

Vol5 Sintesi sociale cristiana

Vol5 Sintesi sociale cristiana.....	1
INTRODUZIONE.....	7
PARTE PRIMA SINTESI E REALTÀ SOCIALE.....	9
Capo I SINTESI ED ANALISI.....	9
1- Sintesi.....	9
2- Analisi.....	10
3- Difficoltà della sintesi.....	10
4- Lo spirito sintetico.....	11
5- Necessità della sintesi.....	11
6- Sintesi cristiana.....	12
7- Sintesi e cultura.....	12
8- Aspetto sociale della sintesi.....	13
9- Sintesi sociale cristiana.....	13
10 - Conclusione o premessa?.....	14
Capo II IL SOCIALE.....	14
1- Indeterminatezza del termine.....	14
2- Vari sensi di «sociale».....	15
3- Uso dei due sensi.....	15
4- Il sociale nella pratica.....	16
5- Definizione del sociale fenomenico.....	16
6- Definizione di sociale metafisico.....	17
7- Concretezza ed estensione del sociale.....	18
8- Il sociale professionale.....	18
9- Sociale professionale e sociale oggettivo.....	19
10 - Un errore da evitare.....	20
Capo III LA REALTÀ SOCIALE.....	21
1- Introduzione alla realtà sociale.....	21
2- Sintesi sociale cristiana e sinteticità.....	22
3- Sinteticità della realtà sociale.....	23
4- La vita e la sintesi.....	24
5- Una responsabilità e un dovere.....	24
6- Realtà sociale come ente.....	25
7- Il divenire sociale.....	26
8- Dinamicità della realtà sociale.....	27
9- Bivalenza di dinamicità.....	28
11 - Definizione della dinamicità e sua legge.....	29
PARTE SECONDA INTERPRETAZIONE DELLA REALTÀ SOCIALE.....	30
Capo IV REALTÀ SOCIALE COME ENTE DINAMICO.....	30
1- Divenienza + attivismo.....	30
2- La scelta realistico-dinamica.....	31
3- Connaturalità del divenire.....	32
4- Divenire essenziale.....	33
5- Errore marxista.....	34
6- Ente statico e ente dinamico.....	34
7- Origine della differenza.....	35
8- Affermazione dello statico e del dinamico.....	36
9- Una riflessione sull'ente dinamico.....	37
10 - Ente dinamico e realtà sociale.....	37
11 - Definizione della realtà sociale come ente dinamico.....	38
Capo V TRASCENDENTALI DINAMICI E REALTÀ SOCIALE.....	39
1- Divenire empirico e metafisico.....	39
11 - Definizione della realtà sociale come ente dinamico.....	40
Divenire empirico e metafisico.....	40

3- Trascendentali dinamici.....	42
4- Trascendentali statici.....	42
5- Trascendentale, trascendenza, immanenza.....	43
7- Criterio di scelta.....	44
9- Marxismo e trascendentali dinamici.....	46
10 - Forma e contenuto.....	46
Capo VI PSEUDOTRASCENDENTALI DINAMICI.....	47
Il trascendentale dinamico sintetico negativo.....	47
2- Il marxismo.....	47
3- Anti- e pseudo-trascendentali dinamici.....	48
5- Pseudotrascendentali e loro contenuto.....	50
7- Natura e funzione del trascendentale dinamico.....	51
8- Città di Dio e Città di Satana.....	52
Capo VII SINTESI E SOCIALITÀ.....	52
1-Il segreto della sintesi.....	53
2- Solidarietà dei trascendentali dinamici.....	54
3- Attuazione della sintesi.....	54
4- Senso di socialità.....	55
5- Trascendentali e socialità.....	57
Capo VIII SOCIALITÀ E SOCIOLOGIA.....	57
1- L'epoca della socialità.....	57
2- Passato e presente.....	58
3- Errore statico, analitico ed astratto.....	58
4- Pericolo del contagio e del politicantismo.....	59
5- Politicizzazione e politicantismo.....	60
6- Politica e partiti.....	61
7- La politica come pseudotrascendentale.....	61
8- Sociologia a valore ideologico.....	62
9- Battaglia politica e ideologia.....	63
PARTE TERZA IDEOLOGIE E REALTÀ SOCIALE.....	64
Capo IX IDEOLOGIA MARXISTA E SUA FORMULA SINTETICA.....	64
1- La sintesi cristiana come confronto ideologico.....	64
2- Marxismo e laicismo come ideologie.....	65
3- Comunismo e socialismo.....	65
4- Formula sintetica marxista e cristiana.....	66
5- Le due sintesi e il marxismo.....	67
6- «Cambiare il mondo».....	67
7- Verità e prassi.....	68
8- Carlo Marx.....	69
9- La dialettica hegeliana a servizio del marxismo.....	70
10 - Sviluppo storico del materialismo dialettico.....	71
11 - Marx e la causa proletaria.....	72
12 - Marx e Engels.....	73
13 - Il «Manifesto comunista».....	73
Capo X «IL CAPITALE» E CRITICA AL MARXISMO.....	74
1- «Il Capitale» di Marx.....	74
2- Teoria del plusvalore.....	75
3- Critica al Capitale.....	76
4- Validità del Capitale.....	77
5- «Materialismo ateo storico-dialettico».....	77
6- Marxismo e Comunismo.....	78
7- Senso del «materialismo ateo storico-dialettico».....	79
8- Confutazione e prassi.....	80
9- Valutazione teoretica.....	81
10 - Valutazione pratica.....	82
11 - Fede marxista e fede cristiana.....	83
12 - Il rifiuto marxista della religione.....	84
13 - Sintesi integrale anticristiana.....	85
Capo XI LAICISMO E SUOI CARATTERI.....	87
1- Marxismo e laicismo.....	87

2- Forza e cultura.....	88
3- Genesi e significato del laicismo.....	89
4- Logica interna del laicismo.....	90
5- Laicismo e infezione laicista.....	90
6- Laicismo e antilaicismo.....	91
7- Laicismo e naturalismo.....	92
8- Laicismo e personalismo.....	93
9- Laicismo, persona e valori.....	94
10 - Naturalismo dinamico e storicismo.....	96
11 - Lo storicismo laicista.....	96
Capo XII FORMULA SINTETICA LAICISTA.....	97
1- Somiglianze e differenze col marxismo.....	97
2- Naturalismo integrale e naturalismo dinamico.....	98
2- Naturalismo integrale e naturalismo dinamico.....	100
3- Naturalismo evoluzionistico-storicista ateo-materialista.....	100
4- Massimalismo e pericolosità del laicismo.....	101
5- Cattolici e laicismo.....	102
6- L'interferenza col Soprannaturale.....	103
7- Il laicismo come cultura.....	104
8- Laicismo e sintesi dinamica.....	105
PARTE QUARTA LA SINTESI CRISTIANA.....	106
Capo XIII FORMULA SINTETICA CRISTIANA.....	106
1- Formula sintetica religiosa, o sociale?.....	106
3- Teologia e senso dinamico.....	107
4- Teologia statica e dinamica.....	108
5- La formula sintetica.....	109
6- Realismo integrale.....	110
7- Il centro della sintesi.....	110
8- L'ente dinamico supremo.....	111
9- Cristianesimo dinamico.....	112
Capo XIV IL CRISTIANESIMO DINAMICO.....	112
1- Valore sintetico della formula.....	112
2- Ente dinamico e realismo integrale.....	114
3- Cristo centro dinamico della sintesi.....	114
4- Dalla sintesi cosmica alla sintesi storica.....	115
5- Definizione del Cristianesimo dinamico.....	116
6- Marxismo, laicismo, Cristianesimo.....	117
PARTE QUINTA APPROFONDIMENTO DELLA REALTÀ SOCIALE Capo XV ESSENZA DELLA REALTÀ SOCIALE.....	118
1- Metafisica della realtà sociale.....	118
2- Definizione della realtà umana esistenziale.....	119
3- Definizione della realtà sociale.....	120
4- La forma sociale.....	121
5- Convivenza umana funzionale.....	122
6- Socialità, forma sociale, funzionalità.....	122
Capo XVI DEFINIZIONE COMPLETA DELLA REALTÀ SOCIALE.....	124
1- Socialità e persona.....	124
2- Uomo e Corpo Mistico.....	124
3- L'uomo concreto e la filosofia.....	125
4- L'uomo concreto e la teologia.....	125
5- Definizione dell'uomo concreto.....	126
6- Soprannatura come forma.....	126
7- Uomo integrale e finalità integrale.....	127
8- Corpo Mistico e realtà umana.....	128
9- Funzionalità della convivenza umana.....	128
10 - La definizione completa.....	129
11 - Definizione cristiana e non cristiana.....	130
Capo XVII ANALISI DELLA REALTÀ SOCIALE.....	131
1- La conquista della sintesi.....	131
2- Importanza della sintesi.....	132

3- Ripensamento critico.....	132
4- Le quattro cause.....	133
5- Le quattro cause della realtà sociale.....	134
6 - Intrinsecità delle quattro cause.....	134
7- Causa efficiente come principio intrinseco.....	135
8-Astrattismo e prospettiva realistico-dinamica.....	136
9- La sintesi, condizione e scopo dell'analisi.....	137
Capo XVIII PANORAMA DELLA REALTÀ SOCIALE.....	138
1- Sguardo orientativo.....	138
2- Individuazione delle quattro cause.....	139
3- La causa materiale.....	139
4- La causa formale.....	140
5- La funzionalità cristiana.....	140
6- Funzionalità cristiana e non cristiana.....	142
7- Natura della funzionalità cristiana.....	142
8- Concretezza realistico-dinamica.....	143
Capo XIX COMPLETAMENTO DEL PANORAMA.....	144
1- Considerazione dinamica delle cause.....	144
2- La causa finale.....	145
3- Identificazione della causa finale.....	146
4- Causa efficiente della realtà sociale.....	147
5- Rassegna della causa efficiente.....	148
6- Libertà umana e storia.....	148
7- Dinontorganismo, cellula-persona, prassi.....	149
PARTE SESTA ESAME ANALITICO DELLA REALTÀ SOCIALE.....	150
Capo XX MATERIA DELLA REALTÀ SOCIALE.....	151
1- Sintesi e lavoro analitico.....	151
2- Materia seconda.....	151
3- Materia remota e prossima.....	152
4- Realtà umana come materia prossima.....	153
5- Analisi della materia prossima.....	153
6- Analisi quantitativa.....	154
7- Considerazione sociale.....	155
Capo XXI ANALISI QUALITATIVA.....	156
1- Le sei analisi.....	156
2- Analisi energologica.....	156
3- Analisi effettuale.....	157
4- Analisi sociografica.....	158
5- Costituzione e materia sociale.....	159
6- Chiesa e realtà sociale.....	160
7- Analisi storica etnologica, e civiltà.....	160
8- Civiltà cristiana.....	161
9- Analisi pseudofunzionale.....	162
10 - Analisi ideologica.....	163
Capo XXII PSEUDOFORME DELLA REALTÀ SOCIALE.....	164
1- Il pericolo della pseudoforma.....	164
2- Le pseudoforme.....	165
3- Fattore prevalente.....	166
4- Funzionalità empirica.....	166
5- Giudizio sulla pseudoforma.....	167
6- Pseudoforma e concezione metafisica dell'uomo.....	168
7- Classificazione materialistica di fondo.....	169
8- Pseudoforme ibride.....	170
Capo XXIII LA FORMA SOCIALE VERA.....	172
1- Presupposti positivi e negativi.....	172
2- Presupposti negativi.....	172
3- Non-separazione della natura dalla Soprannatura.....	173
4- La forma subalterna.....	174
5- Proprietà della forma subalterna.....	175
6- Contingenza.....	175

7- Relatività e potenzialità.....	176
8- Presupposti positivi.....	177
9- Il Corpo Mistico come forma.....	177
10 - Le quattro proprietà della forma vera.....	178
11 Forma vera e trascendentali.....	179
12 - Inveramento dei trascendentali statici.....	180
Capo XXIV ECONOMIA E POLITICA COME MATERIA SECONDA.....	181
1- Economia e politica oggi.....	181
2- Un giudizio iniziale.....	182
3- Origine dell'economia e politica.....	183
4- Lavoro, economia, politica.....	183
5- La sorte del lavoro umano.....	184
6- Servitù della gleba e proletariato.....	184
7- Valore della rivoluzione industriale.....	185
8- Valore sociale.....	185
9- Le tre fasi sociali della rivoluzione industriale.....	186
10 - Fase personalistica.....	187
11 - La fase ideologica.....	188
Capo XXV INTERPRETAZIONE DELLA RIVOLUZIONE INDUSTRIALE.....	189
1- Rivoluzione francese e rivoluzione industriale.....	189
2- Interpretazione marxista.....	189
3- Lotta di classe come fatto ideologico.....	190
4- Cristiani e rivoluzione industriale.....	190
5- Senso cristiano della rivoluzione industriale.....	191
6- Confronti e responsabilità.....	192
7- Analisi della rivoluzione industriale: la macchina.....	192
8- La questione sociale.....	193
9- La necessità della scelta.....	193
Capo XXVI ECONOMIA E POLITICA IDEOLOGICA.....	194
1- Genesi dell'economia e politica ideologica.....	194
2- L'esigenza cristiana.....	195
3- Errore della pseudoforma.....	196
4- Riassunzione dell'economia nella politica.....	196
5- Giudizio conclusivo.....	197
6- Un breve commento.....	197
7- La lotta politica.....	198
Capo XXVII ECONOMIA E SUE FORME.....	199
1- L'impegno cristiano.....	199
2- Economia e impegno etico-sociale.....	200
3- Forma economico-politica.....	201
4- Forma etico-religiosa.....	202
5- Forma etico-sociale.....	203
6- Forma politico-sociale.....	204
7- La forma personalista.....	205
8- La forma dinontorganica cristiana.....	207
PARTE SETTIMA DIALETTICA E PRASSI.....	208
Capo XXVIII DIALETTICA DEGLI OPPOSTI.....	208
1- Logica interna.....	208
2- Dialettica e movimento.....	209
3- Aristotele e Hegel.....	209
4- Interesse della dialettica hegeliana.....	210
5- I tre momenti della dialettica hegeliana.....	211
6- Dialettica degli opposti.....	211
7- Dialettica degli opposti e ideologie.....	212
8- Rifiuto della dialettica degli opposti.....	213
Capo XXIX DIALETTICA REALISTICO - DINAMICA.....	214
1- Dialettica e realtà sociale.....	215
2- Dialettica intrinseca alla realtà sociale.....	215
3- Dialettica ed ente dinamico.....	216
4- Proprietà dell'ente dinamico: accidentalità.....	217

5- Transpersonalità, sinteticità, concretezza.....	218
6- Ente dinamico universale e concreto (EDUC).....	219
7- Genesi dialettica dell'EDUC.....	219
8- La forma a valore dialettico.....	220
9- Ente dinamico particolare.....	220
10 - Forme contingenti e forma necessaria.....	221
11 - Ultime riflessioni.....	222
Capo XXX ANALISI DELLA DIALETTICA REALISTICO - DINAMICA.....	223
1- Definizione.....	223
2- Dialettica essenziale.....	224
3- Mediazione dialettica delle forme.....	224
4- Dialettica delle forme.....	225
5- Dialettica trascendentale.....	226
6- Dialettica trascendentale e materia seconda.....	227
7- Sguardo retrospettivo.....	228
8- Dialettica dinorganica.....	228
9- Complessità della dialettica realistico-dinamica.....	229
Capo XXXI LA PRASSI CRISTIANA.....	230
1- Prassi e prassi cristiana.....	230
2- Prassi e azione sociale.....	231
4- Azione sociale nell'essenza della realtà sociale.....	232
5- Azione sociale e attività sociale.....	233
6- Dall'attività ed azione, alla prassi.....	234
7- La realtà della prassi.....	234
8- La prassi marxista.....	235
9- La prassi realistico-dinamica.....	236
10 - Le leggi della prassi.....	237
PARTE OTTAVA LA PRASSI E LE SUE LEGGI.....	238
Capo XXXII PERIODI E LEGGI DELLA PRASSI.....	238
1- Prassi e periodi.....	238
2- Prassi e periodo corto.....	239
3- Prassi e periodo lungo.....	239
4- Legge del periodo corto e del periodo lungo.....	240
5- La prassi nel periodo corto.....	241
6- Le leggi del periodo corto.....	242
7- Legge della prevalenza dinamica attiva.....	243
8- Coesistenza del bene e del male.....	244
Capo XXXIII LE LEGGI DELLA PRASSI.....	244
1- Il periodo corto e le sue leggi.....	245
2- Legge della solidarietà dei trascendentali.....	245
3- Legge della variabilità della forma.....	246
4- Legge dell'azione realizzatrice o modificatrice della forma.....	246
5- Legge della produzione indiretta.....	247
6- Legge dell'assimilazione personale.....	248
7- Legge dell'oggettivazione dinamica.....	249
8 -Legge dell'adeguazione dialettica.....	250
9- Legge del rapporto strategico-tattico.....	251
10 - Altre leggi.....	251
11 - Il sociale, la prassi e le sue leggi.....	253
ATTIVITÀ E PRASSI.....	253
Il problema della rifusione.....	253
2- Le due considerazioni formali.....	254
3- Considerazione dinamica dell'attività e concezione marxista.....	256
4- Empirico e metafisico; teoretico e pratico.....	256
5- Problema teoretico e pratico.....	258
6- La rifusione come problema teoretico.....	259
7- Prassi buona o cattiva.....	260
8- Aspetto morale pratico della rifusione.....	261
9- Integrazione delle due morali.....	261
Capo XXXV RIFUSIONE E MORALE DINAMICA.....	262

1- La morale dinamica.....	262
4- Passaggio dalla morale statica alla dinamica.....	263
5- Postulazione del realismo dinamico.....	264
6- Impegno del cristiano.....	265
7- Rifusione «scientifica».....	265
3- Un'obiezione.....	267
4- Legge ontologico-dinamica.....	268
5- Legge della morale dinamica.....	268
6- Legge della professionalità dinamica.....	269
7- Due inconvenienti da evitare.....	270
8- Attività pseudotrascendentale.....	270
9- Legge della convergenza dinamica.....	271
10 - Attività macroscopiche e microscopiche.....	272
11 - Attività e successo.....	273
!2 - Legge della solidarietà dinamica.....	274
13 - Attività sociale cristiana e prassi cristiana.....	275
14 - Attività come microcosmo dinamico.....	275
CONCLUSIONE.....	276

INTRODUZIONE

La realtà sociale, oltre la sua considerazione fenomenica e normativa, importa anche una considerazione ontologica, e dunque uno studio metafisico.

Tale studio metafisico, almeno per il sociologo cristiano, si pone necessariamente come filosofia della realtà sociale. In linea di principio la cosa può restare pacifica. Ma le difficoltà e i dissensi insorgono di fronte alla pratica: come elaborare una valida filosofia della realtà sociale; e come utilizzarla, per una sua visione sintetica, che ad un tempo implichi tale filosofia come elemento metodologico illuminante, e vada oltre, spostandosi sul terreno più propriamente sociologico.

Più che una risposta puramente teorica a questo *come, si* preferisce rispondere qui con un saggio pratico. Esso apparirà condotto non arbitrariamente, ma alla stregua di questi due canoni fondamentali, che crediamo connaturali allo studio filosofico-metafisico della realtà sociale e quindi validi per tutti, non solo in sede filosofica, ma anche in sede sociologica: almeno per una sociologia autenticamente realistica. Essi sono quello di una *considerazione ontologica* della realtà sociale, e quello della *sintesi*.

La filosofia della realtà sociale a nostro avviso ha ragion d'essere solo nel caso che la realtà sociale stessa abbia una propria consistenza ontologica specifica. Posta la quale, non ci sarà valida filosofia della realtà sociale, al di fuori della sua considerazione ontologica. È la ragione del primo canone. Che se si misconosce alla realtà sociale una propria e specifica consistenza ontologica, non si ha più diritto di parlare di filosofia o metafisica della realtà sociale. O per lo meno non è più possibile parlarne in senso autenticamente realistico.

Quanto al secondo canone - quello della *sintesi* - esso viene imposto dalla stessa natura dello studio metafisico, il quale è necessariamente *reductio ad unum*, a partire dal suo oggetto di studio, pena il proprio fallimento.

VI

La chiusura in compartimenti-stagno, siano essi scientifici o filosofici e teologici (c'è anche la chiusura della filosofia e teologia nei loro compartimenti-stagno), ci ha fatto perdere il senso della sintesi. È questo il caso anche dello studio della realtà sociale. I suoi studi analitici specialistici finiscono per farcela ignorare e renderla incomprensibile.

Ecco perché, in questo saggio intitolato *Sintesi sociale cristiana*, si è presa la via della sintesi: non certo per esaurire lo studio della realtà sociale, ma semmai per farcela riscoprire, e rieducarci alla sintesi.

Difficoltà molteplici si sono fraposte alla sua elaborazione e forse anche si frappongono alla sua lettura. Tra le altre il disporre di alcuni strumenti di lavoro indispensabili. Principalissimo, lo strumento metafisico del *realismo dinamico*, *conditio sine qua* non della sintesi, e della stessa considerazione ontologica della realtà sociale.

Venivano e vengono poi altre difficoltà: l'aggancio tra filosofia e teologia; l'incidenza delle ideologie; il prevalere della considerazione fenomenologica; l'aspetto etico, che finora è stato preminente per noi cattolici nella considerazione della realtà sociale. Finalmente il superamento del personalismo, che è tutt'altra cosa dal rifiuto della persona!...

Sul piano pratico-operativo, la visione sintetica della realtà sociale veniva suggerita dalle stesse ideologie legate alla prassi, e concretamente identificantesi con essa. Le ideologie così intese sono una tipica visione sintetica della realtà sociale, a valore teorico e pratico. In rapporto alla loro funzione illuminatrice e animatrice esse dispongono anche sempre di una chiave ideologica sintetica, la cui incidenza è assai più notevole, di quanto comunemente si pensi. È quanto si può constatare per esempio in campo comunista.

Un attivista comunista subisce un tempo più o meno lungo di indottrinamento che lo allena a pensare ogni cosa in termini marxisti e ad attuare tutto in funzione marxista.

Per facilitargli questo compito il comunismo gli offre una ,formula *ideologica sintetica*, che racchiude la concezione marxista del mondo e la cui presenza viva ed operante illumina e manipola l'intera realtà sociale, precisamente nella sua sintesi globale. Non si tratta che di assimilarla profondamente e poi di applicarla; più esattamente, viverla e inserire il proprio agire nella sua dialettica operativa. L'indottrinamento comunista ha tale scopo.

La famosa formula ideologica sintetica del marxismo è la formula combinata del *materialismo dialettico e materialismo storico*, o più brevemente del materialismo storico-dialettico.

L'attuale realtà sociale che fa parte di una realtà storica dinamica, è realtà dinamica anch'essa. Proprio per questo non può spogliarsi di un'anima ideologica, che viene a far parte della sua sintesi traducendola in sintesi operativa. Ne consegue che la nostra stessa *Sintesi sociale cristiana* non può ignorare il tema ideologico, e soprattutto non può ignorare né inibire il proprio sbocco operativo. Una «sintesi sociale cristiana» è per l'azione; e lo sarà effettivamente in virtù dell'ideologia come anima della prassi.

La formula ideologica sintetica del marxismo che abbiamo richiamato forse non ci dice nulla. E la sua spiegazione, che daremo in seguito, a noi dirà piuttosto poco, perché una breve formula che racchiude una immensa sintesi dottrinale e un intero «codice operativo», s'illumina soltanto ripercorrendo tale sintesi ed inserendosi vitalmente in detto «codice operativo». Ma per chi si trova già allenato nell'una e l'altra cosa, la formula assume un valore orientativo teoretico e pratico del tutto eccezionale, perché sarà diventata l'anima del suo pensare ed agire.

È possibile per noi cristiani beneficiare di una formula, ma soprattutto di una dottrina e di una analoga sintesi a valore operativo?..

Che ve ne sia bisogno, e che ognuno di noi senta questo bisogno, possiamo supporlo senz'altro. Anche soltanto dal punto di vista della *reductio ad unum*, la sintesi è una necessità dello spirito e del vivere umano, sia di fronte al pensiero che di fronte all'azione.

La necessità si accentua se si pensa che mai la vita dell'umanità è stata così complicata come oggi, né ha avuto maggior bisogno di proporsi un obiettivo unitario, e di una azione unitaria per raggiungerlo.

È dunque necessaria anche per noi una sintesi, una *reductio ad unum*. Anche noi dobbiamo poter beneficiare di una formula che racchiuda la nostra cristiana concezione del mondo, diventando l'anima del nostro pensiero e della nostra azione.

Cercheremo fra il resto anche tale formula, che dovrà riassumere in se stessa la *sintesi integrale cristiana* (in contrapposizione alle formule che riassumono la sintesi integrale marxista, o laicista). Tale formula si colloca precisamente al centro della

23

SINTESI SOCIALE CRISTIANA, generandola e venendone ad un tempo generata.

La SINTESI SOCIALE CRISTIANA non è che un aspetto della SINTESI INTEGRALE CRISTIANA. Ma è un aspetto talmente solidale con essa e con gli altri suoi *aspetti fondamentali* (aspetto religioso, educativo, morale, missionario), che la formula sintetica della sintesi integrale cristiana, e la idea-chiave che la racchiude, sarà, come per il marxismo, sempre una e identica.

Apparentemente noi faremo della teoria assai lontana dalla pratica. Ma impariamo ancora una volta da coloro che non temono di far della teoria, dell'indottrinamento, attraverso concetti anche astrusi, pienamente persuasi che saranno essi a dar vita al pensiero, e a dar pensiero all'azione.

Benché la sintesi sia il tema centrale del Cristianesimo (*Deus omnia in omnibus*, I Cor, 15, 18; *instaurare omnia in Christo*, Efes. I, 10; *Ego sum Alpha et Omega*, Apoc. I, 18); essa tuttavia è rimasta talmente estranea ai nostri quadri di insegnamento e alla nostra coscienza, che dobbiamo davvero ricominciare ab inmis.

Ciò per alcuni può importare delle difficoltà e delle novità, a cominciare da una terminologia talora insolita e non sempre adatta ad una estrema volgarizzazione. Ma, nel caso che si tratti di maestri, si tenga presente che non si tratta domani di insegnare ad altri materialmente quel che veniamo dicendo, ma di assimilare uno spirito, formarsi una coscienza, la quale diventi l'anima profonda del nostro pensiero ed azione, e riesca, attraverso la vita e l'azione stessa, a trasfondersi nel prossimo. È lo scopo della nostra «Sintesi», che non è propriamente dottrinale, ma vitale. In questo senso, in maggiore o minor misura, può essere accessibile a tutti.

PARTE PRIMA

SINTESI E REALTÀ SOCIALE

4

Capo I SINTESI ED ANALISI

1- Sintesi.

Sintesi significa unificazione. La sintesi è quindi l'unificazione del molteplice. Due atomi di idrogeno ed uno di ossigeno si sintetizzano in acqua (H₂O). Questa è la sintesi chimica.

Se il molteplice è rappresentato non già da atomi o elementi chimici, bensì da una molteplicità di scienze e discipline, la loro unificazione ci darà la sintesi scientifica, o meglio, la sintesi dottrinale.

Una celeberrima sintesi dottrinale è stata la *Somma Teologica* di San Tommaso d'Aquino. Egli nella sua *Somma* unificò il sapere filosofico e teologico dei suoi tempi in una sintesi dottrinale cristiana, rimasta insuperata.

2- Analisi.

L'operazione opposta alla sintesi si chiama analisi. L'analisi è la disgregazione dell'uno. Se questo è una sostanza chimica, avremo l'analisi chimica. Se è una sostanza vivente (per esempio l'uomo), l'analisi diventa sinonimo di morte (la quale è appunto un'analisi: la separazione dell'anima dal corpo).

L'analisi porta con sé un senso di demolizione e di sfacelo. L'analisi matematica (a servizio dell'analisi fisico-chimica), ci ha portati alla disintegrazione dell'atomo, da cui è nata la bomba A e H.

Ma già da secoli (dall'umanesimo e dalla rivoluzione protestante) era in corso una disintegrazione assai più pericolosa: quella della dottrina e della vita cristiana, della sintesi cristiana (teorica e pratica). Nessun rimpianto per quella sintesi in quanto poteva essere «medioevale»; ma in quanto «sintesi», sì.

3- Difficoltà della sintesi.

Per l'uomo è più facile l'analisi che la sintesi, perché per lui è più facile demolire che costruire. Il demolire una vita può essere questione di un attimo. Il ricomporla, nell'ordine fisico è addirittura impossibile. E nell'ordine morale, è un'impresa lunga e aleatoria.

7

V'è poi una specie di analisi diventata oggi di moda, e d'altronde richiesta, in alcuni casi, dalla necessità moderna della specializzazione, col pericolo di chiudersi nel proprio campo ignorando ed isolandosi dal tutto.

La sintesi vera, che implica l'unificazione totale della teoria e della pratica, è assai meno facile e meno comoda. E col complicarsi del sapere e della vita vissuta diventa sempre più difficile e problematica.

Le specializzazioni intellettuali e professionali (e anche le specializzazioni nel campo dell'apostolato) che oggi per altro sono inevitabili, favoriscono e paiono giustificare la tendenza analitica, lo spirito separatista, proprio quando v'è maggior bisogno di spirito sintetico, di unità di dottrina e di azione. Vi si aggiunga oggi anche il pluralismo, che quand'anche non è antiunitario non risulta mai a favore dell'unità e della sintesi, neppure nell'ambito di uno stesso schieramento.

Noi cattolici, almeno in linea di principio, abbiamo garantita l'unità di fede, di governo, di culto (*unitas, fidei, regiminis, cultus*). Come tutte le unità, erano e rimangono senza dubbio una cosa positiva. Ma pare che nella pratica siano venute meno. In ogni caso l'unità non ci è garantita automaticamente sul piano esistenziale. Tanto meno ci viene garantita l'unità del nostro sapere dottrinale e scientifico, della nostra vita vissuta, della nostra azione, sia a titolo personale che collettivo. Questa dev'essere una conquista dei singoli e di tutti. Altrimenti si rischia di servire a due o più padroni, e di frustrare miseramente la preghiera di Cristo: *Ut unum sint*.

4- Lo spirito sintetico.

L'unità di pensiero e di azione ha una sua profonda radice nello spirito sintetico. A cominciare dall'umanesimo e dalla rivoluzione protestante, non soltanto è venuta sgretolandosi la sintesi cristiana, ma si è perduto lo spirito sintetico, sostituito in uno spirito analitico sfociante nella ribellione e nella critica.

Il peggio è non accorgersi del fatto, o non sentire il bisogno della sintesi. Mentre imperversa la critica e l'analisi, la sintesi per noi cristiani finisce per restare un puro presupposto e un sottinteso. Maniera elegante per dispensarcene, quando non si tratti del puro e semplice rifiuto, consumantesi nel rifiuto

8

dell'unità e della rivendicazione di un pluralismo che troppo spesso è volutamente o inevitabilmente antiunitario e contro qualsiasi sintesi.

5- Necessità della sintesi.

Eppure una sintesi riflessa e studiata si rende ognor più necessaria, nella misura che la vita si complica, il molteplice prende il sopravvento, la materia tenta di soggiogare lo spirito. Troppi interessi contrastanti, troppi problemi disparati, troppa molteplicità di azioni giustapposte quando non contrapposte, troppa divergenza tra la vita dello spirito e la vita della carne, dilanano oggi la vita dell'uomo.

Che cosa, di questo caos, potrà fare un cosmo? *Solo la sintesi*. Sintesi teorica e pratica ad un tempo.

La sintesi è una necessità, ed anche una fatalità, nel senso che non è possibile vivere senza una qualche unificazione del pensiero e della vita. Se manca l'unificazione buona, s'instaurerà l'unificazione cattiva. Quando la buona è meno forte, vincerà la cattiva.

Tremenda responsabilità di chi giudicasse *la sintesi buona* una cosa da potersi tranquillamente presupporre o sottintendere!...

«I figli delle tenebre» non presuppongono e non sottintendono nulla. Hanno fatto, e fanno. Ed oggi sono le sintesi cattive (le due fondamentali: quelle del laicismo e del marxismo), ad essere elaborate dottrinalmente e venir tradotte scientificamente e tecnicamente nella cultura e nella pratica, fino alle espressioni più capillari della vita individuale e collettiva.

E la *sintesi* cristiana?...

Queste sintesi teorico-pratiche, vitali-operative, oggi s'innestano nelle *ideologie come anima della prassi*. Ed è logico. È tramontata l'epoca sacrale. Nella funzione di sintesi, le ideologie hanno sostituito la religione. Sono esse che, attraverso una sintesi diventata secolare, postulano o rifiutano l'incidenza religiosa, a seconda che si tratti di ideologie ateo-materialiste o teo-spiritualiste. Ma solo una autentica *ideologia cristiana* può essere una ideologia teo-spiritualista, e dunque instaurare una sintesi in funzione teo-spiritualista. Di qui l'enorme peso negativo dell'agnosticismo ideologico e del vuoto ideologico dei cattolici oggi, proprio in riferimento all'ideologia cristiana. E la tremenda responsabilità di chi teoricamente la nega e praticamente l'osteggia.

Per quanto riguarda la vita sociale, noi cattolici possediamo la

9

magnifica dottrina sociale contenuta nei Documenti Pontifici. Ma ci manca una adeguata elaborazione scientifica di essa, che tra il resto ci offra quella sintesi sociale cristiana che andiamo

cercando, e che a sua volta può diventare la più bella introduzione alla stessa Dottrina sociale cristiana. È un'altra ragione della necessità della sintesi; un altro motivo, per industriarci a raggiungerla.

Giuseppe Toniolo, che pure collaborò alla formulazione della dottrina contenuta nella *Rerum Novarum* di Leone XIII, non si accontentò di tale dottrina tuttavia. Ma lavorò per tutta la vita a contrapporre alla sintesi positivista allora dominante, una sintesi sociale cristiana. Lo stesso Sturzo, fondatore del Partito Popolare, non si accontentò della Dottrina sociale cristiana. Lavorò per tutta la vita ad una «sociologia» che la riassume e la rilanciasse, superando ad un tempo il positivismo della scienza sociologica, e la semplice «eticità» della Dottrina sociale cristiana.

Tentativi ammirevoli di sintesi, che non ebbero, sembra, degli appassionati e validi continuatori. In campo cattolico è prevalsa l'analisi. E a cagione del disimpegno sintetico, sono prevalse (o almeno stanno prevalendo) le *sintesi sociali anticristiane*, anche tra le file dei credenti.

6- Sintesi cristiana.

Riconosciamo però che la elaborazione scientifica della sintesi cristiana (sia come sintesi integrale, che come sintesi sociale) non è facile, tanto in teoria che in pratica.

Unificare la cultura e la vita in Cristo, è un impegno tale da farci tremare: da spaventarci e scoraggiarci. Ma è cosa necessaria, tanto sul piano della vita individuale, quanto sul piano della vita collettiva.

Sul piano della vita individuale la sintesi cristiana è rappresentata fundamentalmente dall'unione con Dio. Essa impone una logica coerente a tutto il nostro pensare, il nostro vivere e agire, attuando l'unificazione perfetta del nostro piccolo essere e del nostro piccolo mondo individuale.

Ma quanto sia cosa difficile ce lo dicono i nostri esami di coscienza. Solo quando l'unione con Dio raggiunge e realizza la santità, si può dire che la sintesi individuale cristiana è perfettamente riuscita.

Anche la vita collettiva, con tutto il suo bagaglio materiale e profano, cristianamente non può unificarsi che in Dio. Ma si può

10

immaginare la difficoltà teorica e pratica della sintesi cristiana sul piano della vita collettiva oggi!... Tanto più che nella vita collettiva la Grazia Divina non opera direttamente come nelle anime singole.

Sarà la cultura, l'educazione, l'azione sociale, e soprattutto *l'ideologia cristiana*, che vi opera; e la stessa Grazia Divina. Ma attraverso questi indispensabili mezzi. In modo specialissimo, se si rende disponibile, attraverso l'ideologia cristiana.

7- Sintesi e cultura.

La cultura è certo il primo strumento per la diffusione di una sintesi dottrinale, e per la sua attuazione pratica. Mentre l'ideologia, più che strumento, ne è già l'incarnazione vitale. Il mondo laico, che per la verità è diventato un mondo «laicista», ne è talmente persuaso, che cerca di orientare il lavoro di pensiero, impostare l'insegnamento, ed animare le leve dell'opinione pubblica (giornali, radio, cinema, televisione), su una determinata ideologia, portatrice fra il resto di una sintesi dottrinale.

Le cosiddette relazioni culturali diventate oggi di moda fra Stato e Stato, sono in concreto un tentativo di espansione della propria sintesi dottrinale, allo scopo di allargare la propria influenza e farsi

degli amici, in una visuale superiore di una comunità di popoli; o anche forse, col miraggio di facilitare la conquista (o la disfatta) ideologica e politica dell'avversario.

Una sintesi dottrinale, perché possa alimentare lo spirito di sintesi, prestarsi con facilità alla propria diffusione, e potersi tradurre efficacemente nella pratica, non può restare implicita o sottintesa. Dev'essere elaborata, ed anzi venire elaborata con rigore scientifico, in modo da giustificarsi, da rendersi assimilabile razionalmente, da diventare operante, sia teoreticamente che praticamente. Deve ancora venire assunta da una congrua ideologia, tradursi in anima ideologica, perché oggi, cultura, dottrina, teoria, ideologia e prassi son diventati termini inseparabili. L'ideologia è essa stessa *sintesi di teoria e prassi, dottrina e prassi*. E solo perché sintesi viva e operante di esse, è *anima della prassi*.

La sintesi pertanto si colloca al centro, o più esattamente alla radice, dei bisogni teorici e pratici di oggi. Non può quindi figurare come un presupposto o un sottinteso. Tanto meno la sintesi cristiana, che è la più difficile da cogliersi ed attuarsi. Il restare allo stato virtuale (quasi latente) la pone in condizione di inferiorità, eludendone e scemandone l'efficienza, se non addirittura elidendo quest'ultima.

11

È dunque necessario programmare o riprogrammare anche la sintesi cristiana nel quadro della nostra cultura, per impossessarsi di essa almeno come *spirito*, e metterci in grado di contagiare salutarmente il prossimo su cui ci è dato influire in qualche modo occasionalmente o professionalmente.

8- Aspetto sociale della sintesi.

La sintesi integrale e suprema è per sua natura una e indivisibile. Al più si può parlare di varie sintesi integrali e supreme, contrapponendo la sintesi vera (la *sintesi cristiana*) alle sintesi false (per es, le sintesi laicista e marxista). E non si tratta né di una contrapposizione manichea, né di un accaparramento trionfalistico della verità. La verità bisogna servirla, ma per servirla bisogna conoscerla, e riconoscerla, rendendoci servi di essa (fino a concludere col Vangelo, dopo aver fatto del nostro meglio, che *servi inutiles sumus*). Ora, non c'è insulto peggiore alla verità, che rinnegarla o misconoscerla, col pretesto antitriunfalistico, di chi in sostanza vi contrappone il proprio «io», magari col sofisma dell'eterna ricerca. Gioco illusorio quando diventa fine a se stesso. Il circolo vizioso non si rompe se non si torna alla distinzione tra vero e falso, accettando e sottoponendosi al vero, almeno come sincera e fattiva disposizione di spirito.

Tornando alla sintesi integrale e suprema, essa, come abbiam detto, può ammettere aspetti diversi, secondo i vari settori a cui si applica.

Se la sintesi cristiana si applica al settore filosofico e teologico, abbiamo la sintesi filosofico-teologica (esempio classico, la «Somma Teologica» di San Tommaso). Se invece si applica alla *realtà* sociale, avremo *la sintesi sociale*.

È appunto di questa che dobbiamo occuparci in modo particolare, affrontando la sintesi sociale cristiana.

9- Sintesi sociale cristiana.

Definire esaurientemente la sintesi sociale cristiana è cosa prematura per il momento. Basti per ora avere 'di essa una nozione preliminare. Questa:

La sintesi sociale cristiana è l'unificazione teorica e pratica in Cristo, di tutta la realtà umana esistenziale, considerata nel suo aspetto sociale. Spiegheremo il sociale nel capo seguente.

Come si è già accennato, ricordiamo che teoricamente la sintesi sociale cristiana è stata tentata dal professore dell'Università di Pisa, Giuseppe Toniolo.

Per giustificare il suo tentativo e quello di altri, si tenga presente che la sintesi sociale cristiana non coincide con una sintesi teologica, e quindi non è da ricercarsi per esempio nella Somma Teologica di San Tommaso. Essa è come un edificio nuovo, che bisogna costruire tenendo conto anche di quella solida roccia. Ma l'edificio non può venir confuso con la roccia che fa da fondamento.

Né possiamo affermare che la sintesi sociale cristiana si trovi già bell'e fatta nel Vangelo, o comunque vi si trovi, in qualche modo, come tale. Il Vangelo è come uno scrigno da cui bisogna saper trarre ogni tesoro: *nova et vetera*. Anche la sintesi sociale cristiana pertanto può avere una sua origine nel Vangelo e nel resto della Scrittura (specie in San Paolo, e Nuovo Testamento in generale). Ma vi si trova come un tesoro nascosto, che bisogna saper scoprire e tirar fuori.

10 - Conclusione o premessa?...

Parrebbe che la sintesi debba venir all'ultimo posto come conclusione. Quindi dopo un intero *curriculum di insegnamenti sociali*. Ma la sua posizione logica è al principio.

Come comprendere bene la parte, e specialmente *lo spirito* che deve animare ogni singola parte, se si ignora il tutto?... Fin da principio c'è bisogno dell'idea-chiave, della visione-chiave, per potersi orientare. Quest'idea-chiave, questa visione-chiave, ce la offre solo la *sintesi*.

La vera sintesi non è mai una somma aritmetica, ma è l'unità nuova, organica e vitale, che trascende le parti. Per comporla, più che il possesso delle singole parti, è necessario il possesso del principio vitale e organico capace di unificare, animare le parti. Possiamo e dobbiamo impossessarcene, quindi, prima ancora di occuparci delle singole parti.

Così la sintesi si pone all'inizio. Non però per venir dimenticata o restare inoperante, passando ad occuparci delle singole parti. Posta all'inizio, come chiave dell'edificio sociale e dell'azione sociale, dovrà accompagnare spiritualmente e logicamente tutta la costruzione teorica e tutto l'agire pratico.

12 13

In ogni singola fase, per non dire ogni momento, dovrà poi servire come elemento di controllo e di critica retrospettiva, che, fatta a servizio della sintesi, al pari di un buono e saggio esame di coscienza, si risolverà sempre, come dicono oggi, in critica costruttiva.

Capo II

IL SOCIALE

1- Indeterminatezza del termine.

Il « sociale » è una « realtà », che noi supponiamo fin d'ora ben qualificata. Ma la parola «sociale» è una di quelle che dicono tutto e non dicono nulla. È un termine di uso corrente, che tutti adoperano, ma pochi sanno quello che veramente significa o dovrebbe significare.

Non bisogna negare la difficoltà di una sua definizione, poiché il significato del termine nell'uso comune è essenzialmente variabile e indeterminato. È il contesto verbale e reale che il più delle volte lo determina.

Per esempio, si nota a primo colpo d'occhio quanto sia diversamente impegnativo e quante sfumature diverse contenga il termine «sociale» in queste varie espressioni: giustizia sociale; vita sociale; assistenza sociale; morale sociale; romanzo sociale; gita sociale; statistica sociale; capitale sociale, ecc.

Si può dire che l'aggettivo «sociale» è applicabile a qualsiasi cosa. Segno che, almeno genericamente, tutto porta con sé un aspetto sociale. Si tratta dunque di definire e precisare.

I sociologi, per necessità di mestiere, si preoccupano di definire e precisare questo *aspetto sociale* delle cose, cercando di unificare il significato del termine «sociale».

2- Vari sensi di «sociale».

Riduciamo i sensi di «sociale» a questi tre: *sociale* in senso fenomenico; in senso metafisico; e in senso professionale. Essi qualificano il *sociale* in superficie e in profondità. Cominciamo dai due primi.

In superficie, *il sociale* acquista un significato puramente empirico e fenomenico. Di qui il suo senso e il suo uso fenomenico.

In profondità invece, esso acquista un significato essenziale, metafisico. Di qui il senso e possibile uso metafisico di sociale, che si riferisce al sociale visto in profondità.

Il senso fenomenico di sociale è più facile ad afferrarsi e

14 15

concordarsi. Sgorga infatti dall'osservazione empirica, e si risolve nel fenomeno o fatto sociale, che, una volta definito, ognuno potrà controllare coi propri occhi.

Il suo senso *metafisico* invece si ricollega ad una ideologia, ad una sintesi dottrinale, ad una particolare concezione della vita e del mondo. Emanata da esse, e si concretizza in una prassi. Si comprende facilmente com'esso sia assai più difficile a concordarsi. Si sa che la lotta oggi è precisamente fra ideologie diverse, tra sintesi sociali diverse, che danno al sociale un senso metafisico diverso.

È chiaro che in questa lotta il senso di sociale si traduce in un senso ideologico, che è anche sempre metafisico, passando dal senso superficiale fenomenico ad un senso essenziale, profondo, che è diverso secondo le diverse ideologie.

La giustizia sociale, ad esempio, sarà una cosa ben diversa, a seconda che si tratti di una giustizia sociale in senso cristiano, in senso liberale, o in senso marxista, malgrado superficiali coincidenze. Non è il senso fenomenico, ma il senso metafisico di sociale, che cambia da ideologia a ideologia. Così, lo «spirito sociale» dell'azione di un assistente sociale o di un attivista cristiano, sarà e dovrà essere diverso da quello dell'attivista e dell'assistente sociale non cristiano. Altrettanto si dica in riferimento ai politici.

3- Uso dei due sensi.

Quando il sociale si adopera in senso fenomenico, e quando in senso metafisico?...

Cominciamo dal suo uso in sociologia. La sociologia è la scienza del «sociale». Ma del «sociale» fenomenico, o del metafisico, o di tutt'e due?...

Molti sociologi oggi vorrebbero che la sociologia fosse soltanto la scienza del sociale fenomenico, ossia dei fatti e fenomeni sociali. Questi sociologi rinviano (quando lo fanno) lo studio del

sociale metafisico alla filosofia sociale o alla morale sociale. Tale rinvio del resto è un passo obbligato degli operatori in campo sociale cristiano. La situazione sociale concreta si confronta con la dottrina e con l'etica sociale, per poter giungere alla conclusione operativa.

Altri sociologi invece concepiscono la sociologia come la scienza di tutto il sociale: fenomenico e metafisico, o se vogliamo,

16

ideologico, Marx, Toniolo, Sturzo, appartengono a questa categoria. Sul piano teoretico della sociologia, dunque, non v'è un pieno accordo, benché sia prevalsa la tesi puramente scientifico-positiva, salvo le crisi recenti della sociologia stessa.

Ma veniamo al piano pratico.

4- Il sociale nella pratica.

Scendendo dalla teoria alla pratica, dobbiam dire che, in pratica, i due sensi fenomenico e metafisico di «sociale» si *accompagnano sempre, e quasi si fondono in una sola cosa.*

Per esempio la politica è certo un fenomeno o fatto sociale. Ma, lo voglia o no, non può fare a meno di ispirarsi ad una *ideologia* e a cercare di tradurla nella pratica. Dunque, la politica non presenta soltanto un aspetto sociale empirico o fenomenico, ma anche un aspetto sociale ideologico e metafisico, inscindibile dal primo. Tant'è vero che si parla di politica cristiana, liberale, socialista, comunista, ecc. Tenendo presente che, per quanto riguarda la politica «cristiana», essa non va intesa affatto in senso religioso e confessionale, ma solo in senso etico, e magari ideologico, in riferimento ad una autentica ideologia cristiana. In questo caso, il senso dell'aggettivo «cristiano» si trasferisce dal senso religioso al senso ideologico, dando luogo ad una politica «cristiana» in senso ideologico e non più religioso-sacrale.

Una combinazione analoga del sociale fenomenico e del sociale metafisico (o ideologico) avviene anche per l'economia, la stampa, la scuola, ecc. Tutti fatti sociali: ma spesso quanto diversi dal punto di vista ideologico, e cioè sotto l'aspetto del sociale metafisico!...

Così è anche per l'attivista od operatore politico, il professionista in campo sociale, e perfino per il semplice cittadino. La loro professione e la loro esistenza rappresentano certo un fatto sociale. Ma la loro aspirazione ideologica può creare fra loro un abisso.

Come si constata, nella pratica, ossia nella sua concretezza esistenziale, *il sociale* non si esaurisce mai nel fenomenico, ma è sempre fenomenico e metafisico ad un tempo, e cioè tale da implicare una ideologia e lavorare per essa.

5- Definizione del sociale fenomenico.

Il sociale fenomenico si risolve, come abbiám detto, nel fatto o fenomeno sociale. Si

17

definisce quindi come fatto o fenomeno sociale. Ecco di esso tre definizioni.

1) «*Sociale* è tutto ciò che comunque si riferisce a persone in quanto viventi in gruppo» (Aggiornamenti sociali, maggio 1952, pag. 3). Così vita sociale dell'individuo significa la vita di un

individuo come membro della grande famiglia umana, o di un gruppo più o meno indipendente, più o meno allargato o ristretto.

2) «I fenomeni sociali sono i fatti umani sul piano positivo cioè sul piano empirico, non metafisico? nelle loro relazioni con la vita comune, in quanto essi dipendono da questa e questa dipende da essi» (Principi e questioni di Morale sociale, di G. Mattai pagg. 5-6).

3) Riducendo il senso del sociale fenomenico quale ci viene espresso dalle due definizioni precedenti al puro essenziale, il sociale fenomenico può definirsi, e vien definito brevissimamente, così: *il sociale fenomenico è il fatto intersoggettivo*. Più brevemente ancora: *il sociale è l'intersoggettivo*.

A questo dunque si ridurrebbe il senso fenomenico di sociale. Poca roba in verità, e assai generica, anche se è sufficiente per fondare una sociologia «positiva», praticamente inesauribile, la quale indubbiamente presenta una sua utilità ed ha i suoi meriti. Il sociale fenomenico tuttavia non può andare al di là di quel senso superficiale e generico. E la sociologia positiva si accontenta di questo aspetto comune e generico di tutta la vita umana, a meno che si traduca in sociologia «ideologica» o comunque se ne lasci infettare.

Così si esprime il Mattai: «Poiché la vita sociale è coestensiva alla vita dell'uomo, non vi è nessuna forma di umana attività che non possa esser fatta oggetto di trattazione sociologica». E ciò, appunto per quell'aspetto superficiale e generico di sociale, nel senso di *intersoggettivo*, che porta sempre con sé.

Ecco perché oggi si parla per es, di sociologia religiosa, sociologia educativa, sociologia giuridica, sociologia del linguaggio, ecc. Le articolazioni «positive» della sociologia possono estendersi indefinitamente.

6- Definizione di sociale metafisico.

La definizione di sociale in senso metafisico, essenziale, profondo, è meno facile, e dovremo

18

tornarci sopra in seguito, per spiegarci meglio. Per ora accontentiamoci di sapere che: *il sociale in senso metafisico è tutto ciò che è costruttivo (o distruttivo della convivenza umana funzionale)*.

Spieghiamo brevemente i termini di tale definizione, a) Il *sociale in senso metafisico* si oppone (come già sappiamo) al sociale semplicemente empirico, fenomenico. Quindi, il sociale in senso metafisico non è più semplicemente sinonimo di «intersoggettivo». Ma dice qualcosa di più profondo, di più specifico.

L'educazione, il diritto, l'economia, il commercio, la politica, il linguaggio, la cultura: tutto è intersoggettivo! L'intersoggettivo o sociale fenomenico è un qualcosa di generico che si applica a tutte le cose umane. Ma importa precisamente sapere se è «costruttivo o distruttivo della convivenza umana funzionale».

b) *Costruttivo, o distruttivo*: ecco l'elemento specificativo del sociale metafisico, il quale quindi si dividerà in sociale buono e cattivo, o semplicemente in «sociale», e «antisociale» (analogamente al morale, che si divide in «morale», e «immorale»).

Il sociale metafisico quindi implica un *giudizio di valore*: bisogna saper giudicare se quel dato «sociale» è costruttivo (o distruttivo) della convivenza umana funzionale. Cosa molte volte tutt'altro che facile... Comunque, è per questo che il sociale in senso metafisico si differenzia dal sociale in senso fenomenico, il quale si ferma al puro fatto empirico.

Un giudizio di valore postula necessariamente un *criterio di giudizio*. Quale sarà tale criterio?... La norma religiosa?... La norma etica?... La norma ideologica?...

Se ci appelliamo *all'ideologia* nel suo preciso senso di *anima della prassi costruttiva della società*, dobbiamo concludere che il criterio di giudizio sarà offerto da essa. E il criterio varierà, variando l'ideologia. Ma passiamo alla «convivenza umana funzionale».

c) *Convivenza umana funzionale*. Il sociale in senso metafisico (che in concreto si traduce in sociale «ideologico»), costruisce (o demolisce) la convivenza umana funzionale. Che cosa sia la *convivenza umana* si sa per esperienza e si chiarisce con un minimo di riflessione. È *l'inevitabile vita in comune degli uomini*, sotto mille forme diverse, che si accavallano e non rimangono fisse (ciò che complica non poco la convivenza umana stessa).

È più difficile capire a fondo e giudicare il funzionale. Per ora basti tener presente quanto segue: *primo*, chiamiamo «convivenza

19

umana funzionale» quella che funziona bene; *secondo*, il buon funzionamento della convivenza umana è concepito diversamente, secondo le diverse ideologie. La convivenza umana che si attua nella società comunista, per esempio, per i comunisti può funzionare benissimo, mentre per noi, sotto molti rispetti, può funzionare malissimo. *Terzo*, la convivenza umana non funziona mai bene automaticamente e spontaneamente. Bisogna, farla, funzionare *bene*. In questo purtroppo, a modo loro, i «figli delle tenebre» si dimostrano più scaltri ed attivi dei «figli della luce».

7- Concretezza ed estensione del sociale.

Concretamente, come abbiám detto, il sociale è sempre fenomenico e metafisico ad un tempo perché ogni fatto sociale è anche sempre costruttivo o distruttivo della convivenza umana funzionale.

Quale tremenda responsabilità quindi, anche nel porre il semplice fatto sociale! Già San Paolo diceva: *omnia mihi licent, sed non omnia expediunt. Omnia mihi licent, sed non omnia aedificant...». Ossia: una cosa giudicata moralmente lecita, può essere socialmente cattiva.*

Non che vi sia contraddizione fra il morale e il sociale; ma il *morale deve perfezionarsi nel sociale, fino ad una reciproca equivalenza*, come già insegnava e praticava San Paolo.

L'estensione dunque del sociale è quella stessa del morale. Tutto l'agire umano concreto è morale, poiché l'atto umano in concreto è sempre o buono o cattivo. Così tutto l'agire umano in concreto è sociale, perché sarà sempre o costruttivo o distruttivo della convivenza umana funzionale.

E poiché la moralità e socialità dell'agire umano si cristallizza nelle cose le quali quindi saranno anch'esse morali e sociali, possiamo ben dire che *tutta la realtà umana esistenziale presenta sia un aspetto morale sia un aspetto sociale*. La vita sociale diventa coestensiva della presenza dell'uomo.

In concreto, non è possibile trovare un elemento umano, che non acquisti un significato morale e sociale. Grossolanamente lo si potrà forse giudicare irrilevante nel campo della morale e della sociologia. Ma posta la natura morale e sociale di tutta la realtà umana esistenziale, a rigor di termini nulla potrà giudicarsi irrilevante. Ciò che si giudica irrilevante, forse è quell'imponderabile che decide della situazione. Può decidere soprattutto dal punto di vista metafisico e ideologico.

20

8- Il sociale professionale.

Abbiamo finora parlato del sociale fenomenico e metafisico. Siamo partiti dicendo che il sociale fenomenico coglie il sociale in superficie, mentre il sociale metafisico lo coglie in profondità. Abbiamo anche detto (ed è importante averlo sempre presente) che *in concreto il sociale fenomenico e il sociale metafisico si accompagnano sempre*, poiché il fatto sociale (= sociale fenomenico) risulta sempre *costruttivo o distruttivo* della convivenza umana funzionale (= sociale metafisico, e più esattamente ideologico).

Ora diciamo una parola sul terzo senso di sociale, che è quello di *sociale professionale*.

Il sociale professionale restringe il sociale fenomenico a un determinato settore, che è il settore del mondo del lavoro, o di quella sfera della convivenza umana, che porta con sé un particolare problema di assistenza e di aiuto. Anche il sociale professionale porta sempre con sé l'aspetto metafisico e ideologico di sociale, sia che venga considerato nel suo aspetto attivo e operativo, sia che venga considerato nel suo aspetto passivo assistenziale.

Di conseguenza, il sociale professionale non si riduce né può ridursi a pura tecnica, ma sempre si inserisce in un contesto sociale metafisico o ideologico, anche quando la professione fosse esercitata a titolo puramente personale. Anche se chi la compie non la esercita in funzione di una ideologia, ne viene per lo meno condizionato. .

Al sociale professionale possono riferirsi per esempio le seguenti espressioni con le loro rispettive realtà: legislazione sociale; previdenza sociale; sicurezza sociale; assistenza sociale; servizio sociale... È ovvio che l'aggettivo «sociale» acquista in esse un significato tecnico, professionale, anche politico, forse anche ideologico, che qualifica un settore specifico del «sociale» dal punto di vista di una sua particolare applicazione, di una particolare professione, o forma di attività, o realtà sociale. Così il «sociale» resta legato a quel determinato settore e a quel determinato campo di applicazione, che appunto si può chiamare il campo sociale in senso professionale e tecnico, a cominciare dal *mondo del lavoro*. Questo è dato dall'ambiente di fabbrica, o comunque dai rapporti di prestazione d'opera, dalla famiglia del lavoratore, dalle organizzazioni ed attrezzature sindacali, previdenziali ed assistenziali. Un mondo sociale, che tende ad espandersi all'intero mondo del bisogno.

21

Il mondo del lavoro e del bisogno, nella accezione più comprensiva, dà luogo all'attività ed azione sociale in senso tecnico e professionale, che è «qualsiasi attività umana che mira *direttamente* a rimuovere le cause di malessere sociale ed a promuovere quelle del benessere sociale» (Aggiornamenti sociali, maggio 1952, pag. I).

Il significato professionale e tecnico di «sociale» non comprende tutta la *realtà sociale*, ma ne limita l'ambito alla realtà operaia o più comprensivamente alla realtà del mondo dei lavoratori e al mondo del bisogno, dei diseredati in senso economico, o familiare, o individuale.

Sotto il profilo etico, è possibile trovare un rapporto fra il mondo del lavoro e la dottrina sociale cristiana, come principale dimensione di questa. Ed è forse più facile ancora cogliere il nesso tra mondo del lavoro e politica, e finalmente fra mondo del lavoro e politica da una parte, e ideologia dall'altra.

L'ideologia, attraverso la politica, appare sempre più l'epilogo dell'intera realtà sociale. Più esattamente appare sempre più come la sua chiave decisiva, che ha scavalcato il ruolo dell'astratta norma morale e in definitiva condiziona, domina ed ispira la stessa politica.

9- Sociale professionale e sociale oggettivo.

La realtà sociale in senso tecnico e professionale limitata a se stessa non esaurisce la realtà sociale oggettiva. La realtà sociale professionale (= mondo del lavoro e mondo del bisogno) è particolare

anche se tende ad espandersi sempre più. La realtà sociale oggettiva è universale, e comprende tutta la realtà umana esistenziale.

La realtà sociale professionale è una parte della realtà sociale oggettiva ed universale, e deve subordinarsi a questa. Si tratta di *costruire una convivenza umana, funzionale* non solo per chi appartiene al mondo del lavoro ma *per tutti e sotto tutti gli aspetti*, traendo l'ispirazione da una ideologia e sintesi sociale a portata universale, che ci auguriamo sia quella buona. Sarà certamente tale, se sarà genuinamente cristiana.

I professionisti cristiani dell'azione sociale e più ampiamente dell'azione politico-sociale, quindi, nel loro rispettivo ambito diventano gli agenti almeno indiretti di una ideologia e di una sintesi sociale cristiana. Anche questo è un richiamo alla globalità, un invito alla sintesi. *Non chiudersi nella prospettiva puramente*

professionale. Sarebbe cedere all'analisi, venir meno ancora una volta alle esigenze della sintesi. È una deformazione professionale, che prende in modo particolare i cattolici, proprio per l'assenza dell'ideologia cristiana, che come e più di qualsiasi altra ideologia è spinta alla sintesi, essendo sintesi essa stessa ed imponendosi come sintesi.

Le persone più direttamente interessate all'ideologia sono i politici, gli operatori sociali, gli educatori. E in campo cattolico sono anche le più direttamente minacciate da un professionismo chiuso in se stesso, per disinteresse ideologico, o per la mancata mediazione dell'ideologia cristiana.

La professione pedagogico-educativa cristiana, ha una lunga tradizione, perché riguarda una materia meglio qualificata e sempre esistita, qual è precisamente la realtà dell'educando. L'operaio dell'industria, o meglio il lavoratore inserito nel processo dell'economia moderna, rappresenta invece una realtà abbastanza recente, e meno definibile.

Per questo, in campo sociale, nonostante l'assillo ancora persistente della questione sociale nel suo vecchio senso di questione operaia, si tiene molto più conto della realtà oggettiva ed universale, guardando decisamente ad essa anche quando ci si impegna in un'azione sociale nel senso professionale e tecnico della parola. Ma è necessario farlo con una maggiore sensibilità alle esigenze della sintesi: sintesi sociale cristiana, e sintesi ideologica cristiana.

10 - Un errore da evitare.

Nel campo dell'educazione, la professione pedagogico-educativa ci ha quasi fatto perdere di vista *la realtà educativa oggettiva*, che non è solo quella della scuola e dell'età scolastica, ma, al pari della realtà sociale, è *un aspetto fondamentale* della realtà umana esistenziale universalmente considerata. Questa *realtà educativa oggettiva universale* rimane presente ed operante anche fuori di scuola e dopo l'età scolastica. Comincia ad imporsi, e non sappiamo se in modo del tutto positivo, con l'invasione politica e ideologica della scuola.

Ciò porta con sé almeno un significato: anche l'educazione non è più un compartimento-stagno. Scopre una sua nuova dimensione: quella politico-sociale, e ideologica. È la dimensione della sintesi, che nello specifico campo politico-sociale sarà la sintesi sociale e

ideologica cristiana, o una sintesi sociale e ideologica anticristiana. Ma l'educazione ideologica sfugge in parte o del tutto all'educatore cristiano, per una doppia ragione: per tradizione egli rimane chiuso nel quadro della sua attività educativa professionale. D'altra parte non dispone di

una sintesi sociale e ideologica cristiana, indispensabile per un'educazione politico-sociale in senso cristiano ed autenticamente umano.

Non chiudersi nella prospettiva puramente professionale: è l'errore da evitarsi tanto dall'educatore cristiano quanto dall'operatore sociale cristiano e dal politico cristiano. Ma è anche necessario ad un tempo poter disporre della chiave che apre alla sintesi, a cominciare dall'ideologia cristiana e da una sintesi sociale cristiana.

La restrizione della realtà educativa e della realtà sociale all'ambito professionale, o, per quanto riguarda la realtà sociale, alla sua dimensione puramente etica, oltre ad essere un errore, è anche segno di una anacronistica miopia. Oggi la distinzione fra settore professionale e non professionale nell'ambito della realtà educativa e della realtà sociale, non deve assumere un senso esclusivo, *ma complementare*, e sempre con l'accento sulla realtà educativa e sociale *oggettiva e universale*.

Il professionismo educativo e sociale è indispensabile per ottenere determinati risultati professionali: per es., la cultura e il mestiere; rivendicazioni salariali ed assistenziali; armonia fra imprenditori e lavoratori; capacità tecnica e professionale per precise prestazioni... L'autodidattismo è un'utopia in educazione, com'è un'utopia supporre che la giustizia sociale, la debita assistenza sociale, l'armonia delle classi, si realizzino da sole.

Il risultato veramente umano e cristiano tuttavia, tanto nel campo educativo che nel campo sociale, supera l'azione scolastica e l'azione sociale professionale, benché punti su di esse come fase indispensabile del processo educativo e sociale. Esse pertanto non solo non debbono chiudersi in se stesse e nei propri risultati tecnici, ma debbono puntare innanzitutto, e in definitiva, sul risultato umano e cristiano, ricorrendo ai mezzi necessari e inserendosi nella via che può condurre alla meta.

Capo III

LA REALTÀ SOCIALE

1- Introduzione alla realtà sociale.

Se il sociale non è soltanto fenomenico ma anche metafisico, oltreché parlare di fenomeni e fatti sociali sarà anche possibile parlare di *realtà sociale*.

Adire il vero noi ci troviamo e ci sentiamo immersi in una realtà sociale, e non soltanto in fatti e fenomeni sociali. Dobbiamo quindi saperci affacciare non solo a questi, ma anche alla realtà sociale come tale.

Che cosa sia la realtà sociale, almeno da un punto di vista puramente empirico, già l'abbiamo accennato. È uno dei cinque aspetti fondamentali della realtà umana esistenziale, che sono precisamente i seguenti: *aspetto religioso, educativo, morale, sociale, missionario*. Su di essi dovremo ritornare spesso. Qui basti averli accennati, per dire che cos'è, almeno indicativamente, *la realtà sociale*.

Essa è dunque un aspetto fondamentale della realtà umana esistenziale. Non è pertanto riducibile (si dovrebbe dire vanificabile!...) al solo fenomeno o fatto sociale. L'affermare che non è riducibile ad essi, equivale ad affermare che la realtà sociale possiede una propria consistenza ontologica. È una *realtà. È un essere*. Un «ente», per esprimerci in un linguaggio filosofico tradizionale. Ente forse assai singolare, tanto da sembrare inafferrabile come ente, sì da trovar più comodo trattare la realtà sociale soltanto come fenomeno o fatto sociale.

Se però anche noi ci arrendessimo a queste difficoltà, il nostro studio della realtà sociale e la nostra ricerca di una sintesi sociale cristiana si renderebbe impossibile in partenza. Poco male per la scuola o la cultura, ma forse il male sarebbe tutt'altro che piccolo per la vita. Anzi, sarebbe male non piccolo anche per la scuola, se essa non è solo istruzione, ma formazione di una coscienza e di uno

spirito. È infatti la debita penetrazione della realtà come essere, non esclusa la realtà sociale, che è fonte di tale formazione dello spirito.

Per noi quindi la realtà sociale conserva la propria consistenza

25

ontologica e va penetrata in questa sua consistenza, anche se si tratta di un cammino piuttosto lungo e difficile. Ma la difficoltà più grande che si oppone alla penetrazione ontologica della realtà sociale sarebbe proprio quella di eluderne tale consistenza.

Affrontiamo quindi la realtà sociale così. E ripartiamo dal concetto di sintesi, per cogliere innanzitutto, della realtà sociale, la *sinteticità*, e la *dinamicità*: entrambe strettamente legate alla realtà sociale come problema di sintesi, che s'innesta nel suo problema ontologico-metafisico.

2- Sintesi sociale cristiana e sinteticità.

Sappiamo che cos'è la sintesi: *reductio ad unum*; unificazione del molteplice. Sappiamo pure che cos'è il sociale: l'intersoggettivo (= sociale fenomenico).

Il costruttivo, o distruttivo, della convivenza umana funzionale (= sociale in senso metafisico). Sappiamo ancora, almeno indicativamente, che cos'è la *realtà sociale*. È un aspetto fondamentale della realtà umana esistenziale. È l'aspetto intersoggettivo della realtà umana esistenziale, costruttivo o distruttivo della convivenza umana funzionale. Aspetto inseparabile e coestensivo, immanente alla realtà umana esistenziale stessa. Possiamo anche aggiungere che cos'è la *socialità*, sia pure in senso del tutto empirico: è la comunanza di vita e l'adattamento ad essa.

Tutti questi concetti si trovano implicati nella spiegazione dei termini della *sintesi sociale cristiana*, in ordine alla quale noi ci occupiamo in uno studio filosofico-metafisico della realtà sociale, che porta con sé anche una speciale rilevanza ideologica.

Per completare tuttavia la spiegazione dei termini di detta sintesi, dobbiamo ancora spiegare più esattamente la sua specificazione di «cristiana», dicendo che cosa dev'essere il Cristianesimo rispetto a tale sintesi.

Il Cristianesimo è una religione. Anzi, è la religione per eccellenza, l'unica vera. E la religione è vita, non è una ideologia. Tanto meno lo sarà il Cristianesimo. Ma è vita anche *l'ideologia*, intesa nel suo preciso senso, e colta nella sua incisiva realtà, di *anima della prassi*. Con la differenza, che il Cristianesimo è vita dello spirito; mentre l'ideologia è vita in campo politico-sociale. La prassi di cui l'ideologia è anima, è appunto la prassi politico-sociale.

Cristianesimo e ideologia: due «vite», due «anime», riferentisi

26

ambidue, sebbene in modo diverso e con funzione diversa, all'uomo, alla realtà umana esistenziale.

Ciò è sufficiente per cogliere un rapporto inscindibile tra Cristianesimo e ideologia, o più universalmente tra religione e ideologia. Rapporto di armonizzazione, o di antagonismo e contraddizione.

Tale rapporto si è imposto, in un senso o nell'altro, in modo drastico, e proprio in termini precisi di rapporto «ideologico», nell'attuale mondo in cui viviamo: mondo così diverso da quello statico-sacrale dei secoli passati, appunto perché, in seguito alla rivoluzione industriale, è diventato un mondo *dinamico*. Un mondo cioè, dominato dall'ideologia come anima della prassi, costruttiva del mondo

dinamico stesso, e con questo, costruttiva di una società anch'essa dinamica, e di una convivenza umana funzionale o meno, secondo l'ideologia e la prassi ideologica che dominano la costruzione.

Il rapporto tra religione e ideologia, che si precisa in rapporto ideologico, pone l'ideologia come anima della prassi nella necessità di schierarsi pro o contro la religione, attraverso la scelta del proprio *Assoluto ideologico*. Questo è sempre di origine e a valore religioso, anche se rimane ben distinto dalla religione e dall'Assoluto religioso come tale. Ecco perché, a rigor di termini, l'ideologia come anima della prassi non può essere che «cristiana» o «anticristiana».

Se parte dall'Assoluto ateo, non può essere che antireligiosa e anticristiana. Si spiegano in tal modo le due ideologie oggi imperanti - la laicista e la marxista -, precisamente come ideologie ateo-materialiste. E si spiega pure *l'ideologia cristiana*. (se i cattolici si preoccupassero di elaborarla e mobilitarla), come ideologia teo-spiritualista.

È a proposito di essa che si ripone il problema del Cristianesimo, non come ideologia (ripetiamo, il Cristianesimo è religione, e non ideologia), ma come *elemento unificatore della realtà sociale*, attraverso la mediazione dell'ideologia *cristiana*, in quanto questa dal Cristianesimo deriva il suo Assoluto ideologico, come le altre ideologie lo derivano dall'ateismo e dal materialismo, innestandosi in un Assoluto ateo-materialista. Ed è precisamente l'Assoluto ideologico, l'elemento unificatore della realtà sociale.

Per noi cristiani, pertanto, il Cristianesimo è l'elemento unificatore della realtà sociale, in quanto le offre l'Assoluto

27

ideologico unificatore, tramite l'ideologia cristiana. Ciò è sufficiente per capire come l'aggettivo «cristiano», fermo restando il suo tradizionale senso religioso, passi ad assumere un preciso significato ideologico nelle espressioni «Assoluto ideologico cristiano», «ideologia cristiana», «sintesi sociale cristiana», ponendoci fuori dal vecchio sistema della «cristianità» e dello schema religioso-confessionale, ormai del tutto inattuali.

Ciò premesso, torniamo alla *sintesi sociale cristiana* come problema dell'unificazione della realtà sociale. Perché il Cristianesimo, sia pure attraverso la mediazione dell'Assoluto ideologico cristiano, possa essere l'elemento unificatore della realtà sociale, bisogna che questa sia *unificabile*, e cioè possieda il carattere della *sinteticità*. Se la realtà sociale non è di sua natura sintetica, è inutile parlare di sintesi sociale cristiana. Solo a tale condizione è possibile la sintesi della realtà sociale.

Posta *l'unificabilità* della realtà sociale, e posto *l'elemento chiarificatore* offerto dal Cristianesimo e concretizzantesi in un Assoluto ideologico cristiano, diremo dunque che la sintesi sociale cristiana è possibile come teoria e attuabile come pratica, perché la realtà sociale possiede il carattere della *sinteticità*, essendo essa *unificabile*, e potendosi disporre dell'elemento *unificatore*, che per noi cristiani è il Cristianesimo stesso, tramite la mediazione dell'Assoluto ideologico cristiano e dell'ideologia cristiana.

3- Sinteticità della realtà sociale.

L'affermazione precedente resta condizionata alla prova dell'unificabilità o sinteticità della realtà sociale. Perché la realtà sociale è sintetica?... Qual è la ragione profonda per cui essa gode del carattere della sinteticità?..

Ci limitiamo a rispondere: *perché la realtà sociale è realtà umana» organica viva*. Ed è sufficiente.

Le cose non umane, e le cose umane non più vive, non sono fra loro unificabili, ossia non beneficiano della sinteticità. In una foresta, una pianta rimane una pianta accanto all'altra, un tronco

accanto ad un altro tronco. Ma la foresta non è affatto una «sintesi di piante». Così in una nave colata a picco. Quando navigava, era una cosa umana socialmente vivissima. Sepolta negli abissi, diventa una cosa morta, sottratta al ritmo della vita umana, priva pertanto della sinteticità. E ne è priva, appunto perché, morendo come cosa umana, ha cessato di far parte della realtà sociale.

28

La sinteticità risulta dunque strettamente legata alla vita. Nel nostro caso alla realtà sociale, che è realtà umana viva.

Una realtà viva è sempre un qualcosa di unitario ed organico: fisicamente, quando si tratta di organismo fisico; spiritualmente, quando si tratta di organismo ed organizzazione spirituale.

Se si tratta di un animale, di un cavallo per esempio, la cosa è più che evidente. Un cavallo è un essere unitario ed organico. È un organismo. Ma anche la realtà sociale è una cosa viva, ed almeno tendenzialmente, cosa viva unitaria ed organica, e dunque *sintetica*.

4- La vita e la sintesi.

Diciamo che la realtà sociale è «tendenzialmente» unitaria ed organica, poiché proprio qui sta la differenza maggiore tra le due cose vive: il cavallo da una parte, e la realtà sociale dall'altra.

Il cavallo è uno ed organico, e quindi una realtà sintetica, già bell'e fatta, per necessità di natura; per un fatto di natura. *La realtà sociale invece diventa una, organica e sintetica, nella misura e nel modo che la si fa diventare.*

In altre parole, il cavallo è una sintesi viva bell'e fatta dalla natura. La realtà sociale invece è una sintesi viva che vien fatta dagli uomini (e dalla Provvidenza); una *realtà viva che si fa, diviene continuamente*. Vive facendosi, divenendo. Andando in cerca della propria identità e unità organica. Mirando all'attuazione della propria *sintesi*.

5- Una responsabilità e un dovere.

Quello della realtà sociale che va alla ricerca della propria unità organica e della propria sintesi, è un dramma tremendo per l'umanità di oggi. È il dramma della storia, della realtà sociale che diviene, che si fa, perseguendo perpetuamente la propria sintesi.

Di qui la responsabilità tremenda per il cristiano, responsabile appunto del *divenire cristiano* di essa, e cioè del suo tradursi in sintesi sociale cristiana.

La realtà sociale è vita, è divenire, è sintesi. Ma è una vita, un divenire, una sintesi, di cui siamo i costruttori responsabili noi cristiani in primissima istanza, perché, come tali, siamo impegnati *nell'aedificatio corporis Christi* (Efes. 4, 12), e, attraverso la mediazione dell'ideologia cristiana, nella costruzione di una, sintesi sociale cristiana.

29

Oggi il duplice impegno porta con sé un parallelismo e una strana connessione, per non dire una vera e propria interdipendenza. Noi cristiani non costruiamo oggi il Corpo di Cristo, se non costruiamo ad un tempo una autentica sintesi sociale cristiana. Non costruiamo una autentica sintesi sociale cristiana, se non costruiamo ad un tempo il genuino Corpo di Cristo.

Il disimpegno, o lo sviamento, nell'uno e nell'altro campo, può spiegare la nostra decadenza sia in campo religioso che in campo politico-sociale. L'importante sarebbe che la crisi, invece di portarci ad uno sbocco ideologico anticristiano, ci portasse ad uno sbocco ideologico cristiano.

A tale scopo, il Vangelo e la Dottrina sociale cristiana non bastano. Rimane scoperto l'intero mondo della realtà storica, a cui appartiene la realtà sociale. Un mondo da penetrarsi e capirsi nella sua profonda natura ontologico-dinamica, recependone la insopprimibile richiesta ideologica.

Pertanto, bisogna studiare. È necessario un impegno di studio che vada al di là del dialogo e delle semplici dichiarazioni. Possiamo bensì dispensarci dal conoscere la formula sintetica del cavallo e permettere alla scienza di demolirne la sintesi organica uccidendolo con le sue operazioni anatomiche. Ma non possiamo fare altrettanto con la realtà sociale. Forse fino ad oggi non abbiamo fatto che anatomizzarla. Forse abbiamo concorso ad ucciderla, o per lo meno a svisarla e a sviarla. Ci siamo preoccupati solo della sua fenomenologia e ne siamo stati sommersi, andando alla deriva. Certo non ci siamo preoccupati di penetrarla nella sua realtà ontologico-dinamica profonda, restando così impotenti a costruirne la sintesi, a tracciarle una linea sanamente costruttiva, a proporle una meta che ne segnasse la rotta per il futuro.

Di qui l'attuale nostro disorientamento e la nostra impotenza. Non è possibile realizzare una sintesi cristiana, senza conoscere i segreti della realtà storica e sociale; senza possederne la dottrina e la formula valida.

Di qui pertanto bisogna ricominciare. Ricercare questa formula e sviluppare questa dottrina. Non per fermarvi, ma per realizzare anche da parte cristiana il necessario passaggio dalla teoria alla prassi. Più esattamente: per realizzare la sintesi ideologica fra le due.

6- Realtà sociale come ente.

L'aver stabilito attraverso la riflessione convalidata da un'osservazione almeno implicita del dato empirico, la *sinteticità* della realtà sociale, è cosa assai importante non solo per noi che intendiamo «elaborare» una sintesi sociale cristiana sia pure a titolo di un modestissimo saggio. Ma lo è anche per la realtà sociale, in quanto la *sinteticità* rappresenta una prima ed essenziale penetrazione ontologica della realtà sociale stessa.

La sinteticità infatti, ci ha condotto a scoprire l'unificabilità della realtà sociale, la sua tendenza all'unificazione, il suo bisogno di essere unificata. Si da poter concludere, che, nonostante le sue apparenze molteplici e caotiche, la realtà sociale è realtà unitaria e sintetica.

Come realtà *unitaria e sintetica*, la realtà sociale si presenta come un essere, un ENTE, nient'affatto riducibile al fenomeno o fatto sociale, e dunque studiabile, e anzi da studiarsi in primissima istanza, metafisicamente.

È un accostamento alla realtà sociale, che rappresenta un rovesciamento di metodo. E viene imposto dalla realtà sociale stessa, considerata finalmente come realtà, come essere, come *ente*, garantito nella sua consistenza reale e unitaria, dal fatto che la realtà sociale emerge come realtà unitaria e sintetica almeno tendenzialmente, in merito alla sua *sinteticità*.

La filosofia dice, e una intuitiva riflessione conferma, che *ens et unum convertuntur*. L'ente e l'uno si reciprocano, si scambiano, in concreto si equivalgono. Dove c'è l'uno c'è l'ente, e viceversa. Dove c'è molteplicità senza unità, senza sintesi o possibilità di sintesi, non solo non c'è l'ente e la realtà unitaria, ma c'è sentore di decomposizione e di morte; di sfacelo e di caos.

L'interpretare tuttavia la realtà sociale soltanto come *ente*, affermandone il carattere unitario e sintetico, non è affatto sufficiente. La realtà sociale, proprio come ente, come realtà unitaria, *ancora non è ma si fa, diviene continuamente*. Altro dato di esperienza, più evidente della stessa sinteticità. È quanto dire che la realtà sociale porta con sé, oltre il carattere della sinteticità, anche il carattere della

divenienza, che possiamo anche chiamare *dinamicità*, anche se questo termine andrà maggiormente precisato.

Acquisiti i due caratteri della *sinteticità* e della *dinamicità* della realtà sociale, è necessario fare ancora un passo avanti: darsi

30 31

conto che sinteticità e dinamicità della realtà sociale si completano a vicenda, sì da non poter stare l'una separata dall'altra. Né la realtà sociale potrebbe venir compresa senza tener conto del loro reciproco legame, e dello strettissimo legame di esse con la realtà sociale stessa.

Per la penetrazione ontologica della realtà sociale, dobbiamo pertanto tener conto dei due caratteri combinati pur rivolgendo la nostra attenzione a quello dei due che ci interessa più immediatamente. In questo momento, dobbiamo guardare alla *dinamicità*, intesa anzitutto come *divenire della realtà sociale*.

7- Il divenire sociale.

Il divenire, il continuo farsi della realtà sociale, come del resto di tutta la realtà umana esistenziale, è certo uno degli aspetti più vistosi e più importanti di essa, anche se noi cristiani eravamo abituati a non accorgercene o a non farne caso.

La realtà sociale non sta ferma; si fa, diviene continuamente. Ma il peggio si è che *non può divenire o, farsi neutralmente. O DIVIENE CRISTIANAMENTE, O ANTICRISTIANAMENTE. Qui non est mecum, contra me est; et qui non congregat mecum, spurgit* (Matt, 12, 30). Al di là di ogni cavillo esegetico, la risultante storica di questa antinomia evangelica non si può smentire: la realtà storica e sociale o diviene cristianamente, o anticristianamente. A cose fatte, l'evidenza s'impone.

È un'illusione credere all'immobilismo della realtà sociale, o credere' soltanto ad una sua mutazione superficiale, puramente empirica e fenomenica, di natura neutra. Ciò vale sia per il suo aspetto religioso, che per il suo aspetto ideologico. D'altra parte, tra i due oggi esiste un condizionamento reciproco.

La verità si è che la realtà sociale diviene continuamente nel più profondo della sua sostanza ontologica. Inteso così in profondità, il suo divenire non si esaurisce nelle mutazioni più o meno capricciose della cronaca, ma si identifica con il continuo farsi della realtà sociale come sintesi sociale cristiana o anticristiana. L'aver ignorato ciò, o l'averlo dimenticato o trascurato (e continuare ad ignorarlo e trascurarlo), ha recato e continua a recare un danno incalcolabile alla realizzazione della sintesi cristiana e per riflesso alla stessa religione cristiana.

E pensare che il fermento del divenire sociale è un fermento di origine evangelica: quello dell'eguaglianza, della giustizia, della

32

carità, dell'elevazione dell'uomo. Fermento che ha sempre operato niella storia, anche quando questa pare abbia sonnecchiato per secoli. Ma fu il sonnecchiare di un vulcano, che si risvegliò con la Rivoluzione francese e da allora, sotto la spinta di una rivoluzione ben più determinante - la rivoluzione industriale -, non ebbe più pace, né accenna ad averne in futuro.

Il fatto si è che da allora il divenire sociale, e più ampiamente il divenire storico, il divenire della realtà umana esistenziale tutta quanta, ha assunto un ritmo intensissimo e veloce, proporzionato ai mezzi della vita moderna e alla spinta delle ideologie come anima della prassi.

È stato e continua ad essere un fatto sconcertante per i più degli uomini, compresi noi cristiani. Ma non sarebbe il caso di spaventarci. Tale esperienza dovrebbe risolversi nel fatto provvidenziale che fa riscoprire a noi cristiani la *natura essenzialmente dinamica del Cristianesimo*, per reimpegnarci a fondo innanzitutto in una genuina cristianizzazione e ricristianizzazione degli uomini e del mondo, nonché nella costruzione o ricostruzione della società, attraverso un'ideologia cristiana come anima della prassi costruttiva di essa.

La natura essenzialmente dinamica del Cristianesimo infatti ha un duplice sbocco operativo: quello più propriamente apostolico e missionario, e quello *ideologico* attraverso la mediazione di un'ideologia cristiana come anima della prassi.

8- Dinamicità della realtà sociale.

Per noi la realtà sociale come del resto la realtà storica non si risolvono affatto nel divenire sociale e nel divenire storico. Sarebbe una loro dissoluzione idealistica o positivista. Noi siamo realisti. Affermiamo per la realtà storica e per la realtà sociale una loro consistenza *ontologica*, che in combinazione con la dinamicità diventa ontologico-dinamica.

Proprio per questo, anche la dinamicità dovrà intendersi in senso ontologico-realistico. Non quindi in senso puramente fenomenico, e neppure in senso hegeliano, o positivista, o evoluzionista. Il suo senso emergerà gradualmente da quel che segue. Per coglierne fin d'ora l'importanza, si tenga presente che la, sintesi sociale cristiana è solo possibile come sintesi della realtà sociale così come realmente è: come sintesi di una realtà sociale *dinamica*.

Il marxismo ha capito ciò assai bene, e ne ha approfittato. Con

33

esso, e forse in misura anche maggiore, ne ha approfittato il laicismo. Per noi, la dinamicità della realtà storica e sociale è stata solo occasione di sconfitte e disorientamenti. Alcune delle nostre posizioni perdute si spiegano col fatto che si era dormito sulle posizioni conquistate. *Non progredi, regredi est*: non andare avanti in una storia che cammina, è andare indietro. Non fare (forse perché non si può fare), è già un subire la disfatta. Tutto ciò può spiegare la dinamica del sottosviluppo, che è sempre più sottosviluppo. Può forse spiegare anche un certo sottosviluppo cristiano, che è anch'esso sempre più sottosviluppo, da un autentico punto di vista cristiano. Taluni si consolano oggi con l'anticostantinianismo e l'antitrionfalismo. Dio non voglia che facciano parte del suddetto progressivo sottosviluppo cristiano.

Fermiamoci alla mancanza di una coscienza dell'autentica dinamicità della realtà sociale. Per un verso, si pensava che tutto rimanesse e dovesse restare com'era, e nulla potesse o dovesse cambiare. Se cambiava, avrebbe dovuto tornare in qualche modo allo *status quo*. Per un altro verso, tutto doveva cambiare, e nella Chiesa e fuori di essa, spezzando ogni continuità e non tenendo affatto conto dell'essere profondo delle cose, il quale del resto in troppi casi era semplicemente ignorato.

A farlo apposta, l'essere profondo delle cose, in riferimento alla realtà storica e sociale era legato alla *dinamicità*. La «famiglia filologica dinamica» ha invaso il linguaggio corrente. Le parole «dinamico, dinamicità, dinamismo, dinamica» sono diventate di moda sia per indicare la febbre dell'attivismo che divora l'uomo moderno, sia per indicare l'intensità del divenire di una realtà o di un fenomeno, sia per

rivendicare interessi o cambiamenti. Oggi si detesta lo statico, si ama o si esalta il dinamico, anche se ridotto troppo spesso al puro gioco del cambiamento.

Il problema esiste veramente. Non si tratta di far questione di sentimentalismi o analizzare deviazioni teoriche e pratiche. Conviene far questione di fatti, della nuova realtà, e di una giusta coscienza di fronte ad entrambe le cose. Ora, il fatto si è che il mondo è cambiato. Si muove, bene o male si fa, diviene. È diventato dinamico. Cosa abbiamo capito di questo mondo storicamente inedito?... Cosa ne capiamo?...

Per avere ancora un punto di riferimento stabile, dovremmo almeno ricordarci che solo il Vangelo e la Chiesa in quanto istituzione divina godono della fermezza di una verità incrollabile

ed eterna. *Stat Crux, dum Volvitur Orbis*. Eppure nemmeno loro non sono statici. Stabilità non è staticità. E la stabilità del Vangelo e della Chiesa può combinarsi benissimo col dinamismo. Tant'è vero che il supremo dinamismo che domina la storia e gli eventi è il loro.

Ma c'è anche un dinamismo in dimensione umana storica. In esso s'innesta la realtà sociale con la sua dinamicità, che al di là della parola, si presenta così complessa, che per averne una coscienza meno inadeguata, bisogna percorrere un cammino piuttosto lungo. Per noi, tutto il cammino della nostra *sintesi sociale cristiana*. Cominciamo con la spiegazione della *dinamicità* fissando il significato di tale parola e delle parole affini.

9- Bivalenza di dinamicità.

Per fissare il senso della parola dinamicità ed affini, la prima cosa da farsi è cogliere la differenza tra *dinamicità e divenire*. Il divenire è soltanto passivo, e quindi equivale a pura divenienza. La dinamicità invece è ad un tempo attiva e passiva. È bivalente. È *divenienza + attivismo*.

La differenza tra divenire che è pura divenienza, e la dinamicità che è divenienza + attivismo, assume per noi un'importanza fondamentale, poiché si tratta di decidere se il divenire della realtà sociale si esaurisce in pura divenienza, ovvero si traduce in *dinamicità*.

Appellandoci, come di solito, realisticamente ai fatti, all'esperienza, all'osservazione illuminata da una riflessione intelligente, diciamo che bisogna parlare non solo di divenire della realtà sociale (o «divenire sociale»), ma di *dinamicità di essa*.

La realtà sociale infatti non diviene spontaneamente, automaticamente, ma diviene perché la si fa divenire, perché *l'attivismo umano in essa immanente la fa divenire*. Il divenire della realtà sociale quindi non è pura divenienza, ma divenienza + attivismo, ossia *dinamicità*.

Per le esigenze della riflessione tuttavia, non sempre è possibile parlare di dinamicità della realtà sociale senza distinguere tra il significato passivo ed attivo della dinamicità stessa, per il fatto che, a seconda dei casi, è necessario dar maggior rilievo all'uno o all'altro dei due aspetti. Di qui l'opportunità di distinguere e spiegare separatamente i due sensi pur vedendoli sempre compresenti e correlativi fra loro, sì da saper affermare ed esplicitare

34 35

la loro unificazione a tempo debito. Ciò giustifica le note puramente terminologiche che seguono.

10 - Senso attivo e passivo di dinamicità. Cominciamo dal senso passivo di dinamicità e affini.

In senso passivo:

a) *dinamico* è semplicemente sinonimo di diveniente. Per es., realtà sociale dinamica significa diveniente, in riferimento al divenire sociale.

b) *dinamicità* significa divenienza, e cioè il divenire, il farsi di una cosa, sostantivato ed accentuato come proprietà della cosa stessa: la proprietà del divenire che le è connaturale.

c) *Dinamismo* indica la tensione diveniristica, e cioè la pressione, l'intensità della divenienza di una data cosa. Per es., il dinamismo della storia, ossia il divenire più o meno intenso e veloce dei suoi avvenimenti. Altro esempio, il dinamismo sociale, ossia il ritmo del divenire sociale, oggi intensissimo e veloce, una volta piuttosto debole e lento.

d) *Dinamica* è l'andamento di una realtà che diviene. È l'andamento del farsi di una cosa o del suo cambiamento. Per es., la dinamica dei fenomeni demografici.

In senso attivo.:

a) *dinamico* significa molto attivo. Per es., una persona dinamica. Ma non è chi si agita di più colui che fa di più. Attenzione dunque a non confondere superficialmente o ironicamente il dinamico col faccendone.

b) *Dinamicità* diventa sinonimo di attività, la quale può anche essere pacata, silenziosa, quasi inavvertibile. E non per questo meno incisiva. *Non in commotione Dominus!* Torna la confusione di cui sopra.

c) *Dinamismo* è sinonimo di attivismo, tensione attivistica, intensità dell'efficienza di una persona o cosa. Attenzione ancora una volta agli equivoci. Il dinamismo genuino molte volte sfugge. È il dinamismo di fondo che conta, non quello di superficie.

d) *Dinamico in senso attivo* è l'andamento del fare. La dinamica della Grazia; la dinamica dell'azione sociale.

11 - Definizione della dinamicità e sua legge.

Se pertanto vogliamo definire *la dinamicità* della realtà sociale, poiché è

36

bivalente e va intesa necessariamente come passiva ed attiva, essa va definita in questo modo: *la dinamicità* della realtà sociale è la divenienza + l'attivismo immanenti alla realtà sociale stessa.

La dinamicità così intesa rende il divenire e l'agire compresenti alla realtà sociale e fra di loro. Ne opera addirittura la sintesi. Ad eccezione di Dio che, per esprimerci con un vecchio linguaggio filosofico, è Motore Immobile e che pertanto possiede solo la dinamicità attiva, i due aspetti dinamici attivo e passivo si accompagnano sempre ed assumono un valore speciale per la realtà sociale conferendole appunto il carattere della *dinamicità*, insieme a quello della *sinteticità*.

Una persona o una cosa diviene, si fa, perché fanno, qualcuno fa, essa stessa fa. Così è per tutte le cose umane vive. *Fare per farsi, farsi per fare. Fare per divenire, divenire per fare.* Si può chiamare la «legge del pendolo». È come una legge di *gravitazione universale* della realtà umana esistenziale. Tutto vi soggiace: l'educazione; la perfezione cristiana; la cristianizzazione del mondo; la realizzazione della sintesi sociale cristiana, ecc.

Il marxismo, a modo suo, l'ha compreso assai bene. La tensione del divenire storico deve identificarsi con la tensione del fare, ossia con la prassi. Riattivare continuamente lo «spirito rivoluzionario» dell'ambiente comunista e paracomunista (se possibile anche quello non comunista), impegnando senza sosta *a fare*, perché il mondo comunista *si faccia*; e *a farsi*, perché *faccia*. La psicologia dei «piani quinquennali» ha un valore profondo: qualunque ne sia l'esito, una società comunista *che fa, si fa*. E nella misura che si fa, può intensificare il suo fare. È il ritmo, nella versione marxista, della dinamicità della realtà storica e sociale.

PARTE SECONDA
INTERPRETAZIONE DELLA REALTÀ SOCIALE

Capo IV

REALTÀ SOCIALE COME ENTE DINAMICO

1- Divenienza + attivismo.

Cominciamo per prima cosa a giustificare la parola «ente», che domina il titolo di questo capitolo, prima ancora dell'aggettivo «dinamico». La parola «ente» non fa più parte della cultura in voga, ed è per questo che la si evita accuratamente: per non apparire dei superati. Il costo di questo snobismo culturale è enormemente elevato: ci chiede il sacrificio di un autentico realismo metafisico oggettivo, stroncando in radice la stessa possibilità di un *realismo integrale*: che fondi e giustifichi quello che noi chiamiamo il *realismo dinamico*.

Neghiamo oggi la realtà sociale come *ente*: l'afferreremo domani come prassi. O forse già oggi la si vede come prassi, riducendola a sola prassi. È il primo cedimento alla sua interpretazione marxista. Basta questa breccia iniziale, che nessun tamponamento personalista riuscirà mai a saldare o anche solo a controllare. E tutto il resto verrà dopo. L'epilogo è lo sbocco nell'ideologia e prassi marxista, con la negazione dell'ideologia cristiana e di una rispettiva prassi.

Se così è, l'ENTE rimane per noi irrinunciabile, non come parola, ma come realtà, come categoria ontologica realistica oggettiva, che segna lo spartiacque tra un autentico realismo integrale, e qualsiasi forma di antirealismo.

È superfluo il dire che l'ideologia cristiana e la rispettiva prassi, compresa la nostra sintesi sociale cristiana, si colloca sul versante del realismo integrale. Permettiamoci dunque di usare la parola «ente», per richiamarci il nostro impegno realistico, e parliamo pure di *realtà sociale come ente dinamico*.

Abbiamo già iniziato l'analisi della sua struttura ontologica. La struttura ontologica della realtà sociale ci si viene rivelando attraverso le sue proprietà essenziali profonde della *sinteticità e dinamicità*.

La sinteticità ci ha rivelato la realtà sociale come *una e* dunque come ENTE. La dinamicità deve ora rivelarcela come

ENTE DINAMICO. A tale scopo, è necessario ripartire dalla dinamicità intesa nel suo senso completo di divenienza + attivismo, per farvi sopra ancora alcune riflessioni.

Il divenire sociale si accompagna sempre con l'attività sociale intesa nel suo significato più ampio (e non solo tecnico o professionale), la quale lo fa «divenire». La *divenienza* della realtà sociale richiama quindi *l'attivismo* che la causa, sì che divenienza e attivismo diventino le due componenti inscindibili del dinamismo, della dinamicità, del «divenire» della realtà sociale.

Bisogna ora tener ben presente che la dinamicità, il dinamismo così inteso, come risultante delle due componenti «divenienza + attivismo», è proprietà esclusiva della realtà umana esistenziale, di cui fa parte la realtà sociale. In effetti: il divenire in natura è pura *divenienza automatica*, come si constata nel crescere di una pianta o di un animale. Ciò importa una *differenza essenziale* fra il divenire naturale e il divenire umano storico e sociale. Vediamo la differenza.

Il divenire naturale, essendo pura divenienza automatica, si risolve in un divenire empirico, tale cioè da non porre il problema della propria divenienza né come problema metafisico-ideologico, né come problema ideologico-pratico. Si pone solo come problema teoretico scientifico, e come problema pratico tecnico.

Il divenire umano esistenziale invece, ossia il divenire storico, essendo «divenienza + attivismo», non può risolversi in un divenire empirico, ma si risolve in un divenire ontologico, che pone necessariamente il problema metafisico-ideologico e il problema ideologico-pratico.

Il divenire sociale, appartenendo al divenire storico, pone quindi anch'esso i due problemi metafisico-ideologico e ideologico-pratico, dei quali il primo si riferisce in modo particolare alla *divenienza* della realtà sociale, e il secondo al suo *attivismo*. Il primo problema si pone propriamente come problema della realtà sociale in quanto diviene, si fa, e dunque in quanto è ENTE che diviene, ente diveniente, ENTE DINAMICO (nel preciso senso che stabiliremo). Il secondo problema invece si pone propriamente come problema della realtà sociale in quanto è *attività, attivismo*; per usare una parola oggi corrente, in quanto è *prassi*.

Poiché i due problemi non si possono confondere né trattare simultaneamente, si tratta qui di scegliere, fra i due, quale si giudichi il problema-chiave per la giusta e proficua penetrazione

42

metafisica della realtà sociale, tenendo presente che ciò, per l'ideologia cristiana e la rispettiva prassi non sarà affatto irrilevante.

Il marxismo, l'idealismo, e in genere le filosofie sganciate da un profondo impegno realistico oggettivo, hanno posto l'accento sul problema della storia e della realtà sociale o politico-sociale come *prassi*. Le esigenze di un autentico realismo integrale e dinamico invece, fanno porre l'accento sul problema della realtà storica e sociale come ENTE DINAMICO.

2- La scelta realistico-dinamica.

Entrambe le scelte metafisiche della realtà sociale, o come *ente dinamico* o come *prassi*, impegnano tutta la realtà sociale, sia come divenienza che come attivismo, poiché dinamicamente attivismo e divenienza sono correlativi, sì da non poter affermare una cosa senza comprendere anche l'altra.

La nostra scelta della realtà sociale come ente dinamico quindi non nega né rifiuta la stessa realtà sociale come prassi: che anzi, la include necessariamente. E dovremo parlarne esplicitamente a tempo debito.

Ma il porre l'accento sulla realtà sociale come ente dinamico o come prassi non resta affatto indifferente. Porta con sé un complesso di conseguenze, non facilmente prevedibili, che si snodano precisamente dalla scelta iniziale. La realtà sociale come ente dinamico si radica e ci radica nel realismo oggettivo, imponendo le leggi di esso alla prassi. La realtà sociale come prassi invece si sgancia dal realismo oggettivo integrale, e impone al divenire sociale gli arbitrii ideologici della prassi, svincolata dalle autentiche leggi dell'essere. La prima di esse è la legge teo-spiritualista, violata appieno da una prassi ateo-materialista.

Di qui la differenza profonda della nostra scelta della realtà sociale come ente dinamico, che appunto per questo chiamiamo *scelta realistico-dinamica*, e la scelta della realtà sociale come prassi, qual è la *scelta marxista*, o di quei cattolici che vorrebbero ridurre l'impegno politico-sociale a pura prassi. Ma con quale fondamento ontologico, o ideologico?... Come già abbiamo accennato, si tratta di una falla antirealista, che nessuna premessa personalista o umanistica riesce a tamponare, e il cui sbocco inevitabile è quello della prassi marxista.

Il marxismo non interpreta ontologicamente la realtà storica e

43

sociale per modellarvi la prassi. Ma attraverso la prassi violenta la realtà storica e sociale, modellandola sulla propria ideologia.

La prassi è il dinamismo attivo immanente alla realtà storica e diveniente con essa. Per Marx, appunto per la sua riduzione della storia alla prassi, questa s'identifica con la storia e la realtà sociale. Per noi invece né la storia si riduce a prassi né vi s'identifica. La prassi tuttavia rimane un elemento della realtà storica e della realtà sociale: elemento essenziale e coestensivo di esse, che esige un necessario approfondimento dal quale qui prescindiamo.

Sempre in rapporto alla realtà sociale come ente dinamico, dobbiamo tuttavia ancora notare la differenza che passa fra *attivismo come prassi*, e attivismo come attività legata alla persona. La prassi fa parte della realtà sociale come ente dinamico. È l'attivismo che entra in sintesi con la divenienza per comporre la dinamicità della realtà sociale.

L'attività legata alla persona come soggetto agente invece non entra direttamente a comporre tale dinamicità. Che anzi, di per sé vi si rifiuta. Rimane patrimonio inviolabile della persona umana stessa. La conseguenza è inevitabile: resta fuori dalla autentica dinamicità della realtà storica o sociale. Nel peggiore dei casi -ma non è il più infrequente - vien convogliata nella prassi prevalente, anche a dispetto della persona e delle sue intenzioni.

La scelta realistica della realtà sociale come ente dinamico, può venir compromessa tanto dalla scelta di essa come prassi, come avviene nel marxismo, quanto per la sostituzione della prassi con un attivismo di tipo puramente personalista. Questo infatti si esaurisce nell'attività della persona come soggetto agente, e di per sé non è, né potrebbe diventare prassi. In campo politico-sociale, oggi può essere una remora ad una autentica prassi ideologica cristiana, e una facile preda per la prassi ideologica anticristiana. La sostituzione personalista è una sostituzione frequente, del resto inevitabile, al di fuori del realismo dinamico ossia dell'interpretazione della realtà sociale come ente dinamico.

A dire il vero, siamo così poco abituati a considerare la realtà storica come realtà ontologicamente diveniente, che con grande disinvoltura la scindiamo in fatti e fenomeni o avvenimenti, ed attività della persona, precludendoci così la via alla sua vera comprensione metafisica e privando della sua più valida fondazione l'attività pratica stessa. Proprio perché questa oggi è diventata

44

prassi, il suo fondamento e la ragione della sua spiegazione sta nella realtà storica e sociale come ente dinamico.

Conviene quindi accentuare quanto più possibile il divenire della realtà sociale, che la rende realtà ontologicamente ed attivisticamente diveniente, ponendo in rilievo la connaturalità ed essenzialità di esso.

3- Connaturalità del divenire.

La connaturalità del divenire della realtà sociale resta accentuata a dovere, dicendo che il divenire le è essenziale. La realtà sociale diviene sempre, perché questa è la sua natura. Guai ad illuderci che essa stia ferma o si fermi. Quando sonnecchia, si tratta del sonnecchiamento di un vulcano, che non è affatto un vulcano spento. Le più grandi guerre e rivoluzioni sono scoppiate dopo tali sonnecchiamenti. Meglio assecondare e promuovere energicamente ma senza scosse il divenire costante ed essenziale della realtà sociale. È questo che dobbiamo fare e imparare a fare, senza la disastrosa illusione che il mondo possa o debba mettersi a posto da sé o una volta per sempre.

Il mondo non sarà mai a posto, nel senso che debba cessare il suo divenire storico e sociale, o perché si è raggiunta la meta, o perché si è esaurita la sua spinta dinamica. Se ciò avvenisse, sarebbe un bloccare la vita su una posizione d'imperfezione e di incompiutezza che si risolve in una morte anticipata. La realtà umana esistenziale avrebbe cessato di essere una cosa viva, protesa alla sua meta divina del *Deus omnia in omnibus* di San Paolo, e alla sua meta umana sociale di una convivenza umana funzionale proiettata nel proprio futuro.

Due mete che si raggiungono solo DIVENENDO, ossia mediante un divenire attivistico che costruisca tempestivamente il rispettivo essere come *ente dinamico*—passaggio obbligato per raggiungere la meta. La quale forse non si raggiungerà mai, se non a tappe e in modo imperfetto. Ma spingerà l'uomo e il cristiano a tendervi sempre, imprimendo all'incoercibile divenire della realtà umana esistenziale la giusta spinta dinamica.

4- Divenire essenziale.

Insistiamo sul divenire essenziale della realtà storica e sociale, per il suo forte richiamo alla loro realtà

45

come essere, come ente dinamico. Il divenire è talmente essenziale alla realtà storica e sociale, che solo cogliendo questa sua essenzialità la realtà storica e sociale è interpretabile come *ente dinamico*, il quale, come vedremo, include il divenire nella propria essenza.

Ma il divenire come connaturale ed essenziale alla realtà sociale è anche postulato dalla sintesi sociale cristiana. Questa infatti è possibile solo in base alla *natura dinamica*, e dunque al *divenire essenziale* della realtà sociale stessa.

Teniamo presente: la realtà sociale è realtà viva. La vita è sintesi. Ma la vita della realtà sociale consiste nel suo divenire. È una *sintesi che* si fa. Il divenire è la vita della realtà sociale. O ne è per lo meno la chiave.

Proprio perché, per la realtà sociale, il divenire è vita, e la vita è sintesi, il divenire essenziale della realtà sociale avrà la sua legge nella sintesi sociale stessa. Non sarà un divenire per il divenire, sinonimo di instabilità e mutevolezza, e neppure una spinta cieca di tipo evolutivo, verso una lontana

meta utopistica o escatologica. Al contrario, sarà *il farsi, il crescere della realtà sociale*, animata dai suoi elementi trascendenti e quindi stabili e stabilizzatori. In altre parole, sarà un farsi ontologico. Il farsi della realtà sociale come ente dinamico.

È questo il divenire della realtà sociale, il quale pertanto è il divenire di una *sintesi*. Chi non si preoccupa della realtà sociale come sintesi, o forse tanto meno come sintesi sociale cristiana, può anche non preoccuparsi del *divenire essenziale* della realtà sociale. Ma così ne ignorerà la vera natura, rendendo impossibile o almeno ostacolando la costruzione cristiana di essa, come costruzione ideologica e come sintesi sociale cristiana.

Né si dica che, professando il divenire essenziale della realtà sociale, ci poniamo sullo stesso piano del marxismo o dello storicismo.

5- Errore marxista.

Quanto al marxismo, esso va combattuto non negando il divenire essenziale della realtà sociale, ma opponendo alla sintesi sociale marxista la sintesi sociale cristiana: ciò che ci obbliga ad accettare la realtà sociale così come veramente è, ossia come dinamica, attivamente diveniente, per sua stessa natura.

46

L'errore marxista consiste nel confondere (non per una svista ma di proposito) l'essere col divenire, riducendolo a divenire, a storia, interpretata poi attivamente come prassi. Un qualcosa di analogo dicasi per lo storicismo.

L'estrema pericolosità dell'errore marxista non consiste tanto nel materialismo, quanto nel divenire materialistico del tutto. Un materialismo statico sta fermo e rimane inoperante. È un gravissimo errore che ha funestato la storia del pensiero e la vita dell'umanità, ma non ha mai fatto paura. Insieme all'ateismo era come una penosa malattia che naufragava in se stessa. È invece il materialismo ateo, dinamico, militante e costruttivo, che può fare paura. Marx ha inventato il materialismo dinamico, riducendo appunto l'essere, che per lui è solo materia, *a divenire materialistico e a prassi ateo-materialistica*.

Il materialismo ateo però non è rimasto una privativa del marxismo. Esso è esploso anche nell'ambito del laicismo occidentale, che ha dato l'avvio ad una civiltà anch'essa ateo-materialista. Fuori dell'ideologia cristiana, non c'è spazio che per l'ideologia ateo-materialista anticristiana, sia essa laicista o marxista.

Non basta combattere sul piano della cultura il materialismo marxista o laicista dimostrando che è falso. Ciò è già stato fatto infinite volte, ma non ha fermato la marcia trionfante del laicismo e del marxismo. *Bisogna contrapporre teoricamente e praticamente dinamismo a dinamismo, divenire a divenire, prassi a prassi, ideologia cristiana a ideologia anticristiana*.

Ma fin che si contrappone soltanto lo statico al dinamico, lo statico sarà battuto dal dinamico. Se la vittoria finale sarà del Vangelo e di Cristo, come ci garantisce la Fede, ciò è appunto perché la realtà cristiana è dinamica. Ma lo ignoriamo, o l'abbiamo dimenticato. O forse dobbiamo ammettere che non lo capiamo.

Prescindiamo dalla realtà religiosa e riferiamoci alla realtà storica profana, diventata dinamica. È questa che dobbiamo afferrare e mobilitare come dinamica in senso ideologico cristiano, come il marxismo e il laicismo l'hanno già afferrata e mobilitata in senso ideologico anticristiano. E lo faremo non già per un'ambizione trionfalistica o per una ragione concorrenziale, ma perché siamo convinti che il

vero bene dell'umanità non può nascere dalle ideologie laicista e marxista. Deve nascere dall'ideologia cristiana.

47

6- Ente statico e ente dinamico.

Bisogna teorizzare la realtà sociale come veramente è, ossia come realtà diveniente, senza cadere nell'errore inverso a quello del marxismo e dello storicismo laicista, il quale errore sarebbe appunto quello di uno staticismo ontologico escludente un sano realismo dinamico.

Il marxismo e il laicismo riducono tutto al divenire. Questo è il loro errore metafisico fondamentale. Ma lo fanno di proposito perché è un errore..., *dinamico!* È un modo di aprirsi al dinamismo della storia e della realtà sociale, ed impossessarsene. È un modo però che non possiamo accettare perché *antirealistico*, a cominciare da quell'antirealismo profondo che consiste nella negazione dell'essere; negazione dell'essere che conduce logicamente alla negazione di Dio, del vero essere dell'uomo, del vero essere della stessa realtà politico-sociale. L'antirealismo metafisico sfocia così in un antirealismo politico e sociale.

I cattolici invece hanno forse seguito finora un antirealismo contrario, sempreché non si siano consegnati all'antirealismo degli altri. Metafisicamente, hanno ridotto tutto l'essere, compresa la realtà storica e sociale, ad essere statico, *ente statico*. Non già nel senso di ignorare il divenire, ma nel senso di negare la realtà storica e sociale come *ente dinamico*, dissolvendola nell'ente statico. Si è finito così, sul piano della realtà storica, di avere tra mano un *errore statico*, e con esso si è voluto confutare in teoria e vincere in pratica il contrapposto errore dinamico. Illusione.

Bisogna dunque tener conto, secondo la vera natura delle cose, dello statico e del dinamico; dell'essere e del divenire; e con più precisione, dell'ente *statico* e dell'ente *dinamico*. Solo così si sfugge all'errore marxista e laicista, ed anche nostro.

Metafisicamente, gli esseri non sono né tutti statici, né tutti dinamici. Si dividono in due grandi categorie: la categoria dell'ente *statico*, e la categoria dell'ente *dinamico*. La distinzione si fa in base alla loro rispettiva realtà profonda (che chiamiamo *essenza reale*), in questo modo: *l'ente statico* è l'ente la cui essenza già è; l'ente *dinamico* invece è l'ente la cui essenza reale ancora non è ma si fa.

Prescindendo da Dio che è al di sopra di qualsiasi categoria, sono *enti statici* tutti gli esseri creati appartenenti alla natura e prodotti da essa. *Il mondo della natura* è il mondo dell'ente statico. Appartiene invece all'ente *dinamico* tutta la realtà umana

48

esistenziale ossia la realtà storica, inclusa ovviamente la realtà sociale. *Il mondo della storia* è il mondo dell'ente *dinamico*.

Con l'immaginazione e la riflessione bisogna saper cogliere questi due immensi mondi metafisici: il mondo dell'ente statico, corrispondente al mondo della natura; e il mondo dell'ente dinamico, corrispondente al mondo della storia.

7- Origine della differenza.

La differenza tra ente statico e dinamico è di ordine metafisico. Dunque va ricercata sul terreno metafisico. La sua chiave sta nell'essenza dei due enti. Dio creatore e la natura pongono l'ente, ponendo

istantaneamente all'esistenza la sua essenza reale. Pertanto il rispettivo ente, fin dal primo istante, è, e non diviene, nella sua essenza reale. È l'ente la cui essenza già è. *Ente statico*.

Le cose umane invece si realizzano, si attuano faticosamente nel tempo, nella misura precisamente che la loro essenza reale si fa, diviene. Qui sta l'origine dell'ente dinamico e della sua differenza con l'ente statico: nel fatto che l'essenza reale dell'ente dinamico diviene nel tempo, si fa, si realizza a poco a poco, dando luogo all'ente dinamico. Esso è appunto l'ente la cui essenza reale ancora non è ma si fa attivamente nello spazio e nel tempo.

Così inteso, l'ente dinamico diventa effettivamente la categoria ontologico-metafisica della realtà umana esistenziale, del mondo della storia, della realtà sociale, per cui metafisicamente questa è ente dinamico.

L'ente dinamico, qualunque sia, vien costruito dall'uomo, ovviamente non creandolo dal nulla, ma utilizzando realtà, enti preesistenti, che si possono quindi chiamare «enti di primo grado», mentre l'ente dinamico sarà «ente di secondo grado».

L'ente dinamico come categoria metafisica sfugge all'esperienza immediata. È sfuggito pure alla riflessione dei filosofi, e tanto più dei sociologi. Ma per costruire una sintesi sociale cristiana da contrapporre a quella marxista e laicista bisogna eliminare la svista e la rispettiva lacuna. Bisogna «accorgersi» dell'ente dinamico. Oltre ad essere un'esigenza della stessa realtà storica e sociale, è l'unica via per collocarci realisticamente su un piede di parità rispetto al marxismo e allo storicismo laicista. Con l'ente dinamico infatti ci poniamo anche noi sul terreno concreto della storia, ad un livello propriamente metafisico ed autenticamente realistico. Qui marxismo e storicismo laicista hanno ragione.

49

La storia e la realtà sociale sono veramente il mondo della realtà dinamica, che noi ovviamente dobbiamo saper interpretare in senso realistico. A questa condizione si potrà opporre realtà dinamica a realtà dinamica; sintesi dinamica a sintesi dinamica.

Abbiamo parlato di una «svista» della riflessione filosofica nostra, in quanto le è sfuggita e le sfugge la categoria metafisica dell'ente dinamico. Ciò non vuol dire che la svista possa essere addebitata alla vecchia Scolastica o a San Tommaso. Il problema di una realistica metafisica della realtà storica come realtà dinamica non si è imposto nel Medioevo, s'impone oggi, e proprio per le esigenze della prassi. Né si coltivi ulteriormente l'illusione che il problema dell'ente dinamico coincida col problema metafisico del moto *come passaggio dalla potenza all'atto*, già posto e risolto, da Aristotele prima, e da San Tommaso poi. Sono due problemi diversi, non confondibili né surrogabili. Il problema dell'ente dinamico è lo specifico problema metafisico realistico della realtà storica, da non confondersi col problema aristotelico-tomista del moto metafisico.

8- Affermazione dello statico e del dinamico.

Si tratta dunque di sfuggire all'errore marxista e storicista da una parte, e all'errore nostro dall'altra. Ciò diventa possibile con la categoria ontologico-metafisica dell'ente dinamico. Metafisicamente, non tutto l'essere è dinamico, ma neppure è tutto statico. Bensì statico e dinamico. Ogni cosa a suo posto, col rispetto della debita gerarchia.

Prima del *dinamico* e del divenire, c'è *lo statico*, ossia l'essere che già è. Ma all'essere statico si sovrappone l'essere dinamico. Si tratta di integrare la riflessione filosofica, affermando la debita gerarchia tra statico e dinamico, che può venire espressa così: *l'ente dinamico segue e presuppone l'ente statico*.

Noi dunque, all'ente dinamico presuppriamo tutto l'ente statico e la sua teoria metafisica. E solo con questo terreno ben solido sotto i piedi ci inoltriamo nello studio della realtà sociale come ente

dinamico, senza far questione della maggiore o minore importanza dello statico e del dinamico. Sarebbe come domandarsi se, per chi combatte, è più importante avere un terreno ben solido sotto i piedi e una altrettanto solida base di appoggio, o maneggiare il più efficiente strumento bellico.

In realtà, tutte e due le cose sono importanti, e per noi debbono formare un sistema e una sintesi sola. L'errore sta nel rifiuto dell'una cosa o dell'altra: dello statico, o del dinamico.

Il marxismo, per essere più efficiente, ha dinamizzato tutto l'essere e quindi anche l'ente statico, riducendo tutto a divenire e più esattamente alla prassi. Noi invece, per crederci ben saldi e sicuri, siamo andati a rischio di ridurre tutto allo statico, dimenticando che oggi la battaglia si decide sul terreno del dinamico.

Il mondo oggi si trova impegnato non tanto in questioni di principi astratti, quanto in questioni di sintesi concrete e operative riguardanti la realtà storica. Il tradurla in prassi senza la mediazione della sua profonda natura di ente dinamico significa sovvertire l'intero sistema dei principi. Oggi non si discute più come i filosofi antichi e i teologi medioevali, per conoscere e difendere le singole verità. Ma si lotta per cambiare il mondo e costruirne un altro, modellato sulle sintesi conclusive dell'ideologia. È il trionfo del dinamico. I cristiani oggi debbono entrare in lizza su questo terreno, se pure si è ancora in tempo.

9- Una riflessione sull'ente dinamico.

La necessità e l'importanza di concepire metafisicamente la realtà sociale così come veramente è, ossia come ente dinamico, crediamo non abbisognino di essere maggiormente accentuate. Piuttosto, per afferrare maggiormente la natura della realtà sociale come ente dinamico, conviene fare qui ancora una riflessione sull'ente dinamico e sul rapporto della realtà sociale con esso.

Così come l'abbiamo definito, l'ente dinamico è tale, in quanto la sua *essenza reale* ancora non è, ma diviene. La nostra riflessione verte precisamente sull'essenza dell'ente dinamico, o in riferimento all'ente dinamico. E viene giustificata dal fatto che il tema dell'essenza ricorre continuamente nella nostra *Sintesi*.

Senza inoltrarci nel rispettivo problema filosofico, teniamo presente quanto segue: l'essenza può intendersi in tre modi diversi, che la precisano in *essenza concettuale*, *essenza reale ed essenza archetipa*.

L'essenza *concettuale* consiste in un *concetto* che ci dice che cos'è una data cosa. Risponde quindi alla domanda: che cos'è una data cosa?... Per esempio: *che cos'è l'ente dinamico?* La risposta a

50 51

questa domanda (che già conosciamo) esprime l'essenza concettuale di esso.

Ma, nel caso dell'ente dinamico, il curioso si è che tale risposta contiene l'espressione «essenza reale». Richiamiamo la risposta: l'ente dinamico è l'ente la cui *essenza reale* ancora non è ma si fa... Questa «essenza reale» è quella che corrisponde alla realtà profonda di una cosa, per esempio dell'ente dinamico.

Essenza reale possiamo dunque definirla così: l'essenza *reale* è la *realtà profonda di una cosa*. Ed è appunto questa *essenza reale* che potrà essere *statica* (se è già bell'e fatta), o *dinamica* (se ancora non è ma si fa...). È ovvio che l'essenza *reale statica* dà luogo all'ente *statico* e appartiene ad esso; mentre l'essenza *reale dinamica* dà luogo all'ente *dinamico* e gli appartiene.

Si tenga presente che l'ente dinamico c'impegna proprio con la sua *essenza reale dinamica*, portando con sé la *massima esigenza realistica*. Per cui, proprio perché siamo «dinamici» non possiamo non essere realisti.

Non basta ancora: l'ente dinamico, non solo c'impegna con la sua essenza reale, ma ci richiama anche l'essenza *archetipa*. In effetti, l'ente dinamico è l'ente la cui essenza reale ancora non è *ma si*, fa *attivamente nello spazio e nel tempo*. Dunque bisogna che «sia fatta», venga costruita insieme al rispettivo essere, in base ad un «progetto» ben definito. Esso esprime precisamente l'essenza *archetipa*, che presiede alla costruzione del rispettivo essere. Questa *essenza archetipa*, come «progetto», avrà un'importanza massima per i costruttori dell'ente dinamico. E dunque, in campo politico-sociale, per *la prassi*. I problemi che ne nascono sono enormi. Guai a non disporre almeno di qualche linea di soluzione veramente valida!...

10 - Ente dinamico e realtà sociale.

Le riflessioni sull'essenza dell'ente dinamico illuminano il confronto fra di esso e la realtà sociale, permettendo di raggiungere delle precisazioni assai importanti. Conviene però cominciare dal confronto tra ente dinamico e realtà storica o realtà umana esistenziale tutta quanta. Già sappiamo che l'ente dinamico rappresenta la categoria metafisica interpretativa di essa. La realtà umana esistenziale va interpretata come ente dinamico, è ente dinamico. Potremo anche dire che la realtà umana esistenziale È L'ENTE DINAMICO?..

52

Se sì, ente dinamico e realtà umana esistenziale si equivalgono. Ma perché ciò possa avvenire, è necessario che l'ente dinamico contenga tutta la realtà umana esistenziale, nella sua *universalità e concretezza*, facendo di essa una *sintesi unitaria e reale, attivamente diveniente*, appunto perché sintesi della realtà umana esistenziale nell'ente dinamico, e dunque *sintesi dinamica*.

Ed ecco allora come risulta l'ente dinamico quale categoria interpretativa della realtà umana esistenziale considerata nella sua totalità e globalità spazio-temporale: risulta ENTE DINAMICO UNIVERSALE UNITARIO SINTETICO REALE E CONCRETO. Ossia: *la realtà umana esistenziale nella sua totalità è l'ente dinamico universale unitario sintetico reale e concreto*.

Tale equivalenza è una conseguenza necessaria dell'essenza dell'ente dinamico che realisticamente ed attivamente diviene, si fa. Ed invero, il farsi di tale essenza, che è l'essenza reale dell'ente dinamico, non può essere che *unitario e sintetico*, altrimenti non sarebbe più il farsi di un'essenza reale. E dev'essere un farsi *universale e concreto*, pena il cessare di essere un farsi *essenziale*. L'essenza che diviene (=essenza reale dinamica), intesa metafisicamente, e non soltanto empiricamente, non comporta nessun limite di tempo e di spazio. Onde il suo farsi non può essere che *universale e concreto*.

Come norma orientativa si può tener presente che la *teoria dell'ente dinamico* è sotto molti aspetti il rovescio della teoria dell'ente statico. Un primo esempio è proprio questo: mentre l'essenza reale dell'ente statico è singolare ed astratta, l'essenza reale dell'ente dinamico è *universale e concreta*. A livello metafisico quindi, l'ente dinamico si traduce necessariamente in ENTE DINAMICO UNIVERSALE E CONCRETO (in sigla: EDUC), interpretando in tal modo metafisicamente ed ontologicamente la *realtà umana esistenziale*.

Trattandosi tuttavia di ente dinamico ossia di *ente in costruzione*, sarebbe ridicolo pretendere di vedere con gli occhi la realtà umana esistenziale come EDUC; com'è ridicolo pretendere di vedere con gli occhi un palazzo finito, quando è ancora in costruzione o forse si stanno gettando solo le fondamenta!...

L'interpretazione della realtà umana esistenziale come EDUC assume una eccezionale importanza per la realtà sociale, perché serve a mettere a fuoco nel modo giusto la sua interpretazione filosofica e la sintesi sociale cristiana.

La realtà sociale, come aspetto fondamentale della realtà umana esistenziale, non può trattarsi metafisicamente che come realtà umana esistenziale interpretata come EDUC, visto precisamente nel suo aspetto sociale.

11 - Definizione della realtà sociale come ente dinamico.

La realtà sociale come ente dinamico dovrà quindi definirsi come segue: *la realtà sociale è la stessa realtà umana esistenziale interpretata ontologicamente come ente dinamico universale unitario reale sintetico e concreto, e considerata nel suo aspetto sociale.*

Più brevemente, tacendo ciò che si può facilmente sottintendere (come del resto già abbiamo fatto), diremo: LA REALTÀ SOCIALE È LA REALTÀ UMANA ESISTENZIALE COME ENTE DINAMICO UNIVERSALE E CONCRETO (ossia come EDUC), CONSIDERATO NEL SUO ASPETTO SOCIALE.

Questa definizione non è ancora affatto esauriente, ma, ponendo una equivalenza fra realtà sociale ed ente dinamico, ci dà la chiave di una sua più adeguata penetrazione, resa possibile solo attraverso di esso.

Perché questa nostra indagine non sembri una remora all'azione, basta tener presente quanto segue: la realtà sociale è una *realtà dinamica da costruirsi*. La sua costruzione esige *un progetto* ben definito, non arbitrario, realisticamente e oggettivamente valido. Esso non può venir mutuato da ideologie o utopie antirealistiche. Deve fondarsi e adeguarsi alla natura profonda della realtà sociale. Di qui la necessità di penetrarla, di elaborarne una teoria, che possa veramente tradursi nella prassi.

Capo V

TRASCENDENTALI DINAMICI E REALTÀ SOCIALE

1- Divenire empirico e metafisico.

L'aspetto *sociale* della realtà umana esistenziale rappresenta uno dei *cinque aspetti* fondamentali e profondi di essa, vista come EDUC. Questi cinque aspetti fondamentali hanno valore *trascendentale* rispetto all'EDUC, sì da rappresentare i *cinque trascendentali dinamici* di esso.

La prima cosa da tener presente quindi è che questi trascendentali dinamici si riferiscono alla realtà umana esistenziale come ente dinamico universale e concreto, come EDUC, e dunque appartengono all'EDUC.

I trascendentali dinamici danno luogo alla *teoria dei trascendentali dinamici*, anch'essa legata all'essenza *dinamica* della realtà storica od umana esistenziale come EDUC. Fuori del suo riferimento all'EDUC, la suddetta teoria non ha senso. Non basta quindi il divenire empirico per fondarla, come non

basta la prassi, sganciata dall'ideologia come anima, sganciata cioè dall'Assoluto ideologico, che ha sempre un valore dinamico metafisico e non soltanto empirico.

La realtà sociale, che rappresenta un aspetto fondamentale della realtà storica come EDUC, porta con sé un *valore trascendentale* solo in questo quadro, e cioè se si trova inserita nell'EDUC.

La sinteticità e il dinamismo, che abbiamo affermato come caratteri essenziali della realtà sociale, restano tali, e a maggior ragione, anche per la realtà umana esistenziale e l'ente dinamico universale e concreto. È la *dinamicità*, che concretandosi nell'essenza esistenzialmente diveniente dell'ente dinamico, origina l'universalità, l'unità, la sinteticità, la concretezza dell'EDUC, nonché i suoi *cinque trascendentali dinamici*, i quali, in tanto hanno ragion d'essere, in quanto si riferiscono *al divenire essenziale ed attivistico* di esso.

Nello studio della realtà umana esistenziale e dell'ente dinamico che noi facciamo in funzione della realtà sociale, il richiamo

55

La realtà sociale, come aspetto fondamentale della realtà umana esistenziale, non può trattarsi metafisicamente che come realtà umana esistenziale interpretata come EDUC, visto precisamente nel suo aspetto sociale.

11 - Definizione della realtà sociale come ente dinamico.

La realtà sociale come ente dinamico dovrà quindi definirsi come segue: *la realtà sociale* è la *stessa realtà umana esistenziale interpretata ontologicamente come ente dinamico universale unitario reale sintetico e concreto, e considerata nel suo aspetto sociale*.

Più brevemente, tacendo ciò che si può facilmente sottintendere (come del resto già abbiamo fatto), diremo: LA REALTÀ SOCIALE È LA REALTÀ UMANA ESISTENZIALE COME ENTE DINAMICO UNIVERSALE E CONCRETO (ossia come EDUC), CONSIDERATO NEL SUO ASPETTO SOCIALE.

Questa definizione non è ancora affatto esauriente, ma, ponendo una equivalenza fra realtà sociale ed ente dinamico, ci dà la chiave di una sua più adeguata penetrazione, resa possibile solo attraverso di esso.

Perché questa nostra indagine non sembri una remora all'azione, basta tener presente quanto segue: la realtà sociale è una *realtà dinamica da costruirsi*. La sua costruzione esige *un progetto* ben definito, non arbitrario, realisticamente e oggettivamente valido. Esso non può venir mutuato da ideologie o utopie antirealistiche. Deve fondarsi e adeguarsi alla natura profonda della realtà sociale. Di qui la necessità di penetrarla, di elaborarne una teoria, che possa veramente tradursi nella prassi.

54

Capo V TRASCENDENTALI DINAMICI E REALTÀ SOCIALE

Divenire empirico e metafisico.

L'aspetto *sociale* della realtà umana esistenziale rappresenta uno dei *cinque aspetti* fondamentali e profondi di essa, vista come EDUC. Questi cinque aspetti fondamentali hanno valore *trascendentale* rispetto all'EDUC, si da rappresentare i *cinque trascendentali dinamici* di esso.

La prima cosa da tener presente quindi è che questi trascendentali dinamici si riferiscono alla realtà umana esistenziale come ente dinamico universale e concreto, come EDUC, e dunque appartengono all'EDUC.

I trascendentali dinamici danno luogo alla *teoria dei trascendentali dinamici*, anch'essa legata all'essenza *dinamica* della realtà storica od umana esistenziale come EDUC. Fuori del suo riferimento all'EDUC, la suddetta teoria non ha senso. Non basta quindi il divenire empirico per fondarla, come non basta la prassi, sganciata dall'ideologia come anima, sganciata cioè dall'Assoluto ideologico, che ha sempre un valore dinamico metafisico e non soltanto empirico.

La realtà sociale, che rappresenta un aspetto fondamentale della realtà storica come EDUC, porta con sé un *valore trascendentale* solo in questo quadro, e cioè se si trova inserita nell'EDUC.

La sinteticità e il dinamismo, che abbiamo affermato come caratteri essenziali della realtà sociale, restano tali, e a maggior ragione, anche per la realtà umana esistenziale e l'ente dinamico universale e concreto. È la *dinamicità*, che concretandosi nell'essenza esistenzialmente diveniente dell'ente dinamico, origina l'universalità, l'unità, la sinteticità, la concretezza dell'EDUC, nonché i suoi *cinque trascendentali dinamici*, i quali, in tanto hanno ragion d'essere, in quanto si riferiscono *al divenire essenziale ed attivistico* di esso.

Nello studio della realtà umana esistenziale e dell'ente dinamico che noi facciamo in funzione della realtà sociale, il richiamo

55

al divenire essenziale, a valore ontologico metafisico, e non semplicemente empirico, è indispensabile. L'essenza dinamica, attivisticamente diveniente, della realtà sociale e della realtà umana esistenziale è il punto nevralgico del *realismo dinamico*.

Il divenire storico e sociale, a valore empirico, che ha richiamato l'attenzione sulle rispettive realtà specialmente sotto l'aspetto fenomenico, non resta affatto ignorato. Che anzi, è stato questo divenire empirico intenso o addirittura rivoluzionario, verificatosi nell'epoca moderna, che ha posto il problema metafisico di fondo, portandoci a scoprire la categoria ontologica dell'ente dinamico e l'essenza dinamica della realtà storica, fino alla sua dimensione ontologico-metafisica di EDUC, ossia di ente dinamico universale e concreto.

2- Criptoessenza dinamica ed essenza dinamica manifesta.

Possiamo domandarci se la realtà umana esistenziale, la realtà storica e sociale, sempre furono tali. Se la loro natura è quella di essere realtà essenzialmente divenienti, se cioè la loro essenza è essenza *dinamica*, dovremmo rispondere di sì. L'essenza profonda della realtà storica è sempre stata dinamica, anche quando empiricamente non apparve tale; e sempre sarà tale, anche quando, in un eventuale futuro, non apparisse tale. La lancetta delle ore pare che non si muova, ma si muove. Un bimbo che cresce non si accorge di crescere, ma cresce. Così è della realtà storica e sociale. A volte il suo divenire empirico è stato impercettibile, a volte travolgente. Ma il suo divenire essenziale, profondo, è sempre stato presente. Metafisicamente, la realtà storica e sociale è divenuta sempre: più umana, o più antiumana; più cristiana, o più anticristiana.

Anche quando si dice che il rapporto tra bene e male resta più o meno costante, si tratta però sempre di un rapporto di natura dinamica, e cioè diveniente. Si tratta di forze buone e cattive che s'inseguono nel loro divenire attivistico, cercando almeno di equilibrarsi. Ma, se si verifica, si tratta di un equilibrio né statico né stabile, bensì di un *equilibrio dinamico instabile*, che continuamente si rompe a

favore del bene o del male: della sintesi integrale e sociale cristiana o anticristiana. Quale prevarrà?... Certo, la più dinamica.

Possiamo tuttavia domandarci se l'essenza dinamica della realtà storica è sempre stata identica a se stessa, non come

56

contenuto, ma dal punto di vista della sua esistenza. Trattandosi di *essenza dinamica*, di essenza cioè che congloba la propria esistenza, la domanda è legittima.

Ed ecco la risposta: dal punto di vista della sua esistenza, l'essenza dinamica della realtà storica (almeno per quanto riguarda la realtà profana) è rimasta *criptoessenza*, fino alla rivoluzione industriale. Poi si è imposta alla luce della riflessione metafisica. È diventata un'essenza *manifesta*. E tale rimane, per chi almeno non chiude gli occhi alla luce. Né si tratta soltanto di un problema di conoscenza. Si tratta del problema operativo più rivoluzionario della storia.

La criptoessenza dinamica della realtà storica è un'essenza dinamica rimasta congelata, e dunque inoperosa ed inerte, per millenni. Non perché gli uomini non agissero, ma perché il loro agire *non ha mai superato la soglia di un mondo dinamico* nel vero senso della parola. Di un mondo, cioè, di una nuova realtà storica, di una nuova società, che dovesse venir costruita in un autentico EDUC dalla prassi animata dall'ideologia.

Il passaggio dal mondo statico al mondo dinamico è stato reso possibile dalla *rivoluzione industriale*. Con essa, l'essenza *dinamica* della realtà storica (rimasta fino allora «criptoessenza») è esplosa con la sua forza sconvolgente. Noi forse crediamo di trovarci alle prese con una nuova fenomenologia. Di fatto ci troviamo alle prese con una *nuova realtà*: con una realtà storica, esplosa nella sua essenza dinamica. Ignorarla sotto questo profilo può essere un suicidio.

Lo studio della natura dinamica della nuova realtà storica e sociale (a cominciare dallo studio metafisico), diventa una necessità per l'azione, per la «prassi», tanto e forse più di qualsiasi altro studio. È dall'essenza dinamica della realtà storica e sociale che sgorgano le leggi strategiche e tattiche della prassi costruttiva della nuova società, e che per noi cristiani sgorga la possibilità di una ideologia cristiana come anima di tale prassi. Il nostro studio entra in questo quadro, anche se in proporzioni assai modeste e ancora distanti dalle immediate applicazioni pratiche.

3- Trascendentali dinamici.

Il nostro studio ci porta ora a parlare dei trascendentali dinamici, la cui incidenza operativa risulterà evidente. Come già abbiamo accennato, i trascendentali

57

dinamici si pongono in rapporto diretto con l'EDUC, e più esattamente con l'attivismo essenziale di esso. Appaiono come la mobilitazione attivistica del suo contenuto «formale», e cioè della sua stessa anima.

Già abbiám detto che i trascendentali dinamici sono cinque e coincidono con *i cinque aspetti fondamentali* della realtà umana esistenziale. Essi sono: l'aspetto *religioso; educativo; morale; sociale; missionario*.

Il «trascendentale» precisa e specifica il «fondamentale», stabilendo un significato e un valore inconfondibile. Il «fondamentale» può ridursi alla semplice constatazione: esistono quei tali aspetti

fondamentali della realtà storica, ciò che può interessare fino a un certo punto, senza rappresentare né un dato risolutivo, né tanto meno, un dato operativo. Il trascendentale dinamico invece, oltre a risolvere un problema ontologico-dinamico di fondo, si traduce in una mobilitazione della prassi ideologica, possiamo dire quasi automatica.

Per cogliere a dovere i trascendentali dinamici e poterne sviluppare convenientemente la teoria, partiamo da un punto di riferimento già noto, e cioè dai *trascendentali dell'ente* di cui parlava la filosofia scolastica, chiamandoli, per distinguerli da quelli dinamici «trascendentali statici». Non importa che questi vengano insegnati da una filosofia sconfessata dall'attuale cultura. Filosoficamente deve interessare ciò che è valido realisticamente, e non ciò che è nuovo per la sola ragione che è nuovo. Siamo per il realisticamente valido, sia vecchio o sia nuovo, tenendo presente che nemmeno in filosofia tutto ciò che vien dopo è progresso.

4- Trascendentali statici.

I trascendentali dell'ente che già si conoscono dalla vecchia filosofia scolastica, anche se non vien detto si riferiscono all'ente statico, che è appunto l'ente la cui essenza già è, e non diviene. Essi sono i cinque seguenti: l'ENTE, l'UNO, il VERO, il BUONO, il BELLO.

I trascendentali si riferiscono sempre alla considerazione ontologico-metafisica dell'ente. Empiricamente non avrebbero senso.

La caratteristica principale dei trascendentali è che essi formalmente dicono una cosa diversa, ma, di fatto, si identificano nell'ente, si da potersi scambiare a vicenda e non poter esistere l'uno separato dall'altro.

Formalmente è ovvio che il concetto di ente (e quindi anche il rispettivo aspetto reale) non è il concetto di uno, vero, ecc. Ma di fatto, e sempre dal punto di vista metafisico, l'ente non può esserci senza l'uno, il vero, ecc. Quindi appare giusto quel che si è detto: i trascendentali di fatto coincidono nell'unico e medesimo ente a cui si riferiscono, si da non poter esistere l'uno separato dall'altro, e da potersi scambiare a vicenda. Gli Scolastici dicevano che i trascendentali *formaliter distinguuntur, realiter identificantur et convertuntur*: i trascendentali formalmente si distinguono; ma dal punto di vista reale si identificano e si reciprocano.

Anche i trascendentali statici appaiono come gli aspetti fondamentali dell'ente; e quali aspetti fondamentali appaiono anche come esclusivi, nel senso che escludono altri aspetti fondamentali ed escludono una loro riduzione. Tale esclusività si appoggia su una particolare combinazione di *trascendenza* e *immanenza*, da cui deriva anche il nome di «trascendentale».

5- Trascendentale, trascendenza, immanenza.

Trascendente significa *al di sopra* di qualche cosa; immanente significa *al di dentro* di qualche cosa.

Dio, che è al di sopra di tutto, è il Trascendente per eccellenza. Ma è anche trascendente ciò che sta al di sopra della ragione umana (per es, i Misteri rivelati), e ciò che è al di sopra della natura umana, e quindi anche (in qualche modo) al di fuori di essa. Tale è l'ordine soprannaturale e, di conseguenza, la religione cristiana.

Al contrario, sarà immanente ciò che è dentro e quindi appartiene alla natura umana, o più ampiamente appartiene al mondo naturale. Ma sarà anche immanente ciò che si trova dentro dell'uomo e

del mondo per dono divino gratuito. In questo caso abbiamo il trascendente-immanente: Dio e i doni divini.

L'accettazione coerente ed armonica del trascendente e dell'immanente si chiama rispettivamente trascendenza ed immanenza. Il rifiuto del trascendente con l'affermazione esclusiva dell'immanente invece si chiama *immanentismo*. È l'errore che sta alla radice di tutti gli altri errori moderni. Sta anche alla base della riduzione dell'essere al divenire, e dello storicismo. D'altra parte la cultura moderna, che si preoccupa quasi esclusivamente dell'esistere (esistenzialismo), del fare (prassi), del divenire (evoluzione) senza

59

58

impacci metafisici, religiosi o morali, è di tendenza essenzialmente immanentista.

Una radicale riduzione dell'essere al divenire con uno sbocco immanentistico è stata operata dall'hegelismo e dal marxismo.

Nel *trascendentale*, come combinazione di trascendente e immanente, la trascendenza e immanenza si applicano all'ente come tale, per significare ciò *che domina tutto l'ente* (e quindi lo trascende), ma lo domina dal di dentro (e quindi gli è immanente).

6- Nozione e divisione dei trascendentali. Torniamo ai trascendentali statici, e pensiamo a qualsiasi ente, a tutti gli enti, precisamente in quanto sono enti. Prima di tutto, ci diamo conto che la nozione di ente sta al di sopra di ogni altra nozione. Tutto è ente. L'ente (la nozione, il concetto di ente) sta al di sopra di tutto, ente. È dunque una nozione trascendente, che per sfuggire all'equivoco di confonderla con l'Essere Trascendente (Dio) si chiama «trascendentale». Ecco giustificata e spiegata la parola.

Ma veniamo alla cosa. Qui prevale veramente il senso di immanente: il trascendentale è ciò che sta dentro all'ente come tale.

Ripensiamo all'ente. Che cosa ci troviamo dentro?... Prima di tutto l'ente, come è ovvio. Poi l'uno. Poi il vero. Poi il buono. Poi il bello. Dentro l'ente come tale, c'è necessariamente l'ente, l'uno, il vero, il buono, il bello. Ed infatti l'ente come ente non può essere che tale. È assurdo pensare un ente che non sia ente; e pensare che l'ente come tale non sia uno, vero, buono, bello. Come già abbiamo fatto notare, è così in senso metafisico, e cioè, andando alla realtà profonda dell'ente, e non limitandoci al suo 'dato superficiale, empirico.

Ecco dunque i cinque trascendentali statici dell'ente. Essi sono le cinque formalità universali, necessarie, supreme, irriducibili, dell'ente, le quali dominano l'ente e dunque sono trascendenti; ma lo dominano dal di dentro e dunque sono immanenti.

Ma perché cinque, né più, né meno? Il perché è il seguente: perché non esiste una sesta formalità universale, necessaria, suprema, irriducibile, dell'ente. Per questo, i trascendentali sono e rimangono cinque.

Quattro di essi hanno valore *analitico* (l'uno, il vero, il buono, il bello). Il primo invece ha valore *sintetico*, perché comprende dentro di sé gli altri quattro. Ed è l'ente stesso.

60

I trascendentali analitici bisogna vederli sempre nel trascendentale sintetico e in funzione di esso. Attenzione pertanto anche qui a non cadere nello spirito analitico ed empirico!

7- Criterio di scelta.

Applichiamo ai trascendentali dinamici. Ciò che si è detto per i trascendentali statici va ripetuto anche per questi.

Anche i trascendentali dinamici sono ciò che domina l'ente dinamico e ciò che c'è dentro l'ente dinamico. Ossia anch'essi sono un trascendente-immanente. Anch'essi sono cinque, dei quali uno è sintetico e gli altri sono analitici. E anche questi bisogna vederli sempre nel trascendentale sintetico, che, come vedremo meglio, è rappresentato dalla formalità *religiosa* della realtà umana esistenziale.

Ma cerchiamo di cogliere un ulteriore approfondimento del trascendentale dinamico. L'ente, come c'insegna la filosofia, corrisponde al concetto più povero di contenuto e più ricco di estensione. Tant'è vero che tutto è ente. Data la povertà dell'ente come tale, escogitare in esso quei cinque trascendentali statici, è già molto. Basti dire che non c'è altro.

Per l'ente *dinamico*, la cosa è assai diversa. Sappiamo infatti che esso coincide con la realtà umana esistenziale, che proprio come tale contiene un po' di tutto. Basti dire che essa è il regno della concretezza.

E allora, come individuare i trascendentali dinamici? E come provare che sono quei cinque, né più, né meno? Quei cinque e non altri? Ecco la necessità di un *criterio di individuazione e di scelta*, distintivo e dimostrativo dei trascendentali dinamici. Esso ci vien dato dalle proprietà od attributi che caratterizzano ogni trascendentale, e che già noi abbiamo elencato a proposito dei trascendentali statici. Tali proprietà o *requisiti* del trascendentale, si applicano anche al trascendentale dinamico, diventando il criterio di individuazione e di scelta di esso.

Ed infatti, perché una determinata formalità (ossia un dato aspetto fondamentale dell'ente) rappresenti un *trascendentale*, bisogna che sia: *universale, necessaria, suprema, irriducibile*.

a) *Universale*, innanzitutto: e cioè deve estendersi a tutto l'ente in questione, permeandolo tutto quanto e quadrando perfettamente con esso.

61

b) Dev'essere *necessaria*. E cioè deve emanare dall'essenza dell'ente in questione, in modo che nessuna sua parte anche minima sfugga a quella determinata formalità; e ancora in modo tale, che non possa non esserci.

c) Dev'essere inoltre: *suprema*. E cioè non subordinata e non assorbibile da una formalità superiore.

d) Dev'essere finalmente: *irriducibile*. È un corollario dei tre requisiti precedenti. Se una formalità dell'ente dinamico è universale, necessaria, suprema, sarà anche *irriducibile ad* altra formalità, rimanendo sempre identica a se stessa.

8- Applicazione. I quattro requisiti del trascendentale suesposti, restano dunque il nostro criterio di individuazione e di scelta dei trascendentali dinamici. Non abbiamo che da applicare, stando certi che, se una data formalità ossia un dato aspetto formale dell'ente dinamico possiede quei quattro requisiti, si tratta di un *trascendentale dinamico*.

Se pertanto prendiamo in esame i cinque aspetti fondamentali dell'ente dinamico (*religiosità, educatività, moralità, socialità, missionarietà*) ed applichiamo il criterio di individuazione dei tra-

scendentali, noi constatiamo senz'altro che si rivelano come formalità trascendentali dell'ente dinamico, ossia come trascendentali dinamici.

In effetti, tutta la realtà umana esistenziale è *per sua intima natura ed esigenza, religiosa, educativa, morale, sociale, missionaria*. Diciamo: «per sua intima natura», e cioè nella sua *essenza di EDUC*. Sotto questo profilo, le suddette formalità appaiono universali, necessarie, supreme, irriducibili. Appaiono tali tutte e cinque, ed esse sole. Risultano, in una parola, *trascendentali dinamici*, i quali hanno sempre valore metafisico essenziale, e non empirico, fenomenico. Si riferiscono cioè alla realtà umana esistenziale o realtà storica, vista nella sua essenza di EDUC, e vi appartengono.

Se la realtà umana esistenziale si considera solo in superficie, o comunque non si afferra nella sua essenza di EDUC, non è più possibile parlare di trascendentali dinamici. La religiosità, educatività, moralità, socialità, missionarietà, si dissolvono nel fenomeno o in una semplice esigenza etico-psicologica. I quattro requisiti dell'universalità, necessità, supremazia, irriducibilità, come criterio

62

di individuazione, più non giocano. I trascendentali dinamici restano una fola. Empiricamente e fenomenicamente, la realtà umana esistenziale non è né tutta religiosa, né morale, né educativa, né sociale, né missionaria. Tanto meno questi suoi cinque aspetti potrebbero avere un valore dinamico trascendentale.

9- Marxismo e trascendentali dinamici.

Possiamo domandarci se il marxismo ignora o meno i cinque trascendentali dinamici. Rispondiamo che non solo non li ignora, ma li mobilita nel modo più energico. Sono forse la spiegazione principale della sua forza, proprio perché *i trascendentali dinamici sono le leve segrete che dominano il mondo*.

È così per tutte le ideologie come anima della prassi. È così quindi anche per l'ideologia laicista. Lo è anche per l'ideologia cristiana. La ragione si è che qualsiasi ideologia come anima della prassi parte dall'unificazione della realtà storica in una sua essenza dinamica profonda, la quale è appunto la sorgente dei trascendentali dinamici. E il loro scatenamento nella prassi diventa incomprimibile.

Perché l'attuale trasformazione religiosa, educativa, morale, sociale, missionaria, con un andamento troppo spesso negativo, che s'impone a occhio nudo anche solo come dato di esperienza? . . Al di là di fattori secondari e superficiali, che danno una spiegazione illusoria del fenomeno, sta lo scatenamento dei trascendentali dinamici, i quali sono tutt'altro che una semplice curiosità metafisica. Sono la forza operante dell'ideologia precisamente come « anima ».

Come se ciò non bastasse, i trascendentali dinamici fanno sistema, fanno sintesi tra loro. Coesistono, coagiscono, si potenziano a vicenda. Credere di poterli contrastare con un puro agire personalistico, settoriale ed analitico, al di fuori del meccanismo transpersonale, globale e sintetico, della prassi ideologica, rimane un'illusione.

La sintesi sociale cristiana deve inserire la realtà sociale nel gioco dei trascendentali dinamici. Il trattamento della realtà sociale analitico ed astratto, come se fosse un settore della realtà umana esistenziale isolabile ed avulso da tutto il resto, è antistorico e antimetafisico ad un tempo. Soprattutto, è antidinamico. La realtà sociale è EDUC, è un aspetto dell'EDUC. E la *socialità è un*

63

trascendentale dinamico che fa *sistema* con gli altri. La realtà sociale va vista nel sistema dell'EDUC e dei suoi trascendentali dinamici. Va vista come *sintesi*. Per noi cristiani, va vista come *sintesi sociale cristiana*.

10 - Forma e contenuto.

Ciò che abbiám detto sui trascendentali dinamici fa parte di una riflessione filosofica appena iniziata. Bisogna completarla, quel tanto che è necessario per la nostra *Sintesi*.

Per ora i trascendentali dinamici ci appaiono come forme prive di contenuto. Più esattamente: come forme che possono riempirsi di qualsiasi contenuto, vero o falso che sia, buono o cattivo. C'è infatti la *religiosità*, *l'educatività*, *la moralità*, *la socialità*, *la missionarietà*, vera o falsa, buona o cattiva. Trattandosi di trascendentali dinamici, diciamo che possono essere a servizio del bene o del male, del vero o del falso, in quanto si applicano al servizio di una cosa o dell'altra, pur sempre obbedendo a un identico meccanismo. Ciò si suole esprimere dicendo che «la dialettica dei contrari è identica», e cioè può venire espressa da una stessa teoria filosofica, finché rimane astratta ossia vuota di contenuto.

È chiaro tuttavia che non possiamo prescindere da quest'ultimo, riducendo i trascendentali dinamici a pura forma senza contenuto. Se pertanto ci domandiamo quale sarà o dovrà essere il *vero contenuto* dei trascendentali dinamici, dobbiamo rispondere senz'altro che dev'essere quello *cristiano*. Di conseguenza, il contenuto non cristiano di essi darà luogo ai trascendentali dinamici falsi o cattivi, che noi chiameremo *pseudotrascendentali dinamici*.

Il pseudotrascendentale quindi è il trascendentale falso e cattivo per il suo contenuto. Invece di chiamarlo «falso e cattivo», chiamiamolo pure, più semplicemente, *negativo*.

È necessario mettere a confronto fin d'ora il trascendentale negativo e positivo, parlando dei pseudotrascendentali dinamici.

Capo VI

PSEUDOTRASCENDENTALI DINAMICI

Il trascendentale dinamico sintetico negativo.

La natura intima della realtà umana esistenziale consiste nel fatto che essa è essenzialmente dinamica, e viene dominata, nel suo profondo, dai cinque trascendentali dinamici che ormai conosciamo. Essi portano con sé delle conseguenze teoriche e pratiche che esamineremo in seguito.

I trascendentali dinamici però, come si è accennato chiudendo il capo precedente, pur non perdendo il loro significato di trascendentali dinamici, possono essere veri o falsi, buoni o cattivi, positivi o negativi. Se sono positivi, metteranno la loro energia a servizio della verità e del bene. Se sono cattivi, la porranno a servizio dell'errore e del male, ponendo in moto un meccanismo a volte spaventoso.

La bontà dei cinque trascendentali dinamici dipende dalla bontà del trascendentale dinamico sintetico, che viene in primo posto, ed assume sempre il valore di *trascendentale religioso*.

Gli uomini però, essendo di loro natura liberi, e quindi potenzialmente fallibili e cattivi, possono benissimo programarsi un trascendentale dinamico cattivo e quindi anche falso. Il più spesso codesto trascendentale si presenterà in pratica con le parvenze della verità e del bene, ingannando le moltitudini e forse anche gli eletti, come dice il Vangelo, compiendo maggior male.

Qualunque cosa si debba pensare esegeticamente dell'Anticristo, sta di fatto che la sua incarnazione storica si attua in definitiva nel trascendentale dinamico sintetico, per dominare nel profondo e dal profondo tutta la realtà umana esistenziale, facendo scattare da essa la molla dei quattro trascendentali dinamici analitici.

2- Il marxismo.

Come dice la parola stessa «Anticristo», il trascendentale dinamico sintetico negativo prende necessariamente

64 65

significato e valore religioso, che si specifica ovviamente in *antireligioso*, opponendosi al trascendentale religioso vero, e cioè a Cristo.

Il trascendentale dinamico sintetico negativo sarà quindi l'*antireligiosità*, qualunque sia la sua *incarnazione storica*.

La sua incarnazione nella realtà storica di oggi è *l'incarnazione ideologica*. Le due ideologie oggi prevalenti sono l'ideologia laicista e l'ideologia marxista, entrambe ateo-materialiste.

È quanto dire che il trascendentale dinamico sintetico che entra a comporre la loro prassi è *l'antireligiosità*, che le rende ideologie antireligiose e anticristiane, per il loro meccanismo di fondo ateo-materialista. E sono tali come ideologie, ossia come anima della prassi, e dunque nel modo più temibile ed energico.

Come ideologia antireligiosa e anticristiana non è detto che l'ideologia laicista sia meno negativa e meno dannosa dell'ideologia marxista. Sotto questo profilo non è il caso di far torto all'una o all'altra. Tanto più che, sul terreno antireligioso e anticristiano, sono sempre alleate.

Si suole assumere tuttavia il marxismo quale più perfetto modello di ideologia, proprio come sintesi viva e operante di teoria e prassi. Non per questo l'ideologia marxista sarà più antireligiosa e anticristiana dell'ideologia laicista. Al più si differenzia nel meccanismo operativo. L'antireligiosità marxista agisce dal di fuori e al di fuori, per soffocazione. L'antireligiosità laicista agisce nel cuore stesso del Cristianesimo, per infezione. Quale dei due stili di antireligiosità sia più deleterio, giudichi chi di ragione. A noi qui basti prendere atto del fatto: il trascendentale dinamico sintetico negativo dell'antireligiosità agisce oggi in modo formidabile, servendo due ideologie e venendone servito. Non possiamo dire altrettanto del trascendentale dinamico sintetico della *religiosità*, né in campo strettamente religioso, né tanto meno in campo ideologico.

Vediamo l'antireligiosità dell'ideologia marxista. Il marxismo, : col suo materialismo storico-dialettico, ha davvero fatto scoppiare la bomba H dell'antireligiosità come trascendentale dinamico sintetico, iniziando la reazione a catena dei trascendentali dinamici analitici in una composizione di forze perfettamente solidali, per l'attuazione di un materialismo ateo integrale.

Anche qui, attenzione a non interpretare l'antireligiosità marxista troppo superficialmente, come il solito fenomeno anti-

66

religioso o anticristiano che accompagna tutta la storia del Cristianesimo, da Nerone all'anticlericalismo moderno. L'antireligiosità marxista è cosa nuova, per la ragione che nasce dal suo materialismo ateo storico-dialettico, e funziona come un autentico *trascendentale dinamico sintetico*. Non è più l'arbitrio di un tiranno. È quella molla energetica primaria di una ideologia quale anima della prassi, che rappresenta precisamente il suo trascendentale dinamico sintetico. I fenomeni di superficie contano poco, appunto perché si tratta di una *antireligiosità di fondo*, che segue la sua dinamica incompressibile, indipendentemente dai fenomeni di superficie, a volte contraddittori e ingannevoli.

Attenzione dunque all'inganno. E per non lasciarsi ingannare da fenomeni superficiali e dalle apparenze, bisogna rendersi capaci di cogliere la logica profonda della realtà storica dinamica, che è di natura ideologica, e piega alla dialettica dell'ideologia anche le cose neutre, o addirittura superficialmente buone.

Noi cristiani siamo abituati a pensare in termini statici ed astratti, mentre i marxisti e laicisti ragionano (ed operano) in termini dinamici, col doppio vantaggio di poter ingannare gli altri a piacere, e continuare sulla loro strada più o meno indisturbati.

3- Anti- e pseudo-trascentrali dinamici.

I trascendentali dinamici hanno di per sé un doppio valore, in quanto si applicano al campo strettamente religioso, e al campo politico-sociale profano. I trascendentali dinamici della *religiosità, educatività, moralità, socialità, e missionarietà*, avranno quindi questo loro duplice senso e valore. Soprattutto se si tratta dei trascendentali dinamici *positivi*. Poiché quelli *negativi*, a cominciare dall'*antireligiosità*, non ammettono il campo propriamente religioso. Lo negano, applicandosi solo al campo politico-sociale profano. Sono però «totalizzanti», dimodoché il loro riflesso negativo in campo religioso è inevitabile e dannosissimo, arrivando a bloccare il sistema dei trascendentali dinamici religiosi stessi.

Ciò avviene in modo particolare quando i trascendentali dinamici negativi assumono un vero valore ideologico in riferimento all'ideologia come anima della prassi costruttiva della società, e lavorano per detta ideologia.

In tal caso non solo diventano pseudotrascentrali, ma sono, più esattamente «*antitrascentrali dinamici*» nel senso che si

67

oppongono radicalmente ai trascendentali dinamici positivi. Conviene quindi riservare il nome di *pseudotrascentrali* a quelli che s'innestano non già in ideologie vere e proprie, ma in *pseudoideologie*.

La differenza tra una ideologia vera e propria e una pseudoideologia, è duplice: una riguarda la concezione della realtà storica in se stessa, che non vien colta nella sua profonda natura dinamica. L'altra riguarda il *contenuto* dei trascendentali dinamici, che non necessariamente è religiosamente negativo.

Il *contenuto primario* dei trascendentali dinamici che s'innestano all'ideologia vera e propria è sempre il contenuto religioso. Per riferirci al contenuto del trascendentale dinamico sintetico, esso non può essere che la *religiosità, o l'antireligiosità*. In questo secondo caso, i trascendentali dinamici diventano *antitrascentrali dinamici* a valore ideologico.

Gli pseudotrascendentali invece si accontentano di un *contenuto secondario*, che può benissimo porsi in rapporto col contenuto trascendentale primario, religioso o antireligioso. Ciò posto, gli pseudotrascendentali funzioneranno poi scimmiettando i trascendentali dinamici veri e propri.

Il *contenuto primario* del trascendentale dinamico sintetico positivo, o negativo (antitrascendentale), già lo conosciamo: per esprimerci in linguaggio biblico, è Cristo, o l'Anticristo; la *religiosità*, o *l'antireligiosità*. Quest'ultimo contenuto alimenta gli antitrascendentali dinamici, restando sostanzialmente identico, ma specificandosi in modo diverso secondo l'ideologia che serve.

Nel caso dell'ideologia marxista, l'antireligiosità viene qualificata dal materialismo ateo storico dialettico, e i trascendentali dinamici servono il marxismo in questo senso. L'antireligiosità dell'ideologia laicista porta con sé una qualificazione analoga che preciseremo in seguito.

Il darsi conto del contenuto primario sintetico dei trascendentali dinamici, è estremamente importante sia in ordine all'ideologia, sia in ordine al sistema dei trascendentali che la servono.

4- Coesistenza competitiva dei trascendentali dinamici. I trascendentali dinamici positivi e negativi coesistono e sono in competizione fra loro, come una moderna forma di lotta fra il bene e il male, tramite la religione e le ideologie. Non è sempre facile individuare con precisione il contenuto del trascendentale dinamico

sintetico, che è quello decisivo, e viene a coincidere con l'Assoluto ideologico. A differenza dell'ideologia marxista che l'ha teorizzato e lo professa audacemente, altre ideologie, o i rispettivi adepti, non l'hanno teorizzato con la stessa coerenza e chiarezza. Talora ne hanno una coscienza vaga e confusa. Non sempre professano apertamente ciò che pensano e praticano, o per tattica, o perché non si osa, non si è del tutto convinti, o non si hanno idee chiare.

Ma c'è poco da consolarsi, poiché l'errore non ha bisogno di esser coerente per essere fecondo, e l'esperienza ci dice che, pur di neutralizzare il trascendentale dinamico vero, anche gli errori più contraddittori si trovano alleati. Non parliamo poi del disorientamento in campo cattolico. Si continua ad ignorare l'ideologia come anima della prassi. Tanto più se ne ignorano i meccanismi, a cominciare dal sistema dei trascendentali dinamici e dall'Assoluto ideologico che servono. Fino ad analizzare con indifferenza o con una vaga simpatia, realtà e teorie radicalmente anticristiane, come se non fossero altro che una curiosità culturale, se non addirittura un termine di possibile intesa.

Agli effetti del trascendentale dinamico sintetico vero e di una autentica sintesi cristiana, la situazione risulta assai negativa. Può essere un richiamo ad approfondire e a potenziare l'una e l'altro, tenendo presente che, dove non opera il trascendentale dinamico sintetico cristiano, opera fatalmente quello anticristiano, qualunque esso sia, e col peso dell'intero sistema dei cinque trascendentali dinamici.

La vita è sintesi: sintesi buona o sintesi cattiva, vera o falsa. Ma sempre sintesi, e cioè trascendentale dinamico sintetico in azione, buono o cattivo che sia. Ciò vale soprattutto a livello di quella realtà viva, che è la realtà umana esistenziale, la realtà storica diventata dinamica.

In pratica, si dà il caso che non solo coesistano vari trascendentali dinamici sintetici anche se in contesa fra loro, ma che siano serviti da identici individui. Infatti, anche se non si può (perché non si deve) servire a due padroni, molti li servono, e s'illudono di poterlo fare. Mancanza di chiarezza e coerenza, che oggi forse si riscontra con frequenza, specie fra i cristiani.

5- Pseudotrascendentali e loro contenuto.

Come si è detto, il contenuto primario del trascendentale dinamico sintetico è la religiosità o l'antireligiosità. Agli pseudotrascendentali compete un

contenuto secondario, per il fatto che si colloca al di sotto del suddetto contenuto primario, collegandosi però con esso in senso positivo o negativo.

Il meccanismo degli pseudotrascendentali, pur somigliando a quello dei trascendentali dinamici, non si pone a livello supremo, né s'inserisce nell'ideologia vera e propria, ma solo in una pseudo-ideologia, offrendole il suo contenuto.

Sono state famose certe pseudoideologie, il più spesso legate alla persona di dittatori. Ma a prescindere da questi estremi casi negativi, la società moderna è vissuta di pseudoideologie coi rispettivi pseudotrascendentali.

In molti casi, lo pseudotrascendentale sintetico può esser rappresentato da una cosa buona che può avere una grande importanza e valore, ma non è affatto il valore supremo, sì da poter imporre legittimamente il proprio corso a tutta la vita umana in sostituzione o in concorrenza col valore supremo.

Per fare un esempio, *la patria* è certo una cosa buona e di grande valore, che può spingere gli uomini ad eroismi inauditi. Ma nemmeno la patria è il valore supremo. Eretta a valore supremo e gettata in pasto ad un falso nazionalismo ha assunto facilmente il ruolo di *pseudotrascendentale sintetico* che ha dominato e continua a dominare le democrazie e dittature moderne, incarnandosi nello Stato.

Di qui *la pseudoreligiosità* (quando non antireligiosità) a contenuto nazionalista e statalista, che ha fatto dello Stato moderno uno pseudo-Assoluto, con una sua *educatività* (educazione imposta ed impartita dallo Stato, che va ben al di là dell'istruzione), una sua *moralità* (lo Stato moderno, per il fatto che si proclama «sovrano» anche di fronte a Dio, è sempre uno Stato «etico», anche quando vien chiamato «Stato di diritto»), una sua *socialità* (il buon funzionamento della convivenza umana confuso col funzionamento dello Stato o l'interesse di classi dominanti), e finalmente con una sua *missionarietà*, che troppo spesso si è espressa in lotte e guerre per l'espansione nazionale.

Un qualcosa di analogo avviene con *l'economia*. È un altro pseudotrascendentale sintetico della realtà umana esistenziale, che oggi ha assunto un valore quasi religioso, dominando la vita degli individui e delle masse. Soldi, beni materiali, benessere. È la nuova «religione» che come pseudotrascendentale sintetico oggi muove in modo particolare la macchina umana. Si agisce (*missionarietà*) per

espandere l'economia; si educa (*educatività*) per la riuscita economica; si distingue fra bene e male (*moralità*), si vive il rapporto intersoggettivo (*socialità*), sempre e solo in funzione dell'economia, che è cosa buona e necessaria, ma diventa negativa nella misura che si traduce in pseudotrascendentale.

Altri pseudotrascendentali in gran voga oggi sono rappresentati dalla democrazia, dalla libertà, dalla giustizia sociale, ecc. Nella misura che questi «valori» si traducono in pseudotrascendentali, incantano e illudono, rendendo uomini e istituzioni facile preda di più astute e agguerrite *ideologie*.

6- Due osservazioni. Le esemplificazioni potrebbero continuare. Ma passiamo a due osservazioni di base. La prima è questa. Esaminati a dovere, gli antitrascendentali dinamici, e a maggior ragione gli pseudotrascendentali, *non presentano i quattro requisiti del trascendentale, e quindi non possono essere dei veri trascendentali né analitici né tanto meno sintetici*.

L'attribuire loro quei *quattro requisiti* (universalità, necessità, supremazia, irriducibilità), e quindi assumerli come trascendentali veri, ponendoli a valore supremo della realtà umana esistenziale e a criterio conclusivo e decisivo della vita dell'individuo e della collettività, è un equivoco o un inganno, che porta con sé danni incalcolabili. Attenzione dunque ai falsi profeti e ai falsi profetismi!..

Seconda osservazione. Non c'è e non ci può essere altro *trascendentale dinamico sintetico* vero, *all'infuori di Cristo*. *E solo da esso derivano i trascendentali analitici*.

Patria, economia, diritto, giustizia, cultura, progresso, benessere, libertà, democrazia, ecc., eretti a valore supremo (anche se non ci si pensa!), diventano *pseudotrascendentali*, tanto sintetici che

analitici. Sempre pericolosi e dannosi, a volte disastrosi, se vengono assunti ed esasperati come tali, sostituendoli in tutto o in parte al *trascendentale dinamico sintetico vero* ossia a Cristo, e ai *trascendentali analitici veri*, che derivano essi pure da Cristo e non possono specificarsi che in Lui. A parte il fatto che qualsiasi valore subalterno, assolutizzato e isolato dal resto, come l'esperienza dimostra finisce per corrompersi e autodistruggersi. È il caso del benessere per il benessere, che si traduce in malessere; della democrazia per la democrazia, che si traduce in demagogia e

70

anarchia; della libertà per la libertà, che prepara la schiavitù. Radicalmente, la salvezza va ricercata nell'Assoluto vero, che è

Cristo, anche in senso puramente umano. La strada è quella dell'Assoluto cristiano mobilitato nella prassi per mezzo dei trascendentali dinamici.

A tale proposito il pericolo di noi cattolici, anche per il fatto di non possedere una teoria elaborata in merito, è quello di cadere in posizioni di compromesso (sia pure in buona fede); in comportamenti pratici di natura ibrida, che talora non si sa più se siano cristiani o non cristiani. È il caso di certi uomini e in genere di cristiani e di vari atteggiamenti della vita dei cristiani d'oggi, derivanti non solo dalla immancabile e perdonabile debolezza umana, ma anche da una concezione di vita in tutto o in parte non più cristiana.

7- Natura e funzione del trascendentale dinamico.

Già conosciamo la natura del trascendentale dinamico: è ciò che domina l'ente dinamico, la realtà dinamica, dal di sopra e dal di dentro, nello stesso tempo.

Il trascendentale dinamico quindi è una specie di anima, ossia di forma viva: fa da forma suprema e nello stesso tempo più *intima*, della realtà umana esistenziale, della realtà storica diventata dinamica. Di qui la sua *funzione*, difficilmente valutabile in tutta la sua portata e nelle sue conseguenze.

In effetti, *il trascendentale dinamico, per la sua trascendenza-immanenza, è destinato a permeare di sé tutta la realtà umana esistenziale ossia tutta la vita umana, tutto l'agire umano, tutte le cose umane.*

E allora, che ne sarà della realtà umana esistenziale se il *trascendente-immanente* che la domina è il trascendentale dinamico negativo?... O se questo è molto attivo, mentre il trascendentale dinamico vero sonnecchia?...

È un problema gravissimo. Non si risolve che *mettendo in moto il trascendentale dinamico positivo*, per contrastare il passo a quello negativo. Oggi la lotta fra il bene e il male si pone, in ultima analisi, come lotta di trascendentali dinamici.

La Città di Dio è la realtà umana esistenziale attuata dal trascendentale dinamico vero. *La Città di Satana* è la realtà umana esistenziale attuata dal trascendentale dinamico falso. Tra le due si

72

può prospettare la *Città* umana, dominata il più spesso da pseudotrascendentali, che attende la sua attuazione definitiva dall'una o dall'altra, presentandosi, dal punto di vista metafisico, come una «Città potenziale», disponibile in senso positivo o negativo.

8- Città di Dio e Città di Satana.

Com'è ovvio, fra le due Città ci sono delle differenze. La principale è che nella Città di Satana *l'immanenza diventa trascendente*, e cioè un qualsiasi valore umano, infraumano, o addirittura antiumano e diabolico, può venire elevato a valore supremo: ad Assoluto ideologico o pseudoideologico. Cosa assurda in se stessa; ma in pratica assai facile.

Nella Città di Dio invece è il *Trascendente che deve diventare immanente*, ossia è il Divino che deve calarsi nell'umano, in tutta la realtà umana esistenziale. Il che è assai più difficile.

Questa è una ragione di più per doverci impegnare con maggior serietà e più a fondo, in una *sintesi integrale e sociale* che sia davvero *cristiana*: sia tale cioè, da calare effettivamente il Divino nell'umano, in tutto l'umano; nella realtà umana esistenziale presa in tutta la sua profondità ed estensione.

Il trascendentale dinamico vero ha appunto questa duplice funzione: calare il Divino nell'umano, sintetizzando l'umano nel Divino.

Come si è già accennato, il sistema dei trascendentali dinamici funziona sia in campo religioso, che in campo profano. In quest'ultimo campo, il sistema dei trascendentali dinamici opera soprattutto attraverso l'ideologia come anima della prassi.

A noi interessa più direttamente questo suo funzionamento in campo profano, che è 'il campo della *sintesi sociale cristiana*.

Capo VII

SINTESI E SOCIALITÀ

1-Il segreto della sintesi.

Abbiamo già accentuato il bisogno della sintesi. Vi abbiamo insistito abbastanza. Eccoci ora a scoprirne il segreto. Ci conduce alla sua scoperta, la natura stessa del trascendentale dinamico.

Il segreto della sintesi infatti sta nel *trascendente-immanente*. È il *Supremo* (= Trascendente), che diventa *Infimo* (= immanente), in tal modo assimilando, unificando, sintetizzando, fecondando tutto il resto, e «traendo ogni cosa a sé».

Cum exaltatus fuero, omnia traham ad meipsum (Giov, 12, 32). La citazione non è fuori posto, che anzi. Tra gli altri sensi, la frase evangelica ci dice anche il momento in cui Gesù è diventato il *Trascendentale dinamico sintetico cristiano*, a valore religioso e ideologico ad un tempo. Se un appunto si deve fare, va fatto a noi stessi, che forse non abbiamo capito, e soprattutto non abbiamo fatto, non facciamo. Ciò è vero almeno nel preciso senso del Trascendentale dinamico sintetico, che è l'unico decisivo oggi in campo profano, dominato dall'ideologia come anima della prassi costruttiva della società, in funzione di un Assoluto ideologico che coincide e viene mobilitato precisamente come Trascendentale dinamico sintetico e per mezzo del sistema dei trascendentali dinamici.

Sta di fatto, che il segreto della sintesi va posto precisamente nel *Trascendentale dinamico sintetico*. È esso che attraverso i quattro trascendentali dinamici analitici, anima, attua, feconda di sé

tutto il resto, tutto unificando e traendo a sé, elevando, o abbassando, tutta la realtà umana esistenziale, secondoché si tratti del Trascendentale dinamico sintetico vero, il quale è Cristo, o del trascendentale dinamico sintetico falso, che è l'Anticristo, qualunque sia il camaleontico gioco storico con cui si presenta.

Questa sintesi tuttavia, sia per il bene che per il male, non si opera spontaneamente, né come sintesi teorica, né tanto meno come sintesi pratica. BISOGNA ATTUARLA. È la tremenda

75

responsabilità e l'impegno del cristiano nel mondo moderno: andare prima di tutto alla ricerca del tesoro nascosto, ossia del trascendentale dinamico sintetico vero. Trovatolo, dispiegarlo in ogni sua virtualità, sì che diventi effettivamente l'anima del *tutto*. Solo così il Trascendente diventa Immanente. Si tratta come di una nuova annunciazione e di una nuova incarnazione, che deve rinnovarsi continuamente nella vita degli uomini, generazione per generazione. Se no, per Cristo continua a non esserci posto. E *l'omnia traham ad meipsum* per colpa nostra può restare una beffa.

Per ora, il più grande sforzo di teorizzazione e di attuazione della sintesi della realtà umana esistenziale, partendo da un trascendentale dinamico sintetico ben definito, e sviluppato con consequenzialità teorica e coerenza pratica, *non è quello cristiano, ma quello marxista e laicista*.

Bisogna imparare. Ed imparare per prima cosa ad infilare la via giusta, che è quella della *sintesi dinamica*, il cui segreto, ripetiamo, sta nel *trascendentale dinamico sintetico*. Fuori di questa via rimane l'incertezza, il disorientamento, la contraddizione, l'inerzia. O un agitarsi, in gran parte infecondo, quando addirittura non si tratti ormai di una «prassi» asservita al trascendentale dinamico sintetico negativo.

2- Solidarietà dei trascendentali dinamici.

Parlando dei trascendentali statici, abbiamo ricordato che essi «convertuntur», come dicono i filosofi. Ossia, si reciprocano, coincidono, coesistono, sono intercambiabili, coagiscono in piena solidarietà. Ciò sarà vero in modo specialissimo per i trascendentali dinamici. Si tratta infatti di una prospettiva dinamica, che compete ad essi nel senso più pieno della parola.

Il fatto della solidarietà dei trascendentali dinamici è il più potente fattore della sintesi teoretica e pratica, naturalmente a favore di chi..., se la piglia!

È la solidarietà dei trascendentali dinamici che induce gli uomini ad essere solidali fra loro, armonizzando le loro idee e la loro azione, infondendo in essa un'efficienza e un obiettivo unitario al di là delle possibili divergenze, e potenziandola del mille per uno.

Tale solidarietà dei trascendentali dinamici nasce dalla *natura*

76

dinamica della realtà umana esistenziale, che è *sintetica e concreta*. La dialettica della dinamicità, sinteticità e concretezza è quella di sfociare nella sintesi e imporre la sintesi.

Ma questo meccanismo sintetico è frustrabile nella misura che viene frustrata la natura dinamica della realtà umana esistenziale. Il che non è difficile, potendovisi opporre un blocco teorico o pratico. Blocco pratico, attraverso un immobilismo e un conservatorismo antistorico. E blocco teorico, attraverso una concezione statica (o falsamente dinamica) della realtà umana esistenziale, non rimediabile neppure

da un attivismo ad oltranza (e tanto meno da un «parlamentarismo» ad oltranza, non solo in campo politico!...).

Il peggio si è che questo duplice blocco teorico e pratico blocca ben poco, nel senso che la spinta dinamica dell'attuale realtà umana esistenziale è irresistibile. Il suo blocco non si risolve nel blocco della sua dinamicità, ma solo nel blocco della sua sintesi dinamica positiva (e dunque cristiana), a favore di una sua sintesi dinamica negativa (e dunque anticristiana). È un fatto che dovrebbe indurci a meditare.

Noi cattolici, al pari dei marxisti e dei laicisti, dovremmo comprendere la natura dinamica dell'attuale realtà storica, a livello di Assoluto ideologico e dei trascendentali dinamici, sfruttando del pari la loro dinamicità e la loro solidarietà, facendo leva su di essi in vista di una sintesi integrale e sociale cristiana, in contrapposizione alla sintesi integrale e sociale anticristiana oggi dominante.

3- Attuazione della sintesi.

Abbiamo detto che il trascendentale dinamico sintetico rappresenta la *chiave della sintesi* della realtà umana esistenziale. Ed è vero.

Ma esso si rifrange nei quattro trascendentali dinamici analitici, proprio come un raggio di sole., che passando attraverso il prisma si rifrange nei colori dell'iride. Il prisma, per i trascendentali dinamici analitici, è la realtà umana esistenziale.

Il trascendentale dinamico sintetico, ossia la *religiosità*, deve passare necessariamente dentro di essa, poiché in essa deve immanentizzarsi. Ed immanentizzandosi in essa, si rifrange appunto nei *quattro trascendentali dinamici analitici*, che quindi rappresentano un luogo di contatto, un tratto d'unione, un punto di inserimento e di fusione, tra il Divino e l'umano, tra l'Assoluto e il contingente, tra il sintetizzante e il sintetizzato.

77

È pertanto attraverso i trascendentali dinamici analitici, ma sempre in virtù del trascendentale dinamico sintetico, che si opera la grande sintesi. Ed è su di essi e attraverso di essi che gli uomini operano, e che quindi si svolge l'incessante battaglia tra il bene e il male.

EDUCATIVITÀ, MORALITÀ, SOCIALITÀ, MISSIONARIETÀ. Ecco i *quattro trascendentali dinamici analitici*. «Dinamici», e dunque da intendersi nel loro senso dinamico, e non in un vecchio senso statico. Ma a favore di chi, di che cosa, lavorano?... Prevalgono gli educatori, i moralizzatori, gli operatori sociali, i missionari, del bene o del male?... Di Cristo, o dell'Anticristo?... Al di là della pura fenomenologia in merito, troppo spesso ambivalente od equivoca, apparentemente neutra o ambigualmente positiva; al di là di atteggiamenti personali soggettivamente onesti; si scopre e s'impone una realtà oggettiva di fondo, collegata con un Assoluto dinamico, e col sistema dei trascendentali dinamici che lo servono. È a tale livello, che, secondo il prevalere del sistema positivo o negativo, s'instaura l'una o l'altra sintesi, delineandosi il trionfo (non mai definitivo in verità, poiché il divenire storico non s'arresta) della Città di Dio, o della Città di Satana.

Bisogna dunque agire, ma inserendosi nella *natura dinamica* della realtà umana esistenziale e statica; inserendosi nel *gioco delle* sue leggi, che per molti rispetti emanano o son collegate alla *solidarietà* dei trascendentali dinamici analitici, intesi appunto come le quattro formalità e forme supreme, reversibili e inscindibili, di tutto l'agire umano, e mediante questo di tutta la realtà umana esistenziale.

Guai a ridurre queste quattro forme dinamiche, queste quattro «anime vive», a forme statiche, o a estrometterle dall'organicità della realtà dinamica come EDUC; o a restringerle nei confini dell'empirico e del professionale. Non si potrebbe più parlare di autentici trascendentali dinamici, né della loro solidarietà, né tanto meno, della loro solidarietà col trascendentale dinamico sintetico. Di conseguenza,

più nessuna possibilità di sintesi né teorica né pratica. La macchina per noi si ferma come colpita dal più strano e inspiegabile maleficio. E continua a lavorare per gli altri.

4- Senso di socialità.

La socialità è il trascendentale dinamico analitico che interpreta la realtà umana esistenziale in quanto si presenta come realtà sociale; e ci pone in grado di lavorarla, per *farla divenire* in senso cristiano; per tradurla in una sintesi sociale cristiana. E così riassorbirla nella sintesi cristiana integrale.

Siamo in campo dinamico, e dunque la socialità va intesa in senso dinamico. Approfondita a livello di trascendentale dinamico, assume il preciso senso di «trascendentale dinamico analitico della socialità». Ed è in questo senso che l'intendiamo, e che interessa la nostra Sintesi sociale cristiana. La quale, come si è appena detto, si riassorbe nella sintesi integrale cristiana. Sarà infatti un aspetto di questa, precisamente come sintesi «globale» cristiana. Non è possibile infatti attuare un «aspetto» della sintesi cristiana, fuori del contesto di una sintesi che ne abbracci tutti gli aspetti, e dunque fuori di una sintesi globale o integrale cristiana.

Ciò è vero soprattutto quando si tratti di aspetti «trascendentali» della sintesi, realizzabili cioè solo in funzione di un dato trascendentale dinamico analitico, che, per la solidarietà dei trascendentali dinamici, non può operare se non in sinergia con gli altri analitici e con lo stesso trascendentale dinamico sintetico. Basti la sinonimia tra «integrale» e «globale», e il meccanismo operativo suddetto, per scagionare *la sintesi integrale cristiana* dalla vieta accusa di integralismo o integrismo.

Ma cosa sarà *la socialità* nel modo suddetto, e per di più in senso cristiano? E come s'ingrana nel gioco dei trascendentali dinamici?...

Intanto, teniamo conto del passaggio da una socialità puramente empirica, alla socialità come trascendentale dinamico analitico. È un passaggio che si è compiuto gradualmente, e deve restare per noi un punto acquisito. In senso dinamico approfondito, il non intendere così la socialità, rimane ancora un fraintenderla. È un ricadere nello statico, nell'empirico, in un suo senso puramente etico o psichico. È fermarsi alla soglia della sua realtà più vera e profonda, restando in maggiore o minor misura nel convenzionale.

Come trascendentale dinamico analitico, la socialità si riferisce al profondo, all'intima essenza della realtà umana esistenziale come realtà storica dinamica. E poiché la sua esplorazione metafisica è un viaggio nel concreto anziché un'evasione nell'astratto, nessuna meraviglia se la *definizione di socialità* è sempre carente,

79

nel senso che ammette sempre una ulteriore conquista della sua realtà concreta. Non rientra nello scopo della nostra *Sintesi* compiere il suddetto viaggio metafisico. Definiremo quindi la *socialità*, per quel tanto che apparirà necessario per la nostra *Sintesi sociale cristiana*.

Cominciamo da questa definizione: *la socialità è il divenire attivistico essenziale profondo della realtà umana esistenziale come convivenza umana funzionale*.

Concretamente, la socialità deve assumere un *contenuto*, che per noi dev'essere quello cristiano. Ecco pertanto la concretizzazione cristiana della sua definizione, per quanto ancora in termini approssimati: *la socialità è, il divenire attivistico essenziale profondo della realtà umana esistenziale come convivenza umana resa funzionale in Cristo*.

Impossibile anche solo il delineare qui il contenuto di questa convivenza cristianamente funzionale. Diciamo solo che essa si opera tanto in campo religioso quanto in campo profano, partendo da Cristo e attraverso la mediazione dei trascendentali dinamici. Aggiungiamo che la loro mediazione è talmente diversa nei due campi, da non esserci pericolo né di clericalismo in campo profano, né di secolarismo in campo religioso. La differenza nasce dal fatto che, mentre la mediazione dei

trascendentali dinamici in campo religioso rimane *religiosa*, in campo profano diventa *ideologica*. Per cui, in quest'ultimo campo, la convivenza umana «cristianamente funzionale» diventa sinonimo di convivenza umana *realisticamente funzionale*, al di fuori di ogni possibile clericalismo o sacralizzazione.

La nostra sintesi sociale cristiana, riguardando il campo profano, è direttamente interessata alla socialità trascendentale in senso ideologico. Ma per la ragione che essa non può sganciarsi dalla sintesi integrale cristiana, che è anche religiosa, indirettamente viene interessata anche alla socialità trascendentale in senso religioso. I trascendentali dinamici ideologici presuppongono sempre anche i trascendentali dinamici religiosi - o antireligiosi -, e restano condizionati da essi.

Posto che la socialità trascendentale ideologica operi e si traduca in atto, è chiaro che ne seguirà il buon funzionamento cristiano della convivenza umana. Buon funzionamento che, essendo dinamico, *non è ma si fa, diviene, si attua continuamente*. O più esattamente *deve attuarsi continuamente*^e, dato che, in campo

dinamico, non sempre l'essere si adegua al dover essere nemmeno in termini di un progrediente adeguamento nel divenire storico.

Nella misura tuttavia che ciò avvenga, si otterrà un buon funzionamento sia nel campo profano propriamente sociale (in riferimento alla *giustizia* sociale), sia, per la solidarietà dei trascendentali dinamici, in campo educativo, morale, e missionario, nel senso profano di slancio partecipativo alla costruzione della convivenza funzionale. Per riflesso causale e consequenziale ad un tempo, funzionerà meglio la Chiesa stessa, nella sua socialità di Corpo Mistico, destinato a permeare, unificare, fecondare, l'intera convivenza umana.

5- Trascendentali e socialità.

Quanto all'ingranarsi della socialità negli altri trascendentali dinamici, basta riflettere su ciò che del resto è già stato detto: *la socialità investe tutto, perché l'aspetto sociale è un aspetto universale e trascendentale della realtà umana esistenziale*.

Si deve ripetere la stessa cosa per gli altri trascendentali dinamici. Il loro campo di applicazione e d'azione pertanto sarà necessariamente uno ed eguale per tutti. Sarà cioè sempre la realtà umana esistenziale, che assume aspetti diversi secondo i diversi trascendentali. Ma *aspetti sempre della stessa realtà, e sempre solidali fra loro*.

In base a tale solidarietà, la socialità appare strettamente legata con gli altri trascendentali dinamici e col tutto. Del pari, gli altri trascendentali dinamici, e tutta la realtà umana esistenziale, appaiono legati con la socialità. Diventa un'illusione, quindi, il trattamento separato della socialità stessa, sia teorico che pratico.

Le conseguenze che ne derivano sono molteplici: la socialità trascendentale cristiana, la sintesi sociale cristiana, la stessa «sociologia cristiana, non potranno venir separate da una trattazione metafisica globale della realtà umana esistenziale come EDUC, né da una sintesi integrale cristiana, né dall'intero sistema dei trascendentali dinamici. Precisamente come ad esempio la socialità e sociologia marxista non si trova separata od estromessa da una sintesi integrale marxista.

SOCIALITÀ E SOCIOLOGIA

1- L'epoca della socialità.

Il problema sociologico, inteso come problema teorico e pratico dell'attuazione *della convivenza umana funzionale*, è diventato un problema cruciale dell'umanità e un campo di battaglia decisivo.

Tanto più che, per la solidarietà dei trascendentali dinamici, non è isolabile. D'altra parte il ruolo assunto dal trascendentale dinamico della socialità diventa sempre più preponderante, estendendosi a tutti i settori, a tutti gli aspetti dell'umana convivenza.

Oggi le forze del bene e del male non si battono più nell'intimo delle coscienze, ma si battono di preferenza sul campo della socialità, legata alle tre grandi sintesi integrali - *cristiana, laicista, e marxista* -, che si contendono l'umanità.

È il trionfo del trascendentale dinamico della *socialità*, restato nei secoli passati quasi dimenticato. È la sua epoca.

Perché questo cambiamento storico?... Per due motivi soprattutto.

Primo, perché il vivere e l'agire umano, da vivere e agire familiare e individuale, è diventato un *vivere e agire essenzialmente collettivo*. Il passaggio ha preso l'avvio con la rivoluzione industriale, che ha soppiantato l'artigianato e la vita familiare come spazio economico ed operativo. Ma poi il fenomeno del vivere e agire collettivo si è allargato dall'industria ad ogni settore della vita ed attività umana, sì che il vivere dell'uomo è diventato «convivenza umana», nel senso più pieno della parola.

Secondo, perché col prevalere del convivere e dell'agire collettivo, il ritmo del divenire storico e del divenire sociale si è talmente intensificato, da imporsi come un problema fondamentale della vita oggi, e ancor più per gli anni futuri.

È il *problema della socialità*, che se supera il suo aspetto puramente empirico e pragmatico, si rivela come *problema della socialità trascendentale*, il quale s'innesta direttamente nelle ideologie come anima della prassi, mutuando da esse un particolare tipo di «convivenza umana funzionale»:

83

2- Passato e presente.

Quando il mondo umano e la storia sembravano fermi, perché il vivere e l'agire umano si esaurivano nell'ambito della vita familiare e dell'agire individuale, allora la *socialità* non era ancora «socialità trascendentale». I trascendentali dinamici non avevano senso, poiché il mondo profano era ancora un mondo *statico*. La stessa socialità come puro dato di fatto non faceva problema, e restava ignorata.

Per fare andar più o meno bene le cose bastava imporsi alle coscienze e alla volontà dei singoli. Il che si otteneva con la *morale*, che si imponeva alle coscienze; con la forza del *diritto*, che s'imponeva alle volontà; e con una *educazione* che inseriva la gioventù in quel vecchio mondo, almeno in apparenza chiuso in se stesso e fermo su se stesso.

Così, non soltanto le cose stavano com'erano, ma quel che è peggio, alla lunga maturavano in senso negativo dietro l'impossibilità di capire, prevedere, prevenire in senso buono quei moti *sotterranei* che, presto o tardi, avrebbero fatto scattare nella loro direzione la molla del *divenire storico*.

Mancava la coscienza della realtà storica come realtà dinamica, e dei trascendentali dinamici con in particolare la coscienza della socialità, intesa dinamicamente come il divenire attivistico, il farsi, l'attuarsi del buon funzionamento della convivenza umana.

È ciò che si è cominciato a capire ai nostri tempi, in cui la *socialità* e la *sociologia* son passate in primo piano.

3- Errore statico, analitico ed astratto.

Le tre grandi rivoluzioni che hanno travagliato l'Europa moderna imprimendole un nuovo volto, - la rivoluzione protestante, francese, e bolscevica -, sono state *rivoluzioni sociali*, anche se apparentemente religiose o politiche. E tutte e tre, prima o poi, si son trovate agganciate o sono sfociate in una *rivoluzione ideologica*.

Mancava il *buon funzionamento della convivenza* umana, con l'aggravante dell'assenza di una coscienza in proposito, e più generalmente di una coscienza sociale; senza parlare della mancanza di una autentica *sociologia dinamica*, tuttora persistente...

Il che portava con sé una serie di errori, diventati tali soprattutto in un mondo diventato dinamico, i quali hanno pesato di preferenza sull'ambiente cattolico.

Il primo errore in un mondo dinamico è senza dubbio *l'errore*

statico. In un mondo dinamico un buon funzionamento *statico* della convivenza umana è sempre un *cattivo funzionamento* di essa. È l'errore dello *staticismo*, d'altra parte non rimediato da uno pseudodinamismo iconoclasta incapace di capire e tanto meno costruire una nuova convivenza funzionale dinamica.

Lo staticismo ha le sue lontane radici nei secoli passati. In campo religioso, si è creduto che il mondo rimanesse cristiano solo perché era (od è stato) cristiano. Mentre il mondo, per essere e restare cristiano, deve *diventare*, deve *rifarsi cristiano*, ad ogni generazione e in perfetta sintonia col *divenire storico*.

L'errore analitico, tollerabile in un mondo statico, fatto a compartimenti-stagno, diventa inammissibile in un mondo dinamico. Consiste nel separare i trascendentali analitici fra di loro, e di conseguenza anche col sintetico. Si riducono così al puro dato di fatto, scardinati dalla loro matrice ontologico-dinamica e ideologica, dalla sorgente di unità che è il trascendentale dinamico sintetico, e dal loro principio di gravità, che è l'Assoluto religioso o ideologico.

L'errore analitico riporta all'errore statico. Un trascendentale dinamico, separato dagli altri, resta tagliato fuori dalla vita, e nonostante l'agitarsi per promuoverne la rispettiva realtà, questa s'isterilisce, si ferma, isterilendo e fermando tutto il resto.

È la tragedia per esempio della *moralità*, separata dalla socialità, che diventa o torna ad essere una morale individualistica statica. Così è dell'educatività, separata dalla moralità, socialità, missionarietà, e peggio dalla religiosità. È un'educatività che più non educa. Altrettanto bisogna dire della missionarietà e socialità, estromesse dal sistema dei trascendentali dinamici.

Oggi l'errore analitico rappresenta forse la tara maggiore della nostra cultura, formazione, ed azione cristiana. Manca la sintesi, lo spirito di sintesi, lo slancio dinamico sintetico a cominciare dalle nostre idee, dalla nostra cristiana visione del mondo, la quale pertanto cessa di esser tale come teoria, e più ancora come prassi. Ne nasce un'azione slegata, inconcludente, quando non paradossalmente controproducente.

Si somma così il terzo errore che è quello dell'astrattismo, nient'affatto compensato dalla concretezza bruta del fenomeno e dell'esperienza. L'affidarsi al fenomeno e il «fare esperienze» è infilare la strada della notte, falsamente illuminata dallo spettro siderale di idee morte perché astratte, o di ideali sfuggenti

85

nell'utopia. Le idee astratte sono come lampade spente che non danno né luce né calore. Sono un morto continente dello spirito, che si ravviva non già immergendolo nella concretezza opaca dell'esistenza, ma inserendolo nel contesto vitale e operativo di una fede religiosa o ideologica. Fuori di tale contesto l'astrattismo rimane, anche se camuffato di esistenzialismo. Ed ha la sua radice in un antistorico staticismo metafisico, che rappresenta l'astrattismo radicale della cultura cattolica, finché ignora o rifiuta una valida e adeguata metafisica dinamica della realtà storica, ad autentico valore realistico oggettivo.

4- Pericolo del contagio e del politicantismo.

Si tratta di pericoli su cui bisognerà ancora tornare. Cominciamo dal pericolo del contagio. È una strana debolezza dei cattolici oggi. *Consiste nel lasciarsi infettare dalle dottrine, dalle ideologie, e dalle prassi nemiche.* È l'inevitabile infezione «dinamica», di chi è rimasto statico. Fa parte di un cosiddetto aggiornamento, dialogo, ecumenismo, pluralismo. Tutte cose che possono esser positive, ma forse mancano le condizioni soggettive e oggettive, perché possano esserlo di fatto. Prima condizione oggettiva, un autentico realismo dinamico, teoretico e pratico, che ai più manca.

È curioso e tragico insieme il leggere come la responsabilità della Rivoluzione francese ricada in parte sul clero e sui nobili, che, con una leggerezza spaventosa, si lasciavano contagiare e si facevano essi stessi portatori delle idee e dei modi di fare e di giudicare degli Enciclopedisti.

A proposito di *contagio*, lo stesso Napoleone ha lasciato scritto nelle sue Memorie: «In tempo di rivoluzione gli uomini più pericolosi non sono le canaglie, ma le persone oneste quando sono guidate da idee false». Ciò è vero non solo «in tempo di rivoluzione», ma anche *prima* della rivoluzione. Esistono profilassi, si lanciano allarmi, per qualsiasi contagio o pericolo di contagio in tema di malanni corporali. Per quanto riguarda il contagio degli spiriti e della vita sociale, oggi esiste la più sfrenata libertà, sia nell'ambito della società civile che della Chiesa. Come da ciò possa nascere una Chiesa «rinnovata» e una convivenza umana «funzionale», rimane un mistero.

5- Politicizzazione e politicantismo.

Ma passiamo al pericolo del *politicantismo*, o della «politicizzazione», a seconda dei casi. Il pericolo della politicizzazione per la Chiesa e istituzioni ecclesiali è più che mai attuale. Non che la Chiesa non debba «far politica», fintanto che almeno si dimostri che la politica debba essere una privativa dei laicisti e marxisti, o degli anticristiani in genere. Ma né la Chiesa né le istituzioni ecclesiali debbono «politicizzarsi». «Politicizzarsi» per la Chiesa e le sue istituzioni significa pervertire la propria natura e funzione. Non ha ragion d'essere quindi per esempio, una «teologia politica», un movimento di «cristiani per il socialismo», una mobilitazione ecclesiale per un'azione laica di indubbio significato sindacale e politico. A meno che «come Chiesa» si miri ad una sintesi sociale semplicemente mondana per non dire anticristiana, e ci si illuda di poter raggiungere una «sintesi sociale cristiana» o un'autentica convivenza umana funzionale, contaminando la vera natura e funzione della Chiesa.

Quanto *al politicantismo*, esso viene a coincidere con la suddetta politicizzazione, per il fatto che significa anzitutto fare della politica a sproposito, la quale è sempre una cattiva politica ed un'azione politica fatta male, se non altro perché fuori posto. Ma il politicantismo significa anche altre cose. Va dalla mania della politica, dall'intrigo del politicante, all'incapacità, all'impossibilità di una autentica azione politica. In tal modo la politica e l'azione politica degenera in politicantismo, comunque si esprima di fatto: invadenza politica di sindacati; partitocrazia; sottogoverno; arrivismi; contrasti personali o di correnti, demagogia, clientelismo, e così via.

Il politicantismo può considerarsi in due modi diversi: come una degenerazione soggettiva della politica; o come un fatto oggettivo, che si pone in questi termini: la politica degenera fatalmente in politicantismo, perché mancano i fattori oggettivi che l'impediscono. Siamo nel caso del politicantismo come impossibilità di una autentica azione politica. Ed è quello che interessa la nostra Sintesi, prescindendo dalle persone che in ogni caso possono essere responsabili ed oneste. Ma non possono disporre, nell'ipotesi fatta, degli strumenti essenziali di cui abbisognano.

In un mondo dinamico, la politica dev'essere dinamica. Pertanto, se mancano gli strumenti teorici e pratici per una politica dinamica, presto o tardi, essa degenera in politicantismo,

87

86

nel senso oggettivo della parola e dunque senza incriminare nessuno.

Quali sono, per il politico cristiano, detti strumenti? Cominciamo da quelli teoretici a cui seguono quasi automaticamente quelli pratici. Possono riassumersi nel *realismo dinamico*, che si articola in un realismo dinamico metafisico, ideologico, sociologico, per sfociare in un realismo dinamico politico, che garantisca un'azione politica autentica e adeguabile a una società dinamica. L'eliminazione del politicantismo oggettivo di fondo è anche la via migliore per contrastare il politicantismo soggettivo.

6- Politica e partiti.

Nell'attuale prospettiva realistico-dinamica, che è poi l'attuale prospettiva storica-realistica, la politica e i partiti assumono un altro significato e funzione, impegnando l'una e gli altri ben al di là della realtà empirica, fino al raggiungimento di un livello propriamente trascendentale e ideologico.

La politica cessa di essere semplicemente «l'arte di governare» ,o «l'arte del possibile » per diventare, come teoria, *la scienza della costruzione dell'attuale società dinamica, e di una convivenza umana funzionale*; e come pratica, *la tecnica costruttiva* di tale società e convivenza.

Di conseguenza *i partiti*, che, sia in regime totalitario che in un ordinamento democratico rimangono il primo e principale strumento per «far politica», debbono conformarsi alla suddetta natura della politica. La quale a sua volta si rivela come una politica necessariamente e squisitamente ideologica, intendendo l'ideologia come anima della prassi costruttiva della società.

La politica rientra in questa prassi. È la prassi costruttiva della società al massimo livello, come luogo d'incontro, coordinamento e disciplinamento, programmazione e promozione, dell'intera prassi, assumendosene la piena responsabilità.

Per entrare in questa dialettica, il partito come partito, non può essere che partito «ideologico» nel senso migliore del termine, pena il restare o diventare antistorico, ponendosi automaticamente al di fuori di una realtà politica e di una realtà storica diventate dinamiche.

Ne nascono dei problemi enormi, che vanno ben al di là della qualifica democratica o meno, dei programmi di partito, e della stessa « ispirazione cristiana », nel caso si tratti di un partito cristiano o di cristiani. Basti tener conto del fatto, che tali problemi

s'innestano alla natura stessa della realtà storica diventata dinamica, e ai suoi trascendentali dinamici.

7- La politica come pseudotrascendentale.

La fede sia democratica che totalitaria nella politica, si basa su una concezione *trascendentale* della politica, facendo di essa il proprio *Assoluto*, mentre la politica, vista al di là delle sue apparenze, non è che uno *pseudotrascendentale*.

Avrà certo sorpreso il fatto, che la politica non sia stata da noi elencata tra i trascendentali dinamici. Non l'abbiamo elencata, perché, nonostante le sue apparenze, non lo è. È bensì vero che la politica riassume in sé tutto il mondo umano nello Stato, il quale si pone al vertice della piramide politico-sociale. Ed è precisamente per questo che le ideologie a sfondo naturalista e materialista se ne sono impossessate ponendo in esso e nella politica né più né meno che il loro «trascendentale dinamico sintetico», ossia la chiave decisiva della loro sintesi integrale. A condizione, ovviamente, che lo Stato s'identifichi con la rispettiva ideologia, ne sia l'incarnazione storica. In caso contrario, è la politica stessa che lo mina alla base, cercando di rovesciarlo.

Così la politica si pone al di sopra dello Stato, che cessa di essere «trascendentale». Ma la stessa sorte tocca alla politica, la quale rovescia lo Stato, non a nome di se stessa, ma del proprio Assoluto ideologico, che in tal modo si pone al di sopra della politica e viene servito da essa.

Quale sarà dunque il trascendentale dinamico in gioco? Quello dell'ideologia, che sta al di sopra della politica e la domina. L'analisi sembra esaurita, ma non lo è ancora del tutto. Manca l'ultimo tocco. Posto che le suddette ideologie siano ateo-materialiste o comunque immanentiste, il loro Assoluto ideologico s'*incarna necessariamente nello Stato e nella politica, identificandosi* con essa. Di qui la sua parvenza di trascendentale dinamico, addirittura «sintetico», mentre la politica non ne diventa che l'incarnazione, restando dominata dal rispettivo Assoluto ideologico, al quale s'innesta il sistema dei trascendentali dinamici.

L'equivoco sta bene in sede di ideologia laicista e marxista, ma non in sede cristiana, a meno di sposare il loro immanentismo e peggio il loro materialismo ateo. La politica per esse diventa la cosa più importante, fino ad opporla e sostituirla alla religione. Assume in sostanza, per l'identificazione sopraddetta, il valore di

trascendentale dinamico sintetico da cui si snodano i trascendentali analitici. Per noi invece, la politica non va oltre lo pseudotrascendentale. La politica deve restare semplicemente politica, sottoposta ad un trascendentale dinamico sintetico che la supera e se ne distingue e ad un Assoluto ideologico che la domina, anziché venirne dominato.

Comunque, il pericolo degli equivoci e delle contaminazioni esiste anche per i cristiani e per la Chiesa stessa, nella misura che, in assenza di una autentica sintesi sociale cristiana, in assenza dell'ideologia cristiana e del sistema dei trascendentali dinamici positivi, ci si lascia sopraffare dalla politica, appunto come pseudotrascendentale.

8- Sociologia a valore ideologico.

Parlare di «sociologia a valore ideologico», per taluni sarà una profanazione della scienza. Per noi tale sociologia diventa un indispensabile strumento di difesa contro le ideologie a valore ideologico

negativo, e una necessaria componente del sapere che deve precedere e accompagnare la politica come scienza e tecnica della costruzione della società.

Nessuna ideologia rinuncia ad una propria sociologia a valore ideologico, comunque essa venga chiamata o elaborata. Un'ideologia come anima della prassi è per la costruzione di un suo tipo di *società*, che pertanto viene studiato, proposto e promosso dalla rispettiva sociologia ideologica. Questa lascerà poi alla politica lo studio del *modello di società* da costruirsi secondo le concrete esigenze storiche che variano da luogo a luogo e da tempo a tempo.

C'è dunque una differenza tra «tipo di società», e «modello di società», che noi fissiamo anche come terminologia. Insieme alla differenza, c'è anche una somiglianza, imposta dalla dipendenza del «modello» dal «tipo». *Il tipo* viene imposto dall'ideologia, e resta unico per le singole ideologie. *Il modello* viene richiesto dalla politica, e può variare, nell'ambito della stessa ideologia e dell'identico tipo. Il «tipo di società» ha valore propriamente ideologico. Il «modello di società» ha valore propriamente politico. È per questo che un'ideologia può articolare il suo tipo ideologico di società in infiniti modelli politici. Ma è anche per la stessa ragione che qualsiasi «modello» politico nell'ambito di essa

90

realizzerà lo stesso tipo «ideologico» di società, senza possibilità di evasione. Di qui le delusioni di chi spera che un dato *modello di società* comunista evada dal tipo di società marxista. È pretendere che *evada dalla propria ideologia*. Evasione impossibile, com'è impossibile evadere dalla propria anima, a meno di suicidarsi. Ma la storia non presenta finora nessun caso di suicidio, da parte di un modello di società di matrice ideologica.

Esiste dunque, oltre alla *sociologia positiva* con la sua qualifica di «scientifica», anche una *sociologia a valore ideologico*, comunque possa venir giudicata. Posto il fatto e la sua necessità, a noi qui interessa soltanto il rapporto fra detta *sociologia* e la *socialità*, proprio come trascendentale dinamico.

Sono entrambe a valore ideologico. Precedono ambedue la politica. La socialità trascendentale s'impone alla sociologia ideologica, che l'incarna nel *tipo di società*. Nell'ambito dell'identica ideologia, la sociologia ideologica s'impone alla politica, ponendola al servizio della suddetta socialità trascendentale, che d'altronde

,per la solidarietà dei trascendentali, porrà a servizio di quella data politica l'intero sistema di essi. Così il cerchio si chiude. Ed è il cerchio di una *sintesi ideologica integrale* che si attua in quella politica, sotto il profilo di una semplice sintesi ideologica sociale. La convivenza umana sarà funzionale, in virtù dell'una e dell'altra sintesi. Ma con quale «funzionalità»?... Ovviamente, con la funzionalità che armonizza con la rispettiva *socialità ideologica*.

9- Battaglia politica e ideologia.

Quella abbozzata, è la realtà politica di oggi, diventata realtà ideologica. La battaglia politica quindi, quando non si riduca ad una semplice contesa elettorale esaurendosi in essa, è sempre una battaglia ideologica. Al di sotto della cronaca, fermenta l'ideologia. Attraverso la gestione politica; si muove la costruzione della società, nella direzione voluta non tanto dai politici, quanto piuttosto dalle ideologie, o dalle criptoideologie, che allo scoperto o nell'ombra muovono e animano la prassi.

Da parte cristiana, la battaglia non solo non è possibile a vincersi, ma neppure a sostenersi, senza entrare nel gioco della politica ideologica. In senso cristiano ciò significa nient'altro che ridiventare profondamente realisti, riacquistare il senso della

91

sintesi e della concretezza, prender coscienza della costruzione della società ed assumersene la responsabilità. È quanto esige l'*ideologia come anima, della prassi*, e non già come pretesto per assurde contese politiche. La battaglia politica, sul terreno di una politica che è diventata politica ideologica, si vince non già litigando, ma costruendo. E, ovviamente, ponendosi in grado di costruire. È qui dove intervengono tutti i fattori da noi richiamati: dalla *socialità* a valore trascendentale, alla *sociologia* a valore ideologico; dal sistema dei trascendentali dinamici, all'*ideologia come anima della prassi*; dal «tipo», al «modello» di società; dalla politica come scienza e tecnica della costruzione della società, all'intera prassi che deve costruirla; dalla sintesi integrale cristiana, alla sintesi sociale cristiana.

Il valore di quest'ultima sintesi dev'essere soprattutto orientativo: assumere una prima visione di un mondo forse ignorato, e operare il passaggio da una concezione puramente etica, analitica ed astratta della socialità, ad una *socialità a valore trascendentale dinamico*, che sta alla base della sintesi sociale cristiana e dell'ideologia cristiana.

Le ideologie interessano la socialità in senso trascendentale, prima ancora di interessare la politica, e impongono la loro sintesi integrale e sociale. Di qui il bisogno della sintesi integrale e sociale cristiana, per non lasciarsi contagiare dalle sintesi e ideologie avversarie, ed orientarsi poi positivamente sul terreno dell'ideologia e della prassi ideologica cristiana.

Le ideologie come anima della prassi sono *totalizzanti*, ossia conglobanti l'intera realtà storica. Ciò spiega l'attuale contagio laicista e marxista, esteso a tutti gli aspetti della realtà umana esistenziale: dall'educazione, al costume, alla politica, alla cultura, con la produzione di una mentalità che incide in qualsiasi problema, non escluso quello religioso.

Il contagio è favorito dalle dottrine avversarie più elaborate e diffuse; da un predominio laicista nel campo del pensiero e dell'opinione pubblica; dalla maggiore immediatezza di teorie puramente umane, naturalistiche e materialistiche; da un falso irenismo; da posizioni teoriche e pratiche di avanguardia, irrazionali e incontrollate, professate anche da cattolici.

Ma soprattutto viene favorito, tale contagio, dall'assenza dell'ideologia cristiana e della sintesi cristiana, come alternativa alle ideologie e alle sintesi anticristiane.

PARTE TERZA

IDEOLOGIE E REALTÀ SOCIALE

Capo IX

IDEOLOGIA MARXISTA E SUA FORMULA SINTETICA

1- La sintesi cristiana come confronto ideologico.

Per la solidarietà dei trascendentali dinamici, la sintesi sociale cristiana e la sintesi integrale cristiana risultano inseparabili. La prima non è che un aspetto della seconda, e ambedue non sono realizzabili che unitamente. Un progetto di realizzazione settoriale già in partenza è destinato a fallire.

Per limitarci al campo profano, che è il campo delle ideologie e della prassi ideologica, e che interessa soprattutto per il suo aspetto sociale o politico-sociale, diremo che il trascendentale dinamico sintetico si traduce nella socialità, e la socialità, come trascendentale dinamico analitico, apre la strada all'attuazione della rispettiva sintesi integrale a valore ideologico.

Per esempio, *la socialità* marxista si combina con *l'educatività* marxista, con la *moralità* marxista, con una *missionarietà*, marxista, e con una *religiosità* marxista, che essendo negativa si specifica in «antireligiosità». La stessa cosa va ripetuta per il laicismo.

È il sistema dei trascendentali dinamici che si dimostra inflessibile, e si rivela come l'espressione più raffinata dell'ideologia come anima della prassi. Ed è logico: la prassi non può costruire la società che in funzione del sistema dei trascendentali dinamici. Vi soggiace la stessa costruzione economica e politica, che, al di là degli aspetti puramente tecnici, è anch'essa *funzione* dell'ideologia.

È così che si torna a costruire una società cristiana, o anticristiana, non più in senso religioso-sacrale, ma in funzione ideologica. È una costruzione «integrale», e non «settoriale», per la stessa natura «totalizzante» dell'ideologia e rispettiva prassi, come viene ampiamente dimostrato dalle ideologie marxista e laicista, le uniche attualmente operanti, e dunque le uniche se mai a poter venire accusate di «integralismo». Ma è un'accusa fasulla. Oltre a dover distinguere fra «integrale» e «integralista», è più facile ammettere il pluralismo ideologico, che pretendere, contro la sua natura, un'ideologia a valore non integrale.

95

Torna la ragione dell'inseparabilità della sintesi sociale cristiana dalla sintesi integrale cristiana, e dunque del suo inserimento nell'ideologia cristiana, e del conseguente confronto di essa con le ideologie. Lo è sul terreno della prassi: sintesi che si confronta con altre sintesi. Ma lo è anzitutto sul terreno delle ideologie che animano la prassi.

2- Marxismo e laicismo come ideologie.

Il laicismo e il marxismo sono due fenomeni enormemente complessi, che portano con sé aspetti diversi e possono prestarsi alle interpretazioni più varie: da una interpretazione puramente dottrinale e culturale, ad una interpretazione politico-sociale, o religiosa, e finalmente ad una interpretazione propriamente ideologica, nel preciso senso di ideologia come anima della prassi.

Quale di questi loro aspetti è il più importante? . . Senza dubbio quello ideologico: *marxismo e laicismo come ideologie che animano la prassi*. Questa è la loro realtà viva e operante. Ed è anche quella che decide. Ma resta anche la più ignorata. Da parte cattolica, marxismo e laicismo, nella loro specifica realtà di ideologie come anima della prassi, pare non siano ancora stati né penetrati né capiti. Le ragioni possono essere varie. Ci manca la categoria di ideologia come anima della prassi. Al più ci limitiamo all'ideologia come dottrina. Lo stesso marxismo e laicismo si negano come ideologie, almeno come «parola», poiché negarsi come realtà sarebbe come negare la luce del giorno. Ma tanto basta perché si continui ad ignorarli come tali, a tutto loro vantaggio e nostro danno. Un nemico sconosciuto è quanto di più pericoloso ci possa essere, specialmente in fatto di ideologia.

È proprio *l'aspetto ideologico* del marxismo e laicismo che c'interessa, e solo esso: *marxismo e laicismo come ideologie*. È l'aspetto che interessa *la sintesi sociale cristiana*. Ma questo stesso aspetto ideologico è talmente vasto, che possiamo occuparcene solo in modo assai limitato: in riferimento, cioè, alla sola *formula ideologica sintetica* del *marxismo*, e rispettivamente del *laicismo*. È su di esse

d'altronde che si pone radicalmente il confronto tra sintesi integrale e sociale cristiana, da una parte, e sintesi integrale e sociale marxista, o laicista, dall'altra.

Dette formule sintetiche, a valore ideologico, richiamano sempre la sintesi integrale. Questa si rispecchia nella sintesi ideologica sociale, che c'interessa più direttamente.

3- Comunismo e socialismo.

Nell'ambito dell'ideologia marxista si colloca il comunismo e il socialismo marxista. Entrambi assumono un significato direttamente politico, tant'è vero che s'identificano con dei partiti, o dei regimi politici. Di qui la tendenza a ridurli a semplici partiti o regimi politici, separati o separabili dalle rispettive ideologie.

È un dannoso equivoco. L'ideologia come anima della prassi non si riduce a una dottrina sganciabile dalla politica o da un movimento politico. Ne consegue che, mentre una dottrina o una filosofia è storicamente sganciabile da un movimento politico e dalla politica, l'ideologia come anima della prassi non lo è. Tanto più che la politica è la quintessenza della prassi ideologica.

È quindi un'illusione ipotizzare un comunismo come partito o come regime, al di fuori della sua anima ideologica marxista. Ne è anzi l'incarnazione storica più aderente e vitale, diventandone il più efficace portatore. È per questo loro inscindibile nesso con l'ideologia marxista che i partiti comunisti appaiono come «partiti-chiesa», e i regimi comunisti restano sempre fedeli al «tipo di società» marxista, anche se ne variano il «modello».

A differenza del comunismo, *il socialismo marxista*, sia come partito che come regime si mostra legato contemporaneamente alle due ideologie marxista e laicista, diventando un'ibrida incarnazione di entrambe. Dal laicismo mutua la componente democratica. Dal marxismo mutua la componente della lotta di classe. E dall'una e l'altra ideologia mutua la componente antireligiosa.

Altro sono il marxismo e il laicismo come ideologie che animano la prassi, altro sono i partiti e i regimi di matrice ideologica marxista e laicista, ed altro ancora sono i loro adepti, si tratti di comunisti, socialisti, o liberali. Nell'ingranaggio delle ideologie come anima della prassi tuttavia, non sono gli uomini che contano, e neppure i partiti in quanto fatti di uomini, ma sono le ideologie, che impongono la loro dialettica ai partiti, ai regimi, agli uomini.

È dunque l'ideologia come anima della prassi che si pone al centro della questione. È essa che emerge come la nuova realtà che domina la storia. Noi c'interessiamo delle ideologie intese in questo senso. Prescindiamo dagli uomini che le professano o ne sono vittime. Per quanto verremo dicendo, ci riferiremo al marxismo e al comunismo, non già ai marxisti e comunisti, che come uomini rispettiamo e non giudichiamo. Ci riferiremo al laicismo come

96 97

ideologia e al «fronte laico» (= laicista) come fronte ideologico, e non ai laicisti, a qualunque schieramento politico appartengano. In riferimento del resto ad una realtà storica diventata dinamica, diventata «prassi», ciò che interessa non è più la sola persona come tale, ma è l'anima *della prassi*, è la *prassi* stessa, *animata dall'ideologia*. Di questa quindi c'interessiamo, a prescindere dagli uomini. Per di più, a livello delle rispettive *formule ideologiche sintetiche*, in ordine alla nostra sintesi.

4- Formula sintetica marxista e cristiana.

Per impossessarci, innanzitutto teoreticamente, della *sintesi sociale* dobbiamo passare attraverso la *sintesi integrale*, della realtà umana esistenziale, di cui la sintesi sociale non è che un aspetto. E

perché la sintesi integrale sia più maneggiabile, è necessario possederla per mezzo di quella formula-chiave, a valore sintetico, che tutta la riassume, rendendola sempre presente e operante.

Ogni *ideologia*, e cioè ogni *sintesi teorico-pratica integrale* della realtà umana esistenziale, può avere la sua formula-chiave, che noi chiamiamo *formula sintetica* della realtà umana esistenziale. La formula sintetica marxista è diventata classica. Essa è la combinazione del *materialismo dialettico* e del *materialismo storico*. Con un'espressione più sintetica e completa, la formula-chiave del marxismo può suonare così: *materialismo ateo storico-dialettico*.

È una formula che il più sovente rimane sottintesa, per evitare polemiche o vani virtuosismi accademici. Ma la rispettiva realtà rappresenta ormai un tessuto indistruttibile del marxismo in ogni sua espressione. Meglio lasciarla lavorare indisturbata, dimenticandola e facendola dimenticare. Così non allarma nessuno. È per questo che la formula sintetica del marxismo abitualmente si tace o vien dichiarata sorpassata.

Non è altrettanto facile arrivare ad una analoga *formula sintetica cristiana*, sia per la cosa in sé, sia per l'assenza dell'ideologia cristiana. La formula sintetica marxista è monista, ossia riduce tutto all'Assoluto *della materia*. Il cristiano non può essere monista. Al di sopra del mondo, della realtà umana esistenziale, c'è Dio. È dunque più difficile arrivare ad una sintesi integrale, per di più a valore dinamico, ed esprimerla in una semplice formula. È la difficoltà della cosa in sé. Vi si aggiunge la difficoltà dell'assenza dell'ideologia cristiana. È questa che postula la formula suddetta, stimolandone la ricerca e messa a punto.

98

Per conto nostro, suggeriamo *la formula sintetica cristiana* in questi termini: REALISMO INTEGRALE E CRISTIANESIMO DINAMICO. *La sintesi integrale cristiana*, non come pura sintesi teorica, ma come sintesi dinamica operativa, ne viene in qualche modo adombrata. Da essa deve esplicitarsi *la sintesi sociale cristiana*, da esprimersi in una rispettiva formula. È la complessità della visione cristiana, per la ragione che non è e non può essere «monistica».

5- Le due sintesi e il marxismo.

Come abbiamo constatato parlando dei trascendentali dinamici, le formalità od aspetti analitici trascendentali della realtà umana esistenziale si compenetrano, si sovrappongono, si reciprocano, si fondono nel *trascendentale dinamico sintetico*, che rappresenta la *chiave* della *sintesi integrale* di essa.

Il riferimento alla sintesi integrale, pertanto, diventa necessario e costante, in virtù degli stessi trascendentali dinamici.

In concreto, *non vi potrà essere sintesi sociale senza sintesi integrale*, perché l'efficienza della socialità trascendentale s'innesta nell'efficienza della religiosità (o antireligiosità) come trascendentale dinamico sintetico. Né *vi potrà essere sintesi integrale senza sintesi sociale e senza le altre sintesi fondamentali imperniate sui restanti trascendentali dinamici analitici della educatività, moralità e missionarietà*.

Perché questa contemporaneità e compenetrazione sia debitamente garantita in teoria e in pratica, bisogna che *tutto venga pensato e attuato in funzione della sintesi integrale*. Qualsiasi estrapolazione da essa, vota la sintesi settoriale, e l'agire che l'accompagna, al fallimento. In tema di prassi ideologica, agire per settori indipendenti dalla rispettiva sintesi integrale, significa compromettere l'una e l'altra sintesi. O più esattamente significa che si è ancora fuori dell'una e dell'altra; che si appartiene ancora al mondo statico, rimanendo vittime di un suo agire analitico e astratto.

Il pensare e agire in funzione della sintesi dinamica integrale diventa senza dubbio più facile, se si dispone della *formula sintetica* che la renda sempre presente. Il marxismo e il comunismo ne dispongono, garantendosi ad un tempo la chiave della doppia sintesi. Ciò che non è l'ultima ragione del loro successo.

99

Vediamo la genesi storica della formula sintetica marxista, a partire dallo stesso Marx.

6- «Cambiare il mondo».

Nell'ultima delle undici *glosse al Feuerbach* (le quali sono tesi critiche contro il suo materialismo statico ed inerte, rimaste poi da sviluppare), Marx dice testualmente così: «I filosofi sinora hanno solo interpretato variamente il mondo: importa ora mutarlo».

Il segreto della personalità di Marx, del suo pensiero e della sua opera, nonché delle vicende storiche del marxismo e in modo particolare del comunismo, va ricercato in questo impegno: *cambiare il mondo*.

Anche se il paragone implica dei sensi diversissimi, bisogna dire che all'infuori di Cristo e del Cristianesimo, nessuno e nessun movimento ha avuto maggior chiarezza di tale impegno - *cambiare il mondo* - di Marx e del marxismo. È impossibile capire l'uno e l'altro, e men che meno la loro logica, senza tener conto di questo loro impegno e della relativa coscienza.

La nostra logica abituale è quella di chi vuole interpretare il mondo e le cose, o magari un determinato errore, rilevandone l'assurdità e confutandolo, e forse proprio per questo, senza coglierne il valore dinamico, quasi bastasse confutare un errore, per distruggerne o almeno bloccarne il dinamismo. La verità è verità. Ma se è e rimane una verità statica, non bloccherà mai un errore dinamico.

Contrariamente alla nostra, la logica del marxismo è la logica di chi vuole «cambiare il mondo». Logica di chi fa, e se pensa, pensa per fare, e non già per non fare. Logica *dinamica*, quindi, e non «statica». E logica doppiamente rovesciata rispetto alla nostra, perché «dinamica», e perché (purtroppo) è ateo-materialista. Per questa strana combinazione ha maggior possibilità di restare incompresa e di ingannare più facilmente. In effetti, da una parte il materialismo-ateo della logica marxista si vela dietro le nubi dei trascendentali dinamici, come un nuovo Iahvè che parla e viene compreso unicamente dai suoi profeti; e dall'altra, l'errore combinato con problemi concreti e col successo, incanta come se fosse la verità.

100

7- Verità e prassi.

Per il *marxismo* infatti (non diciamo per i singoli marxisti), la verità non è la conoscenza e l'affermazione del vero, *ma è ciò che edifica la società socialista*. In una parola, *la verità è la prassi*. Non però una prassi bruta, priva d'intelligenza e di ragione, priva di «teoria», e più precisamente di «ideologia»; ma prassi intelligentissima e illuminatissima, da quella luce interiore che diventa anima, e si chiama appunto «ideologia». *Prassi ideologica* marxista, dunque, tesa a «cambiare il mondo» e a costruire la nuova società comunista. La verità (e il bene) è ciò che entra a comporre questa prassi, con successo.

In tal modo la verità secondo il marxismo (come ideologia ripetiamo, non del marxista come persona singola) può identificarsi, a seconda dei casi, con qualsiasi cosa: la menzogna, l'inganno, il tradimento, l'ipocrisia, La contraddizione, la negazione, il rinnegamento, il delitto. Ed anche con ciò che gli altri chiamano liberazione, libertà, giustizia, pace, distensione, coesistenza, dialogo, intesa internazionale: tutte cose però, che nella logica marxista possono assumere un senso diverso ed equivoco.

La sequenza suddetta tuttavia, non va affatto intesa nel senso banale di una pratica criminale e viziosa, quale si riscontra abitualmente fra gli uomini, a qualunque ideologia appartengano. Che anzi, l'ideologia marxista, specie se è combinata con la rigida disciplina di un partito o di uno Stato totalitario, può dar l'impressione di una ideologia moralizzatrice e proporsi come modello di virtù.

La negatività dell'ideologia marxista (dicasi altrettanto di quella laicista) va ben al di là della negatività morale che colpisce gli uomini, pare senza possibilità di eccezioni. È la negatività di un male, che l'ideologia ateo-materialista ha il potere taumaturgico di convertire in bene, ed imporlo come tale. Oggi sono le ideologie a compiere tali prodigi da ingannare se fosse possibile anche gli eletti. E così assistiamo a questo fatto paradossale: la verità e il bene diventano male e menzogna, e, viceversa, la menzogna e il male diventano la verità e il bene. Non più un «uomo», ma la «causa» ha sempre ragione. E coloro che la servono, qualunque cosa facciano, purché giovi effettivamente alla causa, saranno giudicati uomini onesti.

Definendo la *verità marxista* «ciò che edifica la società socialista», si comprende tosto come per il marxismo la verità diventi sinonimo di azione, successo, nel senso *di prassi* che

101

costruisce la società comunista. Questa prassi nel pensiero di Marx è nient'altro che *l'azione immanente alla storia per cui questa diviene in direzione della società comunista*.

La prassi è dunque per Marx la realtà storica attivisticamente diveniente in direzione comunista. È l'attività umana globale a servizio del materialismo ateo storico-dialettico. È la variante marxista della realtà storica come EDUC (ente dinamico universale e concreto). Tra le altre differenze, una differenza radicale consiste non tanto nella storia come realtà dinamica, ma nella direzione di essa. Direzione «comunista» per Marx. Direzione *dinontorganica* per la realtà storica come EDUC, visto quest'ultimo nella sua essenza profonda e risolutiva di *organismo dinamico a valore ontologico*; visto cioè come DINONTORGANISMO. Ne ripareremo a proposito della formula sintetica dell'ideologia cristiana.

La spinta storica comunista per Marx è deterministica, ma non automatica. Bisogna dunque provocarla. È per questo che Marx guarda alla storia non soltanto come spettatore, ma come agitatore, come provocatore *di prassi* conforme ai suoi schemi ideologici, al suo «socialismo scientifico». In tal modo la prassi marxista diventa sinonimo di *attività rivoluzionaria* immanente alla storia.

La prassi marxista quindi non è soltanto la realtà storica attivisticamente diveniente, ma anche e soprattutto l'attività rivoluzionaria che la fa divenire. Tale prassi, com'è ovvio, farà divenire la storia imprimendo alla realtà storica il *ritmo della dialettica* marxista, ossia *un procedimento logico e ontologico* conforme al *materialismo dialettico*, che traduce la storia stessa in materialismo ateo storico-dialettico come quintessenza della prassi.

Ci si potrebbe chiedere: perché Marx ha interpretato la storia in senso dialettico, e ha iniettato nella sua prassi il materialismo ateo?... Per rispondere a questa domanda e per comprendere più agevolmente la formula sintetica marxista, appelliamoci alla vita di Marx.

8- Carlo Marx.

Fu un ebreo tedesco, nato a Treviri il 5 maggio 1818. Morì a Londra il 14 marzo 1883 a 65 anni, e fu sepolto nel cimitero di Highgate.

Marx è giudicato il più grande agitatore politico che sia mai esistito, seguito a ruota da Lenin. Marx non è un filosofo nel senso

102

cattedratico del termine. Ma è più che un filosofo: è un riformatore, un uomo d'azione, un rivoluzionario. Non però un rivoluzionario impulsivo, estemporaneo, per partito preso, come parecchi dei suoi avversari, fautori del socialismo utopistico e romantico (Proudhon, Fourier, Mazzini), od anarchico (Bakunin). È un rivoluzionario che parte sistematicamente dalla filosofia e dalla scienza, ed avanza su questo binario. Per disgrazia dell'umanità, questo binario fu quello del *materialismo ateo*: filosofia e scienza ateo-materialista. Quel che è peggio, filosofia e scienza materialiste *dinamiche*, a servizio di una prassi esasperatamente dinamica. Un fare, estremamente calcolato e razionalizzato.

Le ragioni per cui Marx ha infilato il binario ateo-materialista si possono ridurre a queste tre: una ragione personale, un'altra culturale, ed una terza, sociale. Personalmente, Marx per tutta la vita fu un uomo essenzialmente areligioso e amorale, pur non essendo affatto peggiore di tanti altri, che anzi. Ma la religione e la morale in quanto tali restano fuori del quadro della sua vita e dei suoi interessi. La sua sensibilità era rivolta alla realtà nella sua concretezza brutta di materia, di forza, di fatto economico.

Marx non ignorava i fatti umani non economici, primo fra tutti il fatto religioso. Ma li pensava come una derivazione e una dipendenza del fatto economico, chiamandoli «sovrastrutture».

Con tale mentalità e temperamento, era impossibile che Marx, cercando una spiegazione dell'universo e dell'uomo, non cadesse nel materialismo. E così fu.

Feuerbach, un discepolo di Hegel, che poi si staccò dal maestro, famoso per il suo materialismo crasso (un suo aforisma era: «l'uomo è quel che mangia») e antireligioso, gli facilitò la strada.

Marx però non voleva, come Feuerbach, solo «interpretare il mondo», VOLEVA CAMBIARLO. Portava in sé la spinta dell'agitatore, del riformatore, del rivoluzionario. Fu senz'altro un pensatore coerente e sistematico, sì da venir giudicato «un uomo tutto d'un pezzo», ma era soprattutto un *uomo d'azione*. Più esattamente: era il pensatore per l'uomo d'azione.

Pertanto, il materialismo di Marx non è più il materialismo statico ed inerte di Feuerbach, bensì un *materialismo dinamico ed attivo*, che da Marx prese il nome di *materialismo marxista*, consolidatosi poi in *materialismo ateo militante*.

La ragione che è venuta per ultima a consolidare il materialismo

103

ateo di Marx, è, come abbiamo detto, una ragione di ordine sociale. E consiste nel fatto che Marx ha sposato la *causa del proletariato*. Di per sé questa causa non impegnava affatto nel materialismo ateo. Parrebbe anzi impegnare proprio nel suo contrario. Se si riduce infatti la causa proletaria alla *giustizia sociale*, che è questione «morale», non si vede come detta causa potesse venire affidata al materialismo ateo. Il portare in ballo la religione come «oppio del popolo» o il disinteresse dei cristiani, quali ragioni determinanti per sposare la causa proletaria in funzione del materialismo ateo, è essere così superficiali, da far torto allo stesso Marx.

Per lui la ragione fu un'altra: quella dell'efficacia. Solo un «socialismo scientifico» ateo-materialista, perché conforme alla vera natura della realtà storica come prassi, poteva dare efficacia alla causa proletaria. In tal modo, *il materialismo dialettico*, che limitato a se stesso poteva restare una filosofia, è diventato *materialismo storico*. Si è tradotto cioè *in ideologia come anima della prassi*; ideologia ateo-materialista, animatrice di una prassi ateo-materialista, a servizio della causa *proletaria*, che di per sé era ed è tutt'altro che una «causa ateo-materialista». Tanto da far dubitare se il materialismo ateo storico-dialettico sia a servizio della causa proletaria, o non sia precisamente il contrario: la causa proletaria a servizio del materialismo ateo storico-dialettico.

9- La dialettica hegeliana a servizio del marxismo.

Donde Marx prese la *chiave dinamica*, da combinare col materialismo ateo, si da tradurre quest'ultimo in materialismo ateo militante e costruttivo, da tradurlo cioè in anima della prassi?..

Marx era stato un appassionato studioso di filosofia al seguito di Hegel, schierandosi però con la *sinistra hegeliana*, di tendenza materialista, atea e antireligiosa.

Conosceva quindi assai bene *la dialettica hegeliana*, anche se rifiutava il primato dello spirito dell'idealismo hegeliano, sostituendovi il *primato della materia*. In tal modo la filosofia hegeliana veniva capovolta: non più «idealismo», ma «materialismo».

Pur rifiutando l'idealismo, rimaneva tuttavia la parte più viva di esso, che è la *dialettica*. Riassunta nel materialismo di Marx, la dialettica, da hegeliana è diventata *dialettica marxista*.

La dialettica hegeliana è nient'altro che la legge metafisica del divenire, che si articola nei tre momenti della *tesi, antitesi, e sintesi*.

104

Hegel l'avrebbe scoperta e teorizzata, spiegando con essa tutto il corso della storia. La storia infatti può vedersi come un continuo cambiamento, a partire da un passato (*tesi*), negato dal presente (*antitesi*), e superato in un futuro (*sintesi*), che ridiventando passato dà luogo alla ripetizione del «movimento dialettico».

Ecco quindi trovata, nella *dialettica hegeliana*, quella *chiave dinamica* di cui Marx abbisognava per spiegare materialisticamente la storia e per mobilitare la classe proletaria. Non c'era che da *applicarla alla materia e agli avvenimenti sociali*. Dalla prima combinazione è nato il *materialismo dialettico*. E dall'applicazione della dialettica hegeliana agli avvenimenti sociali è nato il *materialismo storico*, o più esattamente il materialismo storico-dialettico, al cui centro sta la lotta di classe: la famosa «antitesi», che per il marxismo sarebbe il motore della storia.

10 - Sviluppo storico del materialismo dialettico.

Col *materialismo dialettico* Marx possiede la formula della spiegazione filosofica e scientifica dell'universo: *tutto è attività della materia che diviene*, o in virtù delle forze della natura o con il lavoro dell'uomo. In questo modo, la materia ha fatto la sua evoluzione passata, e farà il suo corso con una evoluzione futura.

Marx però non si è mai fermato a fare della speculazione pura, nemmeno nella sua opera speculativa giovanile, prevalentemente filosofica. La filosofia di Marx era al servizio dell'uomo, o più esattamente a servizio della classe proletaria. È per questo che si parla di un Marx giovane, «umanista», contrapposto a un Marx della maturità, «economista». Ma la contrapposizione è più accademica che

reale. Il pensiero di Marx è un pensiero coerente e unitario, sempre a servizio della prassi, che prende le mosse dalla filosofia, per arrivare all'economia, per arrivare all'azione, per «cambiare il mondo». Lo stesso «umanesimo» di Marx non è un umanesimo etico e filantropico, quale poteva essere l'umanesimo dei socialisti utopistici e romantici. È stato fin dall'inizio una componente del suo materialismo ateo storico-dialettico. La storia è fatta di uomini, e dunque il materialismo ateo storico-dialettico non poteva essere che «umanistico». Appunto per questo, l'umanesimo di Marx e dell'ideologia marxista è un umanesimo ateo che obbedisce alla logica del materialismo ateo storico-dialettico, ben diversa dalla logica del Vangelo, o anche soltanto dalla logica della sana ragione.

105

Gesù si è incarnato ed è morto sulla Croce per amore degli uomini e per salvare gli uomini. Marx e il marxismo hanno sposato la causa proletaria per *coerenza scientifica* col materialismo ateo storico-dialettico. Non dunque per amore degli uomini. Se questo c'entra nella vita e nell'azione del marxista, sarà a titolo personale e in contraddizione con l'ideologia che professa o che serve. Ma, nel «socialismo scientifico», è il materialismo ateo storico-dialettico che conta, con l'inesorabile dialettica della sua prassi. Non sono gli atteggiamenti personali. Tutta la storia del comunismo lo dimostra.

Il materialismo dialettico ha posto Marx nella condizione di fare la grande scoperta del *materialismo storico*. Egli voleva «cambiare il mondo». E per cambiarlo doveva arrivare alla *storia*. Si diede conto così che *la storia ubbidisce al principio del materialismo dialettico*, perché anche la storia non sarebbe altro che *attività della materia che diviene*. Questa, storicamente si ipostatizza nel *fatto o attore economico*, la cui spinta dialettica è data dal *cambiamento dei rapporti di produzione* con la conseguente *lotta di classe*.

Se dunque tutto è attività della materia, e materia che diviene sotto la spinta dell'evoluzione o del lavoro, *anche la storia sarà attività della materia e materia che diviene*. Ma la *materia* nella storia si qualifica *economicamente*. Pertanto *l'attività economica* rappresenta l'essenza *materialistica della storia*.

La formula interpretativa della storia, quindi, per Marx e i marxisti non potrà essere che *il materialismo storico*. Un materialismo storico tuttavia che porta in se la dinamica del materialismo dialettico, traducendosi in' *materialismo ateo storico-dialettico*. Si perfeziona così *la formula sintetica* marxista, che esprime *la sintesi integrale* della realtà umana esistenziale di Marx e del marxismo. Essa ispira la sintesi sociale marxista; s'impone alla politica marxista; anima la prassi marxista, che sarà appunto «prassi dialettica ateo-materialista». Il comunismo ama qualificarsi e presentarsi come una semplice «filosofia della prassi». Ma la prassi comunista non è affatto riducibile ad un empirico storicismo politico sociale. È la prassi *dialettica ateo-materialista*, come inviolabile sostanza del marxismo comunista e insostituibile fonte ideologica della sua energia.

11 - Marx e la causa proletaria.

Il materialismo storico è veramente il cuore di tutto il marxismo. È bensì vero che esso non si regge senza il materialismo dialettico che gli fa da fondamento. Ma,

nel marxismo, l'unica ragion d'essere del materialismo dialettico è il *materialismo storico*. E la rivoluzione integrale ed universale, perseguita con metodi democratici o violenti o con tutt'e due secondo la convenienza, fonda le sue speranze su di esso.

Non si può negare che il materialismo storico marxista porti con

sé una carica dinamica eccezionale, capace di mobilitare tutto l'uomo e provocare enormi movimenti di massa, sostenuti dalla fede che la storia lavora con loro e per loro, e che la vittoria finale è quella segnata dal materialismo storico, a favore della classe proletaria. È la quintessenza del «socialismo scientifico» escogitato da Marx, che l'ha spinto, come uomo d'azione, a sposare la causa proletaria fin dall'inizio della sua carriera giornalistica e di agitatore.

Non si tratta dunque, come già abbiamo accennato, di una causa scelta per un impulso sentimentale romantico, o per un ideale etico d'i giustizia, e meno ancora per opportunismo. Il cuore, il sentimento, il romanticismo, contano assai poco per Marx, tutto preso dalla sua preoccupazione scientifica. E meno ancora contano la carità e la giustizia nel senso umano e cristiano della parola, che rappresentano per lui dei pregiudizi borghesi. Quanto poi all'opportunismo, Marx personalmente avrebbe avuto tutto da guadagnare seguendo altra strada. La sua fu una convinzione «scientifica», anche se i fatti poi la dimostrarono errata; e una vocazione, anche se inquinata alla sua sorgente e nei suoi sbocchi.

Sta di fatto, che Marx è stato e rimane il fondatore e primo maestro del cosiddetto «socialismo scientifico»; il profeta del materialismo storico; il nuovo messia della classe proletaria e più ampiamente di un mondo divenuto ateo-materialista, che pare non sappia più trovare altra via d'uscita.

Tutto ciò, per merito della «scoperta» del materialismo storico e dialettico. La ragione più vera tuttavia è un'altra, anche se resta ignorata o viene smentita: è la *natura ideologica* e la forza dell'ideologia come anima della prassi, insita nel materialismo ateo storico-dialettico. Questo è il merito - o il demerito - di Marx: aver lanciato, col materialismo ateo storico-dialettico, la prima vera ideologia come anima della prassi; e l'ideologia più dirompente di tutte.

12 - Marx e Engels.

Per aver sposato la causa proletaria, Marx deve lasciare la Germania e vivere in esilio: prima a Parigi (1843-45); poi a Bruxelles (1845...); poi a Londra (dal 1849 alla morte).

107

106

A Parigi matura il *materialismo storico*, e stringe amicizia con *Federico Engels*. L'inserimento di Engels nella vita di Marx ha una portata imprevedibile. Senza Engels, Marx sarebbe stato sopraffatto dalla miseria e dalle cure familiari, paralizzato nel suo lavoro e destinato probabilmente a scomparire senza lasciar quasi traccia di sé e senza dar vita al «socialismo scientifico».

Si può dire che Engels, figlio di un industriale cotoniero di Manchester e capitalista egli stesso, per Marx sia stato tutto: un ammiratore devoto, un amico, o meglio un fratello generoso e ricco, colto e modesto ad un tempo, pronto ad assisterlo, ad aiutarlo nel lavoro come collaboratore, finanziatore, segretario, fornitore di idee, relatore, editore dell'opera postuma, sempre in perfetta identità di vedute. Se una divergenza c'era, *divergenza-convergenza* tuttavia, essa era di indole filosofica, nel senso che Marx era di matrice hegeliana, mentre Engels era di matrice positivista. Così il materialismo dialettico di Marx s'incontrò col positivismo evoluzionista di Engels, confluendo nello stesso *materialismo storico ed arricchendolo*.

«Allorché nell'estate del 1844 - scrive Engels - lo visitai a Parigi, ci accorgemmo della nostra più completa concordanza in tutti i punti teorici, e da quel momento datò il nostro comune lavoro».

Nel 1845, a Bruxelles, Marx e Engels meditano insieme il *materialismo storico*, e in seguito lo applicano ufficialmente nel *Manifesto comunista*.

I3 - Il «Manifesto comunista».

Alla fine del 1847 ebbe luogo a Londra il secondo Congresso della Lega dei Comunisti.

«Lo scopo della Lega - scrive Engels - è la rovina della borghesia, il dominio del proletariato, la distruzione dell'antica società borghese che riposa sui contrasti di classe, e la fondazione di una nuova società senza classi e senza proprietà privata».

Vi partecipa anche Marx, che sostiene la sua teoria del MATERIALISMO STORICO. «I nuovi principi furono unanimemente accettati - dice Engels - e Marx ed io incaricati di elaborare il *manifesto della Lega*».

Il manifesto col titolo di «Manifesto dei Comunisti» usciva stampato all'inizio del 1848.

«Da allora - continua Engels - ha fatto il giro del mondo ed è stato tradotto in quasi tutte le lingue ed ancor oggi serve nei più

diversi Paesi, come filo conduttore del movimento proletario. Al posto dell'antico motto della Lega (che si chiamava la Lega dei Giusti!...): «Tutti gli uomini sono fratelli», subentrò il nuovo grido di battaglia: PROLETARI DI TUTTO IL MONDO, UNITEVI!».

Il Manifesto fu opera soprattutto di Engels, benché passi come opera di Marx. In un primo momento «poiché voci risposero, dice ancora Engels... Ma il 28 settembre 1864 i proletari della maggior parte delle Nazioni occidentali d'Europa, si unirono nell'Associazione Internazionale». È la famosa *Internazionale Socialista* fondata da Marx.

Il Manifesto Comunista figurò come *La Magna Charta* del socialismo mondiale. Per avere un documento di analoga importanza in campo cattolico, bisogna giungere alla *Rerum Novarum* di Leone XIII, pubblicata più di quarant'anni dopo (15 maggio 1891). Ma i due documenti non sono paragonabili, non solo per la diversità di contenuto (il che è ovvio), ma per l'indole radicalmente diversa di essi. *Il Manifesto Comunista* è già una tipica elaborazione a servizio dell'ideologia *come anima della prassi*, mentre la *Rerum Novarum* è solo un documento etico-dottrinale, completamente fuori dal contesto di un'ideologia *cristiana* come «anima della prassi».

Oggi Marx è stato inserito nella scuola come autore di programma in filosofia. Il suo Manifesto dei Comunisti è uno dei testi preferiti. Ottima iniziazione al Marxismo, poiché, dal punto di vista ideologico, è sempre valido.

109

108

Capo X

«IL CAPITALE» E CRITICA AL MARXISMO

1- «Il Capitale» di Marx.

L'anno 1848 fu un anno di rivoluzioni, che servì a Marx e a Engels per fare esperienza. Essi avevano creduto prossimo l'avvento del comunismo, pronto a cadere dalla pianta come un pomo maturo. Era un errore di prospettiva che doveva ripetersi altre volte, e che, comunque, doveva spingere più a fondo la teoria del materialismo storico, continuando a studiare, a lavorare, a organizzare.

Così approfondito, il materialismo storico doveva fissare necessariamente l'interesse di Marx sull'economia *politica*, poiché la «materia dialettica», e cioè la materia operante e diveniente in natura, non può tradursi in materia operante e diveniente nella storia, che come *economia*.

Materialisticamente l'economia appare davvero come il supremo valore della storia. Appare addirittura a Marx, come l'essenza *della storia*, che si dinamizza nel cambiamento dei rapporti di produzione mobilitando la lotta di classe.

Ciò spinse Marx, dopo l'elaborazione filosofica del materialismo storico, confortata dall'analisi storica, ad occuparsi direttamente, e a fondo, dell'economia. Non si trattava di un cambio di mentalità, e tanto meno di convinzioni. Si trattava di un completamento. Dopo l'elaborazione del materialismo storico in sede di filosofia e di analisi storica, si trattava di elaborarlo anche in sede *di economia politica*, proprio per offrire ad esso, e alla prassi, il supporto della teoria scientifica in campo economico che era e rimane il suo campo storico decisivo. Solo così si completava la fondazione del «socialismo scientifico», redimendolo ad un tempo dalle utopie romantiche, e dall'ideologia. Per Marx, infatti, concepire il suo materialismo storico e il suo socialismo scientifico come una *ideologia*, era una specie di sacrilegio. Si trattava dunque di fondare appieno il «socialismo scientifico», proprio come superamento ed esclusione dell'ideologia. Il che era fattibile passando attraverso *l'economia*. Di qui «Il Capitale» di Marx.

111

Egli si era già occupato di economia a Parigi nel 1843. Ne riprese lo studio a Londra, dal 1850 in poi, prodigandosi con tutte le forze. Si trattava non più di un'opera filosofica, ma di un'opera scientifica di *economia politica*. Ma il metodo è rimasto sostanzialmente un metodo «ideologico», dando luogo ad una economia politica in funzione marxista. Doveva essere infatti una nuova concezione scientifica dell'economia politica ispirata al materialismo storico, e contrapposta all'economia politica classica di ispirazione liberista e capitalista. « Il Capitale » infatti potrebbe portare come sottotitolo: «Critica all'economia politica».

Marx lavorò al Capitale per otto anni, dal 1859 al 1867, dopoché nel 1859 già aveva pubblicato a metà una *Critica dell'Economia politica*, che si era risolta in un penoso insuccesso editoriale. «Il Capitale» fu progettato in quattro volumi (tre di teoria e uno di critica storica). Marx raccolse il materiale di tutti, ma pubblicò solo il primo volume di teoria nel 1867, in tedesco (Dus Kapital).

Il volume, accolto dapprima freddamente, ebbe in seguito un successo enorme di lettori, di edizioni, di traduzioni, divenendo una specie di bibbia del socialismo.

2- Teoria del plusvalore.

Possiamo domandarci il perché del successo del *Capitale* di Marx. Non certo per la sua validità scientifica. Come scienza dell'economia politica, *il Capitale* non si sostiene, non foss'altro perché è basato sul falso supposto dell'identità, fra *valore e lavoro*.

Secondo Marx è soltanto il lavoro che conferisce valore alla merce. Dimodoché *il valore della merce sarebbe uguale al lavoro in esso cristallizzato*.

Se dunque il padrone pagasse all'operaio tutto il prezzo del suo lavoro, il padrone non guadagnerebbe nulla. Invece, perché il padrone, il capitalista, si arricchisce tanto mentre l'operaio si trova nella miseria? . .

La ragione.- risponde Marx - è una sola: perché il padrone sfrutta l'operaio. E lo sfrutta, non pagandogli quella parte di lavoro che è rappresentata dal *valore totale* della merce che l'operaio produce, e che va al di là del salario che egli riceve. Questa *differenza* Marx la chiama *il plusvalore*.

Si badi bene che *il plusvalore* di Marx si riferisce al lavoro,

112

rappresentando appunto il *valore del lavoro* in più, che l'operaio è costretto a fare per il padrone senza essere pagato, e che dunque il padrone gli *rub*a, appunto perché non glielo paga.

La parte erronea della teoria del plusvalore si trova già nel suo punto di partenza, ossia nel falso supposto dell'identità, tra *lavoro e valore*^e. Senza dubbio il lavoro produttivo della merce è uno dei fattori che conferisce valore alla merce, ma non è l'unico, e spesso nemmeno il principale.

Pertanto, la teoria dell'identità fra valore e lavoro e la conseguente *teoria del plusvalore* risultano prive di validità scientifica ed economica. E con esse risulta privo in gran parte di validità scientifica ed economica anche il *Capitale*, sia come critica all'economia capitalista sia come nuova economia marxista.

3- Critica al Capitale.

La teoria del plusvalore, per quanto elaborata di Marx in modo assai ingegnoso e complicato, risulta grossolanamente falsa e ingenua. Il suo valore scientifico è nullo, e oggi in sede scientifica non la ritengono neppure i marxisti.

Se è nullo il suo valore scientifico, il suo valore psicologico e ideologico tuttavia fu e resta senza paragoni. In sede psicologica e ideologica il plusvalore è rimasto il simbolo dello sfruttamento capitalista e della rivolta proletaria. È diventato un mito che continua a simboleggiare l'ideologia marxista.

Come pensatore, Marx era un uomo tremendamente logico e conseguente. Posta a fondamento del *Capitale* la teoria del plusvalore, le conseguenze che ne derivano si moltiplicano. Assumono quasi tutte il tono di profezia, precludendo lo sfacelo della società capitalistica e borghese, nonché il trionfo della società proletaria, che avrebbe dovuto verificarsi a breve scadenza.

Di fatto le cose sono andate e vanno diversamente (anche se vanno malissimo, al di qua e al di là della cortina), smentendo in pieno le teorie e le previsioni di Marx. C'è chi ne ha esultato, come di un'autoconfutazione del marxismo e di una sua condanna da parte della storia. Ma anche questa è un'illusione, perché, contro la stessa convinzione di Marx, il *Capitale* è rimasto valido per la sua carica ideologica, e il marxismo se ne avvantaggia a tutt'oggi.

Benché la teoria scientifica del *Capitale* appaia manifestamente sbagliata e sia stata dimostrata tale dagli avvenimenti, la sua elaborazione tuttavia e la sua esposizione è stata fatta da Marx con

113

tanta abbondanza di dati, di citazioni, di riflessioni, e con un ragionamento così serrato, che ancor oggi colpisce, ed offre alla meditazione una serie infinita di spunti che possono giovare alla stessa scienza economica. Il progresso della scienza infatti non solo viene garantito dalla verità, ma viene stimolato anche dagli errori. In ogni caso, bisogna ammettere veramente che Marx *ha pensato* per il marxismo!..

Venendo ad una critica globale e approfondita del Capitale, si può individuare in esso una triplice stratificazione di pensiero: quella *scientifica*, ed è la più debole; quella *utopistica*, fondata proprio sulla debolezza scientifica, ma forse la più stimolante ed attraente per Marx; e finalmente la stratificazione *ideologica*, la più nascosta e inavvertita, ma la più solida, quella veramente che ha concorso a «fare la storia».

L'utopia di Marx, a parte le previsioni fallite, è consistita soprattutto nel credere (e far credere) alla «società comunista», consistente nello sbocco della dittatura del proletariato in una società senza classi, senza Stato, e addirittura... senza economia!... Quest'ultima qualifica non deve sorprendere. È una logica conseguenza, per quanto inopinata, della teoria del plusvalore. L'eliminazione totale dell'abuso del *plusvalore* come furto e come sfruttamento, è solo possibile con l'abolizione del *valore* e dunque dell'economia.

Nella *dittatura del proletariato* l'economia non viene affatto abolita, ma solo tradotta da economia privata in economia di Stato, restando sostanzialmente «capitalista» e cambiando solo padrone. Il plusvalore passa dalle tasche del capitalista privato alle casse dello Stato, senza eliminarne affatto l'abuso. Nella logica del marxismo tuttavia ciò è necessario per il trionfo del proletariato a raggio mondiale. Allora diventerà superfluo anche l'ultimo padrone, ossia lo Stato. *Il plusvalore* non ha più ragion d'essere, e con esso neppure *il valore*. Sarà possibile abolire così anche *l'economia*, in quanto fondata precisamente sul «valore». Resterà *il lavoro*, non più alienante né sfruttato. Un lavoro redento e redentore, che farà parte della felicità dell'uomo che non sarà più come quello di oggi, ma l'uomo «comunista», che avrà raggiunto il punto «Omega» della sua evoluzione, fondata e risolta nel lavoro. Allora, «ognuno farà quel che può; ad ognuno sarà dato ciò di cui avrà bisogno».

Ovviamente non è l'utopia che sostiene il comunismo mondiale.

E neppure il «socialismo scientifico». La sua forza va ricercata nell'ideologia marxista. Questa è anche la forza e la validità del Capitale di Marx.

4- Validità del Capitale.

Anche se si tratta di un'opera poderosa e fortunata, il valore scientifico del Capitale di Marx è poca cosa. Quale allora la ragione della sua validità e del suo successo?... Siamo alla terza stratificazione di pensiero che vi è contenuta: quella ideologica. Ed è questa la ragione più profonda della validità e del successo del Capitale. Tale ragione sta nel fatto che *il Capitale incarna il materialismo storico nell'economia, nella sociologia, nella politica*.

Il materialismo storico di per sé è una filosofia: è la filosofia *materialistico-dialettica della storia*, che trova appunto nell'espressione ormai tecnica di «materialismo storico» la sua formula sintetica.

Ora, ad una filosofia, più ancora ad una filosofia che può tradursi in ideologia come anima della prassi, non si è soliti domandare se è vera o falsa. Ciò si domanda alla matematica e alla fisica. Ad una filosofia che diventa ideologia *si crede dogmaticamente*, quando essa appare la ragione della propria vita, della propria azione, del proprio destino.

Il successo del Capitale è qui: nel fatto che esso, attraverso il materialismo storico che incarna, è apparso come la buona novella della classe proletaria e continua ancora ad apparir tale. È una buona novella raccolta in una serie di pagine interminabile (un po' come la Bibbia; né va dimenticato che Marx

era ebreo). Ma *racchiusa anche in un solo dogma*, che se non sempre guida il lettore inesperto, guidava però l'Autore. È il dogma che viene espresso nella formula *sintetica* che già conosciamo: *materialismo ateo storico-dialettico*. Essa rende la buona novella marxista sempre e tutta presente, spiegando ogni cosa, appianando ogni difficoltà, superando ogni contraddizione, facendo perdonare e dimenticare ogni errore, facendolo superare con un'autocritica permanente, spingendo a cogliere nel contingente il senso dell'assoluto, ridando unità e freschezza alla vita, all'azione, alle speranze, agl'ideali.

Non è retorica, questa. E neppure è acritica ingenuità, o compiacente ammirazione per una ideologia che rifiutiamo e giudichiamo del tutto negativa (a prescindere dagli uomini). È solo mettere in chiaro la funzione e la forza dell'ideologia a partire

114 115

dalla sua formula sintetica. Forza e funzione che restano a dispetto di tutte le tare e gli abusi: forza e funzione che valgono per qualsiasi ideologia, sia quella marxista o quella cristiana. Il fatto che esse si trovino operanti nel marxismo, malgrado i troppi elementi teorici negativi e le troppe esperienze pratiche addirittura rivoltanti, ne è una riconferma. L'ideologia come anima della prassi, anche la più negativa e abusata, porta con sé il tremendo potere dell'ideologia stessa.

Pertanto, finché rimarrà la fede *marxista* nel *materialismo storico*, il *Capitale* sarà sempre un grande libro. Scomparsa questa fede, tornerà ad essere quel che è: un libro che ha interessato un'epoca storica, ma che economicamente, sociologicamente, politicamente, nonostante la sua mole e l'ingegno di chi l'ha scritto, non ha un eccessivo valore.

5- «Materialismo ateo storico-dialettico».

Eccoci dunque a concludere le nostre riflessioni sul marxismo come ideologia, o se vogliamo, sulla realtà sociale in quanto interpretata e manipolata da esso. E lo facciamo riferendoci sempre alla formula *sintetica* a valore ideologico, che ne esprime l'anima. La formula non si riscontra tal quale negli scritti di Marx, e tanto meno egli ne ammetterebbe la qualifica ideologica. Per Marx la parola «ideologia» non è applicabile al suo socialismo e comunismo, che voleva essere «scientifico». Ma la realtà del marxismo e del comunismo è quella dell'ideologia. E chiamarlo così non è fargli torto. Al contrario è riconoscerne la vera e profonda natura, che sta alla base della sua forza e dei suoi successi. Non importa che i suoi fondatori e i suoi primi teorici non l'abbiano chiamato «ideologia» come *anima della prassi*. La cosa era talmente nuova, che è capitato a loro come a Cristoforo Colombo: aveva scoperto un Nuovo Continente, e l'aveva confuso con le Indie. Così fu per Marx. Aveva scoperto e lanciato *l'ideologia come anima della prassi*, e l'aveva confusa con un «socialismo scientifico» che non si reggeva sulle proprie gambe, ma sulle gambe del «nuovo continente» che egli aveva scoperto e lanciato, sconfessandolo: il nuovo continente dell'ideologia. Lenin continua a distinguere fra «teoria» e «prassi». Ma ormai non si tratta più di una distinzione negatrice dell'ideologia, bensì penetrativa di essa, come sintesi vitale e operativa fra teoria e prassi.

Pertanto, alla formula sintetica del marxismo, la quale emerge da tutte le sue vicende di «prassi ideologica» operante nella storia, va dato non già un senso filosofico, ma ideologica. Un senso ideologico, che, anche solo come «teoria» che anima la prassi, va assai al di là della filosofia, abbracciando l'intero universo del sapere scientifico piegato a servire la prassi. È in questo senso che l'ideologia marxista potrebbe ancora chiamarsi «socialismo scientifico»: non perché essa si neghi come ideologia per diventare scienza, ma perché tutto il sapere scientifico e tutta la cultura deve servirla *come ideologia*, e cioè come anima della prassi.

È questa la ragione per cui marxismo e comunismo non c'interessano direttamente né come *dottrina*, né come *politica*, ma unicamente come *ideologia*, perché questa è la loro realtà profonda e decisiva, che li rivela nella loro vera essenza anche come dottrina e come politica, al di fuori di ogni equivoco.

6- Marxismo e Comunismo.

Come *dottrina* oggi il marxismo e il comunismo possono dar luogo alle interpretazioni e ai giochi accademici più vari, che vanno dalla distinzione fra «marxiano» e «marxista» alle diverse formulazioni teoriche di esso, critiche o apologetiche. Agli effetti della prassi marxista e dell'ideologia come anima di essa, restano virtuosismi più o meno inutili. O più esattamente, utili, sì: nel senso che molti, per la contraddittorietà di tali virtuosismi, si consolano con una inesistente «crisi ideologica» del comunismo, mentre essi ne dimostrano la vitalità culturale.

Che dire poi di coloro che, con una diversa concezione personale del comunismo, s'illudono di potergli dare un nuovo corso? . Il meno che si possa dire è che continuano ad ignorare il marxismo nella sua concreta realtà di ideologia come anima della prassi, nonostante la loro competenza marxista e una loro indubbia fede comunista. È come se un sedicente cristiano s'illudesse di poter «convertire» il Cristianesimo. Il Cristianesimo rimane ciò che è: religione soprannaturale e rivelata. Così il marxismo come *ideologia*: resta «materialismo ateo storico-dialettico», nonostante il dialogo, o teorizzazioni personali in contrario.

Il marxismo come ideologia diventa concreta realtà politica nel *comunismo*, più che nel socialismo marxista, il quale è già un ibrido ideologico di marxismo e laicismo. Ora, di fronte al comunismo come concreta realtà politica marxista, due sono gli atteggiamenti possibili: vederlo solo come realtà politica, separata dall'ideologia, o vederlo attraverso il prisma dell'ideologia.

117

116

giamenti possibili: vederlo solo come realtà politica, separata dall'ideologia, o vederlo attraverso il prisma dell'ideologia.

Quale sarà l'ottica giusta?... La prima è vedere il comunismo «ad occhio nudo»; la seconda è vederlo armati del microscopio (e in proiezione nello spazio e nel tempo col telescopio) dell'ideologia. Nessun dubbio che l'ottica giusta sia quella dell'ideologia marxista.

Il comunismo come concreta realtà politica marxista è un qualcosa di così enigmatico e sottile, che ad occhio nudo non dice affatto nulla, all'infuori di produrre illusioni o sconcerto: sconcerto per le sue continue e sempre positivamente superate contraddizioni, e illusioni per la sua apparente positività politica, sociale e persino religiosa. Sconcerto e illusioni che si risolvono ovviamente a favore del comunismo, e che non saranno mai superate, finché non si operi il cambiamento di ottica. Ma come cambiarla, se si rifiuta l'ideologia?...

L'ideologia marxista sta al comunismo come l'anima sta al corpo. Ed è in funzione di questa sua anima che il comunismo dimostra una inesauribile capacità di adattamento e adeguamento storico. Pensarlo «senz'anima» è consolante a qualsiasi effetto: si riconferma da una parte la «morte dell'ideologia»; e dall'altra lo si può interpretare come un puro movimento politico-sociale in funzione «umanistica». È l'atteggiamento che sta diffondendosi oggi in campo cattolico. Ed è la concezione di un nuovo socialismo utopistico e romantico a rivestimento religioso, professato da cattolici e da essi proiettato nel comunismo. Buona fede, o ingenuità, che non paga. Non sarà certo il comunismo a

convertirsi a questo nuovo socialismo di ambigua matrice cristiana. Sarà questo a convertirsi ad un comunismo di marca marxista, perché anche in politica la ragione trionfante sta dalla parte dell'ideologia.

7- Senso del «materialismo ateo storico-dialettico».

Superando il piano della politica contingente pur tenendolo sotto severo controllo, e ponendoci sul piano ideologico che dà senso anche alla politica contingente, la chiave decisiva dell'analisi del marxismo e del comunismo rimane quella dell'ideologia, la quale a sua volta può concentrarsi nella sua, formula *sintetica*. Si tratta dunque di vederne il senso e la portata, non per fare l'analisi suddetta, ma per impossessarci in qualche modo dello strumento e poter confrontare sintesi con sintesi. Il nostro scopo infatti è di raggiungere la sintesi sociale cristiana, che richiama la sintesi

118

integrale cristiana di cui è un aspetto. Il loro confronto con le altre *sintesi*, se non proprio necessario è per lo meno utile.

Ora, *la sintesi integrale (e sociale marxista)*, assunta dal comunismo come propria anima ideologica, viene proprio assicurata, come teoria e come prassi, dal *materialismo ateo storico-dialettico*. La formula ha il merito di render sempre presente e operante (anche in campo politico) la rispettiva realtà. Conviene dunque approfondirne il senso e la portata, almeno come formula.

Teniamo presente innanzitutto che non si tratta di una formula metafisica, ma di una, formula *ideologica*, la quale esprime la *sintesi integrale marxista* di tutta la realtà umana esistenziale. Ciò premesso, torniamo a scomporla nelle sue due componenti metafisiche del *materialismo dialettico*, e del *materialismo storico*.

Il materialismo dialettico è la premessa metafisica del materialismo storico, e corrisponde ad una metafisica integrale dell'essere, ridotto da Marx *a materia diveniente, e a energia operante della stessa materia*, con la radicale eliminazione di Dio. Dimodoché il punto di partenza diventa inscindibilmente doppio: *materialismo e ateismo*. Ed è un punto di partenza che rimane, perché rappresenta il «cuore» stesso dell'ideologia marxista come anima della prassi e dunque della stessa prassi.

La suddetta «materia atea» *diviene* per virtù propria. E diviene *dialetticamente*, cioè secondo il procedimento hegeliano della *tesi, antitesi, e sintesi*. È la *dialettica dei contrari o degli opposti*. Dialettica di lotta quindi, che adombra già tutta la storia come lotta, a cominciare dalla lotta di classe.

Il materialismo storico invece corrisponde ad una filosofia della storia, che è poi la filosofia della realtà umana esistenziale tutta quanta. Dato lo strumento interpretativo metafisico del materialismo dialettico, è anch'essa *filosofia materialistico-dialettica della storia*.

Per Marx e i marxisti, pertanto, anche la storia, colta nella sua essenza metafisica, è *materia che diviene dialetticamente*, materia storica che si identifica in concreto con *l'economia*.

Così il materialismo storico viene a poggiare sul fatto *economico*. Ciò, per due ragioni: *primo*, perché, almeno da un punto di vista materialistico, *la materia* nella storia non può identificarsi che con *l'economia*. Materialisticamente, la storia è «produzione», è «rapporti di produzione», è danaro, è economia. *Secondo*, perché l'economia non rimane ferma e inerte, ma attraverso i

119

processi di produzione appare come il motore della prassi, e cioè dell'attività rivoluzionaria e del divenire materialistico-dialettico della società, a partire se si vuole dalla negazione della proprietà privata dei mezzi di produzione. È una filosofia che fonda l'ideologia e la sociologia: l'ideologia e la sociologia della lotta di classe.

Così la materia, e rispettivamente l'economia nella storia, per il marxismo diventa l'alfa e l'omega di tutto.

Dalla *materia* nasce l'uomo, e l'uomo *che pensa* (pochi hanno fatto lavorare il cervello quanto Marx e i suoi seguaci, soprattutto in ordine all'azione!). Il marxismo, pur negando l'anima spirituale e immortale, non nega né lo spirito né il pensiero, ma li considera come *epifenomeni* della materia a servizio della materia.

Come dalla *materia* (natura) nasce l'uomo, così *dall'economia* nasce e si sviluppa *la storia*, con tutto il bagaglio delle sue istituzioni sociali, politiche, culturali, ed anche religiose, che Marx chiama *superstrutture economiche*.

Dimodoché, cambiando il sistema economico, cambiando cioè i rapporti di produzione, tutto questo bagaglio deve cambiare, fino al raggiungimento dello stadio, finale che dovrà attuare il *materialismo ateo perfetto* della società comunista senza classi e della nuova umanità marxista senza religione e senza morale, che come prodotti della società borghese vanno sostituite dalla *scienza* quale luce suprema, suprema norma di vita, e vita essa stessa. Non è difficile contrapporre la triplice funzione della scienza marxista alle parole di Cristo: «Ego sum via, veritas et vita», e cogliere l'antireligiosità radicale del «socialismo scientifico».

A livello di ideologia come anima della prassi, il marxismo è quello che è: ateo-materialista e dunque essenzialmente antireligioso e anticristiano. Ed è appunto il marxismo ideologico come anima della prassi che decide, anche in campo politico-sociale. Anche quando non c'è «persecuzione», supposto che questa sia la realtà vera. Perché la costruzione politico-sociale del comunismo, in virtù dell'anima ateo-materialista della sua prassi, sarà sempre una *costruzione ateo-materialista* e dunque una costruzione antireligiosa e anticristiana, anche al di là di apparenze in contrario.

8- Confutazione e prassi.

Se il marxismo, col suo materialismo dialettico e materialismo storico, rimanesse solo una filosofia, la

120

sua confutazione sarebbe estremamente facile e potrebbe risultare anche efficace. Ma non è così. Si comincia a conoscere a fondo il marxismo quando lo si coglie come realtà viva e operante nella storia, lo si coglie come ideologia, come anima della prassi, come *prassi ideologica* esso stesso, dovunque operi: in campo politico-sociale, in campo educativo, o morale, o religioso, o missionario (in riferimento alla sua espansione mondiale). Sotto questo profilo, la confutazione, sia che appelli alle ragioni sia che appelli ai fatti, rimane pressoché inutile.

Il marxismo non è un errore da confutare, ma da fermare. Il marxismo è una realtà che cammina, che *diviene*, e, fa *divenire*. Il confutarlo non serve. È servito troppo spesso a illudere chi lo confuta. Per i marxisti, il marxismo è vero perché è *prassi*, perché è successo, o destinato al successo. Che sia *prassi animata da una ideologia* e non una filosofia astratta, dovrebbe essere fin troppo chiaro. È oggi la prassi più intensamente pensata e operante, anche se rappresenta l'assurdo in se stessa, e le sue conseguenze pratiche sono disastrose in senso spirituale, e anche, alla resa dei conti, in senso materiale.

Le confutazioni non demoliscono la, fede *marxista*, sia essa convinta, o conformista, od opportunistica, perché, per essa, *il vero* «è la prassi. Come fede non può crollare che di fronte ad un'altra realtà dinamica, ad un'altra *prassi*, egualmente teorizzata, e se possibile più fortemente operante. Quest'altra prassi non sarà certo quella laicista liberal-capitalista, che è quella che giustifica la prassi marxista. Dovrà essere *la prassi ideologica cristiana*.

9- Valutazione teoretica.

Teoricamente il marxismo rappresenta l'antitesi più perfetta del Cristianesimo, anche se forse meno pericoloso per la fede cristiana, del laicismo, come avremo occasione di rilevare. Dobbiamo aggiungere che, nonostante la sua erroneità sostanziale come ideologia e come prassi ideologica, esso possiede una elaborazione teorica a valore sintetico-dinamico, che il Cristianesimo di oggi neppure sogna.

Proprio in riferimento al campo politico-sociale, così decisivo per tutti gli aspetti trascendentali della realtà umana esistenziale, basta ripensare *al materialismo ateo storico-dialettico*, non fermandosi alla formula, ma cogliendo l'ideologia come anima della prassi e la prassi animata dall'ideologia. L'ideologia e la prassi

121

ideologica sono per loro natura «totalizzanti» e cioè coinvolgono l'intera realtà storica nella sua articolazione trascendentale dinamica di realtà religiosa, educativa, morale, sociale e missionaria ad un tempo, e come tale la manovrano e la plasmano.

La suddetta formula quindi ci pone di fronte alla *sintesi integrale marxista*, a valore *trascendentale dinamico*. Lo stesso aspetto politico-sociale del marxismo quale s'incarna con più appariscenza nei partiti comunisti e nei regimi comunisti, non è che un aspetto della sintesi integrale marxista, pienamente solidale con essa e servendole da copertura. Ma il marxismo è e rimane *sintesi integrale*, a valore religioso (= antireligioso), educativo, morale, sociale (politico-sociale) e missionario ad un tempo, per la natura *totalizzante* dell'ideologia e della prassi ideologica.

Che cosa vi contrappone oggi il Cristianesimo?... Da una parte l'auspicio illusorio della «morte delle ideologie», per eliminarne in radice la «sintesi integrale», e disarticolare così la realtà politico-sociale dalla solidarietà dei trascendentali dinamici, estromettendola dal loro «sistema». A tale realtà così disarticolata e dunque al di fuori dell'attuale realtà storica che si pone come realtà dinamica sintetica e concreta imponendo *la sintesi integrale di se stessa*, si offre una dottrina sociale cristiana astratta ed inerte o fatta di una «ispirazione cristiana» sempre più vaga ed equivoca. Tramontata la coerenza cristiana e la stessa possibilità di essa, lo slittamento del mondo cattolico nell'area laicista e marxista, come i fatti dimostrano, diventa inevitabile.

Nel marxismo tutto emana con ferrea coerenza dal punto di partenza: *la materia dialettica* autocreantesi, sostituita al Creatore. La materia dialettica s'incarna nell'uomo, sostituito all'Uomo-Dio. Questa *umanità* marxista, che è l'incarnazione della materia dialettica nella storia, in perfetta antitesi al Corpo Mistico di Cristo, dà l'avvio al materialismo storico, che spiega materialisticamente e dialetticamente tutta, la storia, compresa la Religione, il Cristianesimo, la Chiesa. Il materialismo storico scatena *la prassi* ateo-materialista, che costruisce l'antireligione, l'anticristianesimo, l'antic chiesa. Religione, Cristianesimo, Chiesa, scompariranno con l'attuazione piena e perfetta del materialismo nella società socialista e nella futura umanità comunista. Sarà il nuovo paradiso terrestre come punto d'arrivo, in antitesi al vecchio paradiso terrestre della Bibbia, come punto di partenza... Tutto ciò non è fantafilosofia, *ma ideologia come anima della prassi*. Non importa

122

che l'ideologia sfoci in un'utopia irraggiungibile dalla prassi, sia pure prassi ideologica. Ciò che conta, è la realtà operante di questa *prassi* qui oggi, e di un futuro che rischia di essere suo.

Dire che il marxismo è la *somma di tutte le eresie*, amalgamate dal materialismo storico in una prassi che appare effettivamente come una *sintesi integrale in atto*, di spaventosa potenza, è dir nulla, perché oggi la parola «eresia» per i più non ha senso. Bisognerebbe giungere ad afferrarla nella sua precisa natura di *eresia ideologica*, col suo potere totalizzante ed estremamente dinamico. Ma quand'è che i cattolici si sveglieranno dal loro «sonno ideologico»?... Finché rimangono ipnotizzati da una realtà politico-sociale avulsa da una *sintesi integrale dinamica*, e non sapranno interpretare la stessa *sintesi sociale* (o politico-sociale) come espressione di essa, il sonno ideologico è destinato a rimanere. E niente di più propizio per lo schieramento marxista e laicista, al fine di porre in iscacco un esercito sorpreso in questo sonno.

10 - Valutazione pratica.

Il materialismo storico, incentrato sulla materia come economia che con le sue contraddizioni muove la prassi, appare come *il grande dogma riassuntivo* dell'intero marxismo. Se è lecito il paragone, un po' come il dogma religioso cristiano del Verbo Incarnato, che riassume, ed anche ripostula, ogni altro dogma.

La teorizzazione della prassi sviluppa il grande dogma marxista in ogni settore (sociale, politico, economico, pedagogico, ecc.), sul piano pratico applicativo. Ma non lo fa più in termini dogmatici e dunque immutabili: bensì in termini *normativi*, estremamente elastici, adattabili e da adattarsi continuamente alle esigenze concrete del momento. Si tratta infatti di una normazione *dinamica*, che abbina la più rigida coerenza ideologica, con l'esclusione di ogni integrismo dogmatico. Quest'ultimo è statico, analitico ed astratto. È dunque espressione di una concezione ancora *statica* della realtà storica. In campo dinamico, e sul terreno dell'ideologia, all'integrismo dogmatico si contrappone la natura totalizzante dell'ideologia e la sua estrema coerenza, ed una estrema elasticità della prassi. La prassi comunista può quindi permettersi i giochi più sconcertanti e acrobatici, senza complessi, senza lasciarsi condizionare. E non saranno mai giochi arbitrari.

ma imposti volta per volta dalla concretezza della situazione e dall'unico dogma del materialismo storico che la illumina come ideologia e la muove come prassi. Così la stessa *prassi* s'impone alla «pratica», al di fuori dell'arbitrio e del caso. A prescindere dalle sue frange ufficialmente sconfessate, il marxismo non agisce alla cieca, né per impulsi nevrotici, ma in base ad una costante induzione «scientifica», come risultante di una fede dogmatica tassativa e di una visione concreta penetrativa e lungimirante.

Con tutto ciò, anche per il marxismo (come del resto per una ideologia cristiana) sono possibili gli errori e gli abusi. Interviene allora la critica e l'autocritica, che può essere oggetto di abusi ancora più gravi. Il meccanismo tuttavia funziona lo stesso magari con lo stupore e lo scandalo del mondo «capitalista e borghese», ma senza intaccare *la fede dogmatica del materialismo storico*, dei dirigenti e delle masse contadine.

Non c'interessa il giudizio morale, già scontato del resto. C'interessa il meccanismo dell'ideologia marxista. Spiegare tale meccanismo con la violenza del sistema totalitario, è voler ignorare la forza dell'ideologia. Senza questa sua forza, non si spiega la fedeltà al marxismo e al comunismo degli stessi fautori di un «comunismo dal volto umano» al di là e al di qua della cortina. Non si spiega la fedeltà delle masse ai partiti comunisti dell'area occidentale, dopo i fatti d'Ungheria. Cecoslovacchia. Polonia. Non si spiega la sorte della Corea, di Cuba, del Vietnam. Non sarebbe neppure spiegabile la strana situazione d'Italia. Continuare a chiudere gli occhi sull'ideologia come anima della prassi e sui suoi meccanismi, è non voler capire il mondo di oggi, a tutto vantaggio del comunismo.

I capisaldi della fede dogmatica nel materialismo storico, che si riflettono nella prassi, sono i seguenti: necessità della lotta di classe non solo a livello di fabbrica, ma di Continenti; certezza della vittoria finale della classe proletaria, del partito e del regime che la sposa; certezza che il tempo è dunque la storia lavora per essa; avanzamento graduale Verso la meta finale, poiché' anche la storia, come la natura, *non facit saltus*: subordinazione della spinta rivoluzionaria al corso naturale della storia, magari traducendo la rivoluzione in «trasformazione»; accelerazione di questo corso e preparazione a cogliere l'ora *storica*, tenendo sempre teso *lo spirito rivoluzionario*, ed efficiente *l'apparato*: rigidità strategica ed elasticità tattica; unità e disciplina...

Può apparire evidente che questi non sono i prodotti di una « filosofia » o di una « dottrina » sganciabile dal « rinnovamento storico ». Sono il prodotto dell'ideologia come anima della prassi; sono la quintessenza della prassi. Pensare ad un possibile sdoppiamento e sganciamento, fa parte dell'utopia di chi ignora, e vuole ignorare ad ogni costo, *l'ideologia*.

11 - Fede marxista e fede cristiana.

Se per fede cristiana s'intende *fede religiosa* cristiana, allora le due fedi non sono paragonabili né come «fede» né come contenuto. La fede marxista è una *fede ideologica*: la fede cristiana è una, *fede religiosa*. Si tratta di due cose diverse. Quanto al loro contenuto, è ovvio che dovrà essere diverso. E allora è da chiedersi come mai la fede religiosa cristiana non sia affatto digeribile dall'ideologia marxista e dalla rispettiva prassi. Torna la distinzione netta fra marxismo e marxisti; fra comunismo e comunisti; che sempre abbiamo tenuto ferma, sin dall'inizio del nostro discorso.

Sappiamo bene che un marxista o un comunista può non avere ancora ripudiato del tutto la fede religiosa cristiana. Vuol dire che per lui si porrà il problema evangelico del come poter sentire a due Padroni con lettera maiuscola: Cristo da una parte, e l'Ateismo materialista antireligioso e anticristiano che s'incarna nell'ideologia marxista e da essa viene incarnato nella prassi. È un problema di coscienza grave, da cui però dobbiamo prescindere, perché il nostro problema qui è occuparci del «Padrone» e non dei suoi servitori. Agli effetti dell'ideologia e della prassi è esso che conta.

Ora è un fatto che il «Padrone», ossia l'ideologia e la prassi marxista, che marxisti e comunisti (anche cattolici) servono, non può digerire la religione. Marx ha lasciato scritto che «la religione è l'oppio del popolo». Lenin ne fa il commento: Questo detto di Marx costituisce la pietra angolare di tutta la concezione marxista in materia di religione». E ne dà anche la ragione: «Il marxismo è materialismo. Come tale, esso è altrettanto implacabilmente ostile alla religione quanto lo è il materialismo degli enciclopedisti del XVIII secolo». Per la verità Lenin è ancor troppo benevolo. Il marxismo è antireligioso assai più degli enciclopedisti. La sua è una antireligiosità «ideologica», intendendo l'ideologia come anima della prassi. È una antireligiosità

124 125

«totalizzante», che va ben al di là delle processioni e del culto.. Essa riguarda il tessuto stesso della vita umana: tessuto religioso, educativo, morale, sociale, missionario; da ritenersi in senso ateomaterialista, perché questa è la sostanza più profonda dell'ideologia e prassi marxista, e solo con essa il comunismo può costruire la società socialista e comunista.

12 - Il rifiuto marxista della religione.

Se così è, il rifiuto della religione, e tanto più della religione cristiana, diventa un *rifiuto ideologico incompressibile*, perché la religione costituisce un al marxismo, assai peggiore del capitalismo. Questo infatti lo provoca e lo giustifica, mentre la religione lo corrode dal di dentro.

V'è di peggio, e qui il discorso può valere soprattutto per il Cristianesimo. Questo, per il marxismo, oltre ad essere un ostacolo come religione, poteva diventarlo (e può ancora diventarlo) come ideologia. Non perché il Cristianesimo sia un'ideologia, ma perché dal suo seno poteva sprigionarsi un'autentica *ideologia come anima della prassi*, nella più radicale antitesi all'ideologia marxista.

Era un pericolo potenziale, che (probabilmente con grande stupore e soddisfazione dei marxisti) non si è tradotto in atto. Pare anzi che oggi si verifichi il contrario. Col dialogo, coi vari compromessi storici, con i «cattolici democratici» e i «cristiani per il socialismo», col nuovo socialismo utopistico e romantico di marca religiosa, la religione cristiana e la stessa Chiesa cessa di essere «oppio del popolo», per tradursi in una «forza rivoluzionaria» convogliata nell'orbita del marxismo.

Cessa così effettivamente, la religione cristiana, di essere «oppio del popolo», guadagnandosi magari, come compenso, una autentica libertà religiosa?... Illusioni da utopia, per il fatto stesso che non si possiede la chiave realistica e razionale dell'ideologia. Per il marxismo non interessa la religione in sé, interessa solo come ideologia o paraideologia. La religione come «oppio del popolo» per il marxismo (a cominciare da Marx) è la religione che presta un servizio ideologico o paraideologico al capitalismo. Se dunque la religione cristiana oggi per il marxismo e i marxisti cessa di essere «oppio del popolo», vuol dire che essa, da ideologia o paraideologia in appoggio al capitalismo, sta diventando una paraideologia in appoggio del marxismo e del comunismo. È

quanto dire: continua ad essere «oppio del popolo», ma cambiando di segno. Ieri, a servizio del capitalismo (ciò che però è da dimostrare); oggi, a servizio del marxismo e del comunismo. E ciò non abbisogna di essere dimostrato, perché è l'affermazione cauta e giubilante degli stessi accusatori della religione cristiana e della Chiesa, come « oppio del popolo » a servizio del capitalismo.

13 - Sintesi integrale anticristiana.

Se dunque la religione cristiana si lascia convogliare o si convoglia essa stessa nell'orbita marxista e comunista, potrà essere la benvenuta, ma, ben inteso, nella sua nuova funzione di «oppio del popolo» a favore del nuovo «Padrone» e come *serva di* esso. Seguirà lo sdoppiamento fatale della Chiesa, in «chiesa ufficiale» e «chiesa delle catacombe», e proveranno ambedue quella che a torto o ragione è stata chiamata la « persecuzione comunista ».

Prescindiamo dalla parola, e stiamo al fatto. Il fatto non è più di natura religiosa, come poteva essere al tempo di Diocleziano. Il *fatto è di natura ideologica. E ideologicamente* v'è assoluta impossibilità fra marxismo e Cristianesimo, perché *il marxismo è una ideologia ateo-materialista come anima della prassi costruttiva di una società ateo-materialista*. La prima cosa da fare quindi, è *sgombrare il terreno dal Cristianesimo. Eliminarlo come elemento costruttivo della società e dell'uomo*. Una tolleranza culturale può anche non avere importanza; può addirittura servire da baratto, per togliere o soffocare ogni ostacolo ideologico. Ma la intolleranza ideologica sarà assoluta, totale.

Due ideologie contrarie egualmente «totalizzanti» perché per ipotesi tutt'e due autentiche ideologie, potrebbero tuttavia coesistere, posto che sia «tollerante» almeno l'ideologia al potere. È il caso per esempio dell'ideologia laicista liberal-capitalista, che tollera (anzi, postula «democraticamente»...) la coesistenza dell'ideologia marxista anche nella sua edizione comunista. Ma non è così da parte di questa. Una volta al potere, s'instaura la *dittatura del proletariato*, come imprescindibile esigenza dialettica della prassi comunista e come indispensabile premessa al raggiungimento della società comunista.

Cinquant'anni di comunismo ne sono la riprova, senza eccezioni. Il che depone per la sua coerenza, che non verrà meno neppure in futuro. La dialettica del marxismo si mostra

126 127

inesorabile. È essa che conta, non le buone intenzioni e le promesse, posto che siano sincere.

Si passa così, nel caso del comunismo, dall'ideologia «totalizzante» *al potere totalitario*. La prima a pagarne le spese è la religione e la Chiesa, più ancora che non il vilipeso capitalismo borghese. D'altra parte il comunismo vi si sente debitore. Attraverso gli scambi culturali, lo spionaggio industriale, il mercato tecnologico, il comunismo deve molto al capitalismo occidentale. Ma che cosa può rappresentare per esso la religione?... Nient'altro che un ostacolo e un potenziale nemico ideologico, assai più irriducibile del capitalismo. È la ragione per cui la sua lotta ideologica contro la religione e la Chiesa non può mollare, anche se non sempre si traduce in lotta politica diretta o esasperata. Anche questo comportamento fa parte della sua prassi.

L'effettiva cessazione di questa persecuzione ideologica presupporrebbe da parte comunista l'abbandono e il rifiuto della *sintesi ideologica marxista* e cioè del *materialismo ateo storico-dialettico*. Il che spontaneamente non è fattibile. Equivarrebbe a un suicidio. Finché rimane il materialismo storico come sintesi ideologica operante, avremo il triste privilegio di poter misurare, a nostro ammaestramento, il significato teorico e pratico della *sintesi integrale dinamica*, sia essa marxista o anche quella laicista.

Chiudiamo invitando a meditare sul *valore integrale* della sintesi marxista. Essa è sintesi operante di tutta la realtà umana esistenziale. E la domina tutta quanta attraverso *i cinque trascendentali dinamici*, che sa maneggiare a perfezione per attuarsi e per attuare la costruzione marxista della società e del mondo.

Il marxismo e il comunismo - va tenuto ben presente - è tutt'altro che un semplice movimento politico in funzione economico-sociale. È ideologia e prassi totalizzante e totalitaria ad un tempo, a valore politico, economico-sociale, pedagogico, etico, missionario, e ideologicamente antireligioso. Non potrebbe essere diverso né in teoria né in pratica, perché, salvo il totalitarismo, qualunque ideologia come anima della prassi è sempre totalizzante ed importa una *sintesi dinamica integrale* a cui nulla sfugge.

È un equivoco pertanto concepire il marxismo come una dottrina economico-sociale e il comunismo come il movimento che traduce in pratica tale dottrina concepita in puro senso umanistico o umanitario, a beneficio della classe proletaria. Se si va al di là delle apparenze, il marxismo e il comunismo sono tutt'altro che

quello. Sono ideologia e prassi ateo-materialista: un nuovo vangelo, una nuova fede, un nuovo tipo di società che investe tutta la vita, imponendo al cristiano il rifiuto di Cristo, e al cittadino una nuova schiavitù, senza possibilità di liberazione alcuna.

128 129

Capo XI

LAICISMO E SUOI CARATTERI

1- Marxismo e laicismo.

Aver parlato della sintesi integrale marxista senza parlare di quella laicista, sarebbe far torto all'una e all'altra, poiché non è facile stabilire quale delle due, pur variando lo stile, sia oggi meno operante e possa esserlo meno in futuro. Per riferirci alla religione, la quale è sempre un termine di confronto obbligato per le ideologie, dobbiamo constatