine e il fine dell'uomo e della società.

A tale riguardo (continua il Documento), è opportuno ricordare il principio proclamato dal concilio Vaticano II: *la verità s'impone soltanto con la forza della stessa verità che penetra nelle menti soavemente ed insieme con vigore*» (Oct. Adv., n. 25).

Torna il concetto di ideologia come sistema dottrinale (implicito nell'ideologia come anima della prassi). E si afferma che essa non può venire imposta né dallo Stato né da un partito. È la posizione dell'ideologia dinontorganica cristiana, che risulta pienamente conforme all'insegnamento della Chiesa. Essa infatti importa la triplice distinzione dell'azione nella sfera politico-sociale, articolandola in azione metapolitica, parapolitica, e politica; e pone l'azione metapolitica di natura «ideologica» come azione prepolitica di elaborazione dottrinale e di formazione, sotto la competenza non già dello Stato o del partito (anche se «cattolico»¹. ma della Chiesa stessa (almeno in prima istanza), con le precisazioni del caso che qui non possiamo richiamare né completare.

È anche questa una differenza sostanziale fra l'ideologia dinontorganica cristiana e le ideologie laicista. e marxista. motivata non solo da una ragione etica. ma da una ragione ontologica: per

400

queste ultime l'Assoluto ideologico si traduce in Assoluto politico e s'impone come tale (di qui la «dittatura degli spiriti», anche in regime democratico laicista, indipendentemente dalla dittatura dei «corpi»). Mentre per l'ideologia cristiana l'identificazione fra Assoluto ideologico e la politica non è possibile, neppure in riferimento all'Assoluto ideologico derivato consistente nel Dinontorganismo storico profano.

Non possiamo qui continuare il confronto tra l'ideologia dinontorganica cristiana e *la Octogesima Adveniens*: confronto di interesse massimo. proprio perché si tratta del Documento che ha affrontato in pieno il problema delle ideologie. Una cosa tuttavia crediamo di poter assicurare: la perfetta rispondenza dell'ideologia dinontorganica al Documento. in una luce interpretativa e di applicazione pratica, che rappresenta la più adeguata risposta alla richiesta della sua «lettera». e specialmente del suo «spirito».

Poiché nel titolo del paragrafo abbiám posto il problema in termini generali. aggiungiamo una parola su tale angolatura. Ci sarà contraddizione, ó integrazione, fra l'ideologia dinontorganica cristiana e la Dottrina sociale cristiana. o, come oggi si preferisce dire. l'insegnamento della Chiesa in campo sociale?...

Questa domanda trova la sua risposta nell'intera ricerca ideologica che finora abbiám condotto avanti e che stiamo per terminare. In base ad essa. la risposta ovvia alla domanda fatta,

pare debba essere la seguente: l'ideologia dinontorganica cristiana non è in contraddizione né è una sostituzione della Dottrina sociale cristiana e dell'attuale insegnamento sociale della Chiesa, *ma è una loro «integrazione»*. Integrazione di natura «ideologica», ovviamente; nel senso di un completamento ideologico, e di un sistema teorico-pratico «integrato».

Va da sé che si tratta di «integrazione» fra elementi dispari. L'ideologia dinontorganica, per la sua natura e funzione autonoma e laica, cade sotto il controllo etico-dottrinale del Magistero ma non è opera sua. Le manca quindi l'ufficialità della Dottrina sociale cristiana a livello di documenti della Gerarchia, che sono opera di essa. D'altra parte, come ideologia «cristiana» nel senso che impegna i cristiani, essa deve accettare il controllo e la disciplina «magisteriale» della Chiesa.

Dal punto di vista cristiano e anche umano, infatti, il supremo criterio di verità in materia di dottrina e morale rivelata o interferente con la Rivelazione, non è la mente del filosofo o dell'ideo-

401

logo; ma, per chi si attiene ad un realismo davvero integrale e gli rimane coerente fino in fondo, è il Magistero ecclesiastico (pur ammettendo i necessari chiarimenti e tutta una casistica in proposito). È da supporre che tale coerenza ce l'abbiano almeno i cristiani. Essa d'altronde viene facilitata enormemente dalla stessa dialettica dinontorganica, per il fatto che è innanzitutto la dialettica del realismo integrale.

Possiamo quindi concludere, al di fuori di qualsiasi irragionevole preoccupazione, che non c'è contraddizione fra ideologia dinontorganica cristiana e Dottrina sociale cristiana; ma c'è integrazione.

10 - *L'ideologia dinontorganica sul piano operativo*. L'azione politica è innanzitutto un'azione, e non un'ideologia. Lo fa notare l'*Octogesima Adveniens* parlando di essa, con queste parole: «è necessario sottolineare che si tratta innanzitutto di un'azione e non di un'ideologia?» (Oct. Adv., n. 25). Ma non capiremo a fondo l'azione politica finché non la coglieremo come *ideologia* in azione.

Torna il concetto di ideologia come anima della prassi, e non semplicemente come sistema di idee. Interpretata alla luce dell'ideologia come anima della prassi l'azione politica viene a far parte della prassi ideologica. Ne fa parte, anche quando l'uomo politico o il partito non ha un'ideologia, perché allora, dal punto di vista ideologico, senza saperlo e volerlo, si fa la politica «ideologica» degli altri. L'esperienza insegna. Certa politica anti-ideologica fatta da chi ha solo un regime o una bandiera politica, ma non un'ideologia e una prassi ideologica da contrapporre, ha provocato e continua a provocare l'esplosione dell'ideologia che si voleva combattere, anche se a scoppio più o meno ritardato.

Ma la situazione più tragica è quando l'intera politica mondiale, pur essendo «ideologizzata» al massimo, rimane anti-ideologica nel senso che è fuori e contro l'autentica ideologia

che dovrebbe animarla. Per noi cristiani è un luogo comune che dovrebbe venire animata dalla Dottrina sociale cristiana, la quale, a cominciare dalla *Pacem in Terris*, per passare alla *Populorum Progressio* e alla *Octogesima Adveniens*, porta con sé veramente un respiro universale. È però altrettanto vero, che la politica mondiale dovrebbe essere animata contemporaneamente dall'ideologia dinontorganica cristiana, pena il condurre l'umanità sull'orlo dell'abisso.

402

Torna il problema dell'integrazione fra Dottrina sociale cristiana e ideologia dinontorganica. Con la differenza che quest'ultima è già azione, poiché, nella misura che comincia ad esistere, come anima della prassi che si esprime nella fede ideologica, s'impone automaticamente all'azione traducendosi in essa: mentre la Dottrina sociale cristiana, proprio perché è «dottrina» e non ideologia come anima della prassi, pur avendo un'innegabile connessione con l'agire, stenta enormemente a tradursi nella pratica. Il suo meccanismo di traduzione è diverso da quello dell'ideologia; e restando essa fuori dell'integrazione con l'ideologia dinontorganica cristiana, viene proprio a mancarle lo strumento di traduzione nella pratica operativa, dato unicamente dall'ideologia, la quale ha ben altra forza che non la pura coscienza soggettiva, e ben altro ruolo da quello delle competenze tecniche e della loro applicazione.

La Dottrina sociale cristiana è un «sistema coerente di principi e criteri di fondo, ma non un sistema concluso», che «offre prospettive e orientamenti secondo la visione cristiana, ma evita attentamente di apparire come un suggerimento di soluzioni concrete». E tuttavia queste ci vogliono, sia pure a livello di soluzioni storiche per loro natura sempre contingenti.

Bisogna dunque evitare il pericoloso salto mortale da una Dottrina sociale cristiana che offre un'accolta preziosissima e insostituibile di principi, norme, esortazioni, prospettive, orientamenti, alla prassi politico-sociale, il cui bisogno dell'ideologia come anima s'impone ormai in termini assoluti. Bisogno soddisfacibile, ovviamente, solo da una autentica ideologia cristiana, non solo per i cristiani, ma per l'umanità come tale.

Senza di essa, o il passaggio dalla teoria alla pratica non si compie affatto, o si compie «a-ideologicamente», in modo sterile e ambiguo, o si compie con quel salto mortale nella prassi, che finisce nella «prassi ideologica» altrui, dimenticando persino la propria pedana di lancio. Questa doveva essere l'autentica Dottrina sociale cristiana e l'autentico Vangelo, a cui troppo spesso si appella, proprio per coonestare il suddetto salto mortale.

Non si deve dimenticare che la Dottrina sociale cristiana è «teologia morale», e rimane tale anche quando la si vuole integrare con la fede e il Vangelo. Come dice Federico Alessandrini, «pochi si rendono conto che la dottrina sociale della Chiesa altra cosa non è che un capitolo moderno della teologia morale; essa, la Chiesa, offre non soluzioni, ma i criteri per una soluzione che è lasciata

all'iniziativa libera e responsabile del cattolico e di chiunque accetti quelle premesse come punti e linee da approfondire
 ,sviluppare,
 applicare».

È proprio qui che torna ad inserirsi l'ideologia dinontorganica cristiana, come ulteriore approfondimento teorico ed applicazione pratica della Dottrina sociale cristiana, portando con sé quello «scatto automatico» che manca a quest'ultima. Il suo schema applicativo infatti non è più quello dell'approfondimento astratto e dell'esegesi e dell'applicazione della premessa teorica all'agire pratico; ma secondo la natura e funzione dell'ideologia stessa, è quello dell'«anima della prassi», che è ad un tempo teoria e prassi; fede e azione; coscienza collettiva critica e operativa; sintesi ontologica, vitale e vitalmente operante, dei vari fattori. Vi si aggiunge la sua caratteristica funzione, «conglobante», universalizzante e insieme capillarizzante.

L'ideologia come anima della prassi è «conglobante», e più ancora omnicomprensiva, nel senso che non astraie più, nemmeno formalmente, la giustizia sociale e la sua prosecuzione dal contesto ontologico-dinamico della società globale da costruirsi mediante la relativa prassi; ma la persegue nella costruzione ontologico-dinamica stessa. Del resto è un'utopia sognare una società giusta, se ontologicamente non viene costruita in modo tale, da contenere immanente tale giustizia e farla sgorgare concretamente da essa sia pure utilizzando tutti i mezzi tecnici necessari.

La funzione universalizzante dell'ideologia dinontorganica consiste nell'impedire che nessuna componente della società si rinchiuda egoisticamente o corporativisticamente in se stessa, a cominciare dall'individuo, per giungere, attraverso i corpi intermedi in dimensione nazionale e internazionale, fino al Dinontorganismo storico profano la cui dimensione è appunto quella dell'universale concreto a valore ontologico.

«In quanto essere sociale, l'uomo costruisce il suo destino in una serie di raggruppamenti particolari che esigono come loro compimento e condizione necessaria del loro sviluppo, una società più vasta, di carattere universale: la società politica. Ogni attività particolare deve sistemarsi in questa società allargata e assumere

,con ciò stesso, la dimensione del bene comune» (Oct. Adv., n. 24). Ciò che l'insegnamento sociale della Chiesa dice in prospettiva etica, l'ideologia dinontorganica lo riafferma e lo rilancia in prospettiva ontologico-operativa.

Rimane la funzione «capillarizzante» dell'ideologia dinontorganica. È anch'essa una conseguenza della natura dell'ideologia come anima della prassi. Nulla sfugge all'influsso dell'anima sul corpo, ossia della «forma» sulla «materia». Questa ne viene

investita nella sua interezza e in ogni sua parte, capillarmente. Di qui la funzione universalizzante, ed insieme capillarizzante, dell'ideologia come anima, ossia come «forma», rispetto all'intera realtà storica come «materia». Per esser più precisi, così è da parte del suo Assoluto, che è «l'anima dell'anima» della prassi, ossia l'anima della stessa ideologia. E lo è in modo specialissimo per il Dinontorganismo come Assoluto ideologico derivato, che come tale segna il contatto immediato tra forma e materia. Non c'è briciolo di quest'ultima che non ne venga coinvolto. È la funzione capillarizzante dell'Assoluto dinontorganico, in virtù della quale nulla sfugge all'influsso di esso come forma che plasma la materia dinontorganicamente, pur rispettandone l'essere, le modalità, e le funzioni intermedie.

La realtà storica infatti, a cominciare dalla persona umana storicizzata, è già una realtà con la sua propria consistenza ontologica e funzione, anche come «materia» rispetto al Dinontorganismo come forma. Al di sotto del loro intimo rapporto ontologico-dinamico di forma e materia, rimane il rispettivo essere ed agire, con le proprie leggi, la propria funzione, la propria fenomenologia, la propria responsabilità e relativa autonomia, concertata nella dialettica del tutto.

11 - Le possibilità di realizzazione dell'ideologia dinontorganica cristiana. Le ideologie, per il fatto stesso che sono anima della prassi, «realizzano», ossia costruiscono o demoliscono, secondo la loro natura e i punti di vista da cui vengono giudicate. È la loro prerogativa, che le rende diverse dalla semplice dottrina e dalla stessa morale come «norma», le quali possono restare lettera morta.

L'ideologia come anima, come fede, come coscienza collettiva critica e costruttiva, non è mai lettera morta. Le due grandi forze che hanno rivoluzionato il mondo sono il Cristianesimo come Fede religiosa, e il marxismo e laicismo come fedi ideologiche. La Fede religiosa cristiana, nonostante i miracoli della Grazia, incontra i suoi ostacoli, che possono bloccarla storicamente. È così anche per le ideologie. Le loro possibilità di realizzazione non sono assolute,

405

neppure per le ideologie negative le quali non soffrono eccessivamente di scrupoli e non fanno questione di mezzi. Tanto meno la possibilità di realizzazione non sarà assoluta per l'ideologia dinontorganica cristiana.

Siamo nel «dinamico», che è il regno dell'imperfetto, dell'incompiuto, del mutevole, del problematico, del libero gioco delle volontà, che l'ideologia dinontorganica cristiana intende guidare e mobilitare in una precisa direzione, ma non violentare. Non ci facciamo quindi nessuna illusione quanto alle sue effettive realizzazioni, tanto meno in questo momento, in cui per l'ideologia dinontorganica cristiana è più il da farsi che il già fatto, con l'aggravante di un quasi-monopolio della situazione da parte delle ideologie anticristiane.

A parte le illusioni utopistiche e i vani trionfalismi, dobbiam dire tuttavia che le possibilità di realizzazione per

l'ideologia dinontorganica sono immense. Esse si collocano sul terreno della elaborazione dottrinale e scientifica, della formazione, e dell'azione. Il lavoro dottrinale scientifico implicato da qualsiasi ideologia non ha limiti. Ciò vale a maggior ragione per l'ideologia dinontorganica, in virtù del Dinontorganismo e delle sue esigenze realistiche oggettive. Una costruzione dinamica che coinvolge l'intera realtà storica da cogliersi nella sua realtà profonda e nella sua concretezza esistenziale, interessa l'intera gamma del sapere, postulando un lavoro dottrinale e scientifico inesauribile nello spazio e nel tempo. Il suo senso ideologico lo differenzia dallo studio puramente accademico o professionistico, perché vien guidato dalla dialettica dinontorganica ed è destinato a tradursi in anima scientifico-dottrinale della prassi. È la ragione per cui questa non è nemmeno ipotizzabile senza l'apporto degli uomini di studio, dai filosofi ai tecnologi, non perché questi debbano sostituire i politici, ma perché i politici non potrebbero realizzare una politica costruttiva dinontorganica senza la disponibilità di un sapere scientifico-dottrinale adeguato.

L'ideologia dinontorganica non è né classista, né un fatto elitario, né una responsabilità di tipo settoriale o delegabile ad una cerchia di persone più o meno ampia, fosse anche il partito di massa. Il Dinontorganismo storico profano come Assoluto ideologico e come sua realizzazione esistenziale concreta a qualsiasi livello, coinvolge tutto l'uomo e tutti gli uomini come cellula-persona, rendendoli effettivamente partecipi di essa, come prota-

406

gonisti: ciascuno al suo posto e col suo ruolo. È ad un tempo l'essenza e l'esigenza della «partecipazione», che nella dialettica dinontorganica non è più un diritto da rivendicare, ma una realtà ontologica di cui bisogna rendersi coscienti e responsabili. Di qui la necessità della formazione ideologica dinontorganica «cristiana», perché riguarda innanzitutto i cristiani. È un lavoro che presuppone anch'esso la disponibilità della dottrina e della scienza della realtà dinontorganica, aprendo enormi possibilità di realizzazione anche nel campo dell'educazione e formazione.

In senso ideologico, la dottrina e la scienza da una parte, e la formazione dall'altra, sono per l'azione e cioè per la prassi. La formazione ideologica cristiana riguarda direttamente il soggetto, ma è per un'azione che si oggettiva e si compone nella prassi, nutrendosi della sua dialettica dinontorganica. La dottrina e la scienza in funzione ideologica dinontorganica si traducono in teoria costruttiva dinontorganica a servizio diretto della prassi, come strumento indispensabile dell'operatore - ciascuno con le proprie responsabilità e al proprio livello - che intenda (com'è necessario e doveroso) inserirsi nella dialettica costruttiva della società e della realtà storica come Dinontorganismo, o semplicemente dare questo senso costruttivo alla realtà che l'impegna e di cui è responsabile a titolo personale o in compartecipazione. Il meccanismo della operatività dell'ideologia dinontorganica va analizzato e messo a punto nelle sue varie articolazioni: dall'attività personale, all'azione

politica; dall'azienda industriale, allo Stato, alla società internazionale e mondiale.

L'importante è tener presente che l'ideologia dinontorganica è anch'essa eminentemente operativa: si traduce automaticamente in azione dal momento e nella misura che comincia ad esistere; che viene conosciuta ed accettata; che diventa fede *ideologica*, facendo scattare un nuovo stile di vivere e agire. I risultati immediati e le possibilità immediate di realizzazione interessano solo relativamente, poiché le realizzazioni ideologiche sono per loro natura a lungo termine.

Per quanto lento e lungo sia il cammino ideologico, e difficili siano le possibilità di realizzazione, quello rimane il cammino da infilare e queste sono le realizzazioni che contano. Ciò è valso per le altre ideologie. Deve valere anche per l'ideologia dinontorganica cristiana, come ideologia «vera», e soprattutto per essa. Quel che importa è crederci, e cominciare a volerla.

407

CONCLUSIONE

Giunti alla fine di questo nostro saggio, più che concludere dovremmo forse riaprire il discorso, poiché non si è fatto altro che impostare il grosso problema dell'ideologia cristiana come ideologia dinontorganica. Di fronte ad essa, una domanda sorge spontanea: qual è il suo contenuto? E siamo certi che più di un lettore la porrà a se stesso, ed implicitamente all'autore di queste pagine.

E tuttavia facciamo punto, non perché la domanda non sia degna di una risposta, che anzi: la risposta è talmente impegnativa e complessa, da rappresentare un tema diverso da quello del presente volume, e richiedere un'apposita trattazione. E allora, se prescindiamo da tale risposta, qual è stato lo scopo di questo nostro lavoro, e quali le conclusioni da trarre?

Lo scopo è stato quello di affrontare di proposito, e per la prima volta (se non andiamo errati), il tema dell'ideologia cristiana, non già a titolo di puro esercizio accademico, ma in funzione di un'esigenza storica viva, bruciante, che si rende per noi cattolici ogni giorno più drammatica, proprio nell'assenza, e per l'assenza, dell'ideologia cristiana.

Quanto vien detto gradualmente nel volume, crediamo giustifichi a sufficienza quest'asserzione. E crediamo pure sia sufficiente a sfatare definitivamente non pochi pregiudizi riguardanti l'ideologia cristiana. Non ci è ignoto il loro retroterra culturale, come del resto non ignoriamo la diffusa atmosfera di

diffidenza e ostilità che continuerà forse a gravare sull'ideologia cristiana, anche in futuro.

Questioni, tuttavia, che non hanno influito sul nostro lavoro se non indirettamente, in quanto ci siamo impegnati a penetrare la realtà dell'ideologia cristiana in se stessa, senza lasciarci condizionare da esse. Il loro ruolo positivo è consistito nell'impegnarci maggiormente ad evitare la superficialità e la faciloneria, convincendoci sempre più del fatto che *la questione ideologica* per noi

409

cattolici è estremamente seria. Se c'è un desiderio da parte nostra, è quello che tale convinzione possa venir trasmessa al lettore ed esser partecipata da lui.

Non ignoriamo la difficoltà della cosa. Si tratta in sostanza di un rovesciamento di mentalità non solo individuale ma collettiva: una specie di «rivoluzione culturale» in campo cattolico, da affiancarsi alle altre che sono in atto, e che forse è più necessaria e più salutare di esse. Ma ci sono delle rivoluzioni culturali «secondo la corrente», e «controcorrente». Queste sono assai più difficili. La rivoluzione culturale imposta dall'ideologia cristiana è senza dubbio una di quest'ultime.

Il primo fattore di tale rivoluzione culturale è quello di *afferrare l'ideologia come anima della prassi*, che è quanto dire prendere atto una volta per sempre dell'ideologia come viva e concreta realtà operante, senza vanificarla con concetti soggettivi o coi concetti messi in circolazione dalla pubblicitaria o dall'opinione dei più. Tali concetti possono farci conoscere che cosa pensiamo noi o pensano gli altri dell'ideologia, ma non che cosa essa veramente è.

A cagione di questo equivoco gnoseologico, i cattolici hanno finora ignorato e continuano ad ignorare quello che possiamo chiamare *l'universo ideologico*, il quale oggi è l'universo di tutti; ma è un «universo» da conquistarsi ideologicamente, pena il venir «colonizzati» dalle ideologie altrui. Non è questa la sorte del mondo cattolico, in via di «colonizzazione» da parte delle ideologie laicista e marxista?. . Non c'è liberazione possibile da questo nuovo tipo di «colonialismo», se non facendo dell'ideologia cristiana una realtà ideologica viva ed operante come alternativa alle altre.

Ma il problema si complica. La «rivoluzione culturale» dell'ideologia cristiana si fa sempre più esigente. L'ideologia come anima della prassi introduce in una nuova epoca storica che è *l'epoca della realtà storica dinamica*. È necessario il passaggio dal vecchio mondo statico-sacrale al nuovo mondo ideologico-dinamico. È un passaggio che non andava disastrosamente subito, ma andava sapientemente illuminato e dominato, a cominciare da una luce e da una sapienza metafisica. Si tratta infatti di un passaggio fondamentalmente metafisico, non nel senso di ridursi ad una speculazione filosofica. ma per la ragione che, senza la necessaria illuminazione metafisica, ci si perde nei labirinti del pensiero e dell'azione, continuando a restar prigionieri dei vecchi schemi statici.

410

È forse la triste esperienza del mondo cattolico oggi: un mondo rimasto sostanzialmente statico e sacrale, nonostante le sue illusorie contestazioni antisacrali e le sue inconcludenti ed equivoche agitazioni progressiste.

Limitiamoci al mondo profano che interessa più direttamente le ideologie: dov'è l'ideologia cristiana come anima della prassi?... Dov'è che affiora veramente una autentica nuova coscienza dinamica, a cominciare dalla sua espressione metafisica?... Dov'è che si lavora per definire e mobilitare una effettiva ideologia e prassi politico-sociale cristiana?...

Sono domande che restano senza risposta. Dalla incomprimibile dialettica storica il mondo cattolico è stato lanciato in una nuova avventura: l'avventura dinamica. Ma esso appare come un razzo interplanetario che si perde nel cosmo, sballottato da sistemi gravitazionali contrari e contraddittori. Per rompere questo gioco paradossale e tragico ad un tempo, per le sue incalcolabili ripercussioni ed infinite implicanze, abbiamo tentato l'avventura da soli, come un pioniere solitario che s'inoltra in un mondo sconosciuto. Siamo andati alla ricerca dell'ideologia cristiana, preoccupandoci innanzitutto di stabilirne il diritto all'esistenza, e chiarire la sua *identità di ideologia dinontorganica*.

Non è molto, ed è al tutto insufficiente. Ma forse è la prima parola che andava detta. In tema di ideologia come anima della prassi, la prima parola è sempre necessaria; l'ultima è semplicemente impossibile. L'ideologia come anima della prassi, insieme alla prassi è una realtà viva che cammina. Impossibile dirne l'ultima parola, che dovrebbe coincidere col suo ultimo fatto. Posto l'avvio iniziale dell'ideologia, che come fatto di coscienza è anche sempre un fatto dottrinale, ciò che importa è tradurla in prassi ideologica, non soltanto perché questa è la sua vocazione, ma perché un'ideologia come anima della prassi diventa credibile nella misura che si traduce in prassi.

Uno dei sofismi più ricorrenti, con cui si tenta di liquidare l'ideologia cristiana in partenza, è proprio quello di appellarsi alla sua inesistenza come realtà storica presente e operante: l'ideologia cristiana non esiste; dunque non è possibile la «terza via»; non esiste la «via alternativa» al laicismo e al marxismo. Il cristiano non ha altra scelta ideologica che quella del laicismo e del marxismo...

È la resa senza resistenza al nemico ideologico, che proprio

411

sotto il profilo cristiano oggi è forse il peggiore di tutti. È confondere il dato empirico di fatto, col dover essere; con la possibilità di essere; con la capacità di far esistere. Ovviamente, eliminando l'intera sequenza, in nome del dato di fatto letto in termini di un piatto empirismo positivistico.

Malgrado tutto, noi continuiamo a credere nella creatività e nella capacità di realizzazione del mondo cattolico. È per questo che noi non accettiamo l'abdicazione ideologica da parte di non

pochi cattolici oggi. Non l'accettiamo né in linea di diritto né in linea di fatto. L'alternativa alle ideologie laicista e marxista è possibile. L'ideologia cristiana, proprio nella sua specificità di *ideologia dinontorganica*, può e deve esistere. Osiamo dire che già ha cominciato ad esistere di fatto. Non per merito di queste pagine (sarebbe ridicolo il pensarlo). Ma in virtù di se stessa.

Essa coincide con la realtà profonda della storia oggi, sia come ideologia che come prassi, precisamente come realtà storica dinontorganica. A differenza di una qualsiasi filosofia, una ideologia come anima della prassi non può essere il prodotto di un cervello umano. Dev'essere realtà storica dinamica in atto. Al più, il cervello di un pensatore o anche di un uomo d'azione ne sarà l'interprete, più o meno felice e più o meno settario.

La realtà storica dinamica, precisamente come realtà ideologica in atto, si presenta come una realtà ideologicamente polivalente, rendendo possibili interpretazioni diverse, che han dato luogo alle ideologie contrastanti di un laicismo liberalcapitalista e di un marxismo comunista o socialista. Ma la realtà storica dinamica, proprio come realtà ideologica e come precisa postulazione ideologica, è e rimane *realtà dinontorganica*. Offre ed impone una sua interpretazione ideologica dinontorganica. Preme nel senso e nella direzione dell'ideologia e della prassi dinontorganica.

Non importa che gli uomini e i cattolici in particolare (perché su di loro ricade in prima istanza la responsabilità dinontorganica della storia) siano stati sordi a questo richiamo. È un deprecabile comportamento soggettivo che non infirma la realtà del fatto. E il fatto è quello della nuova realtà storica dinontorganica, che preme per un preciso sbocco ideologico dinontorganico.

Queste pagine non hanno voluto essere che una debole eco di questa energica postulazione ideologica da parte dell'attuale realtà storica. Essa viene rivolta dalla storia specificamente ai cristiani, ponendoli di fronte alle proprie responsabilità. È per questo che ci

412

siamo permessi di porre a questo volume il titolo «L'ideologia cristiana», benché fosse prevista la sua precisazione *in ideologia dinontorganica* e la sua *qualifica laica ed autonoma* dalla religione.

Anche tale qualifica ci è stata imposta dalla realtà dell'ideologia dinontorganica già presente e operante nella storia come sua immanente dialettica, anche se tuttora ignorata e tradita. Ma non importa che l'ideologia dinontorganica non affiori ancora a livello di coscienza né si esprima in una sovrabbondante seduttrice fenomenologia in funzione di un facile e irrazionale persuasore occulto. Ciò che veramente importa è che essa emani dalla realtà storica. Sia realtà storica. Coincida con essa, fino ad identificarvisi. È questa la prerogativa dell'ideologia dinontorganica, proprio come ideologia a valore eminentemente realistico e oggettivo.

Il resto verrà in seguito, in quanto l'ideologia è sempre una speranza proiettata nel futuro. Purché diventi prassi già effettivamente nel presente. È qui che subentra l'uomo d'azione all'uomo di pensiero. E quella è la responsabilità e l'impegno degli uomini d'azione in modo specialissimo. Più esattamente, dev'essere la responsabilità e l'impegno di tutti.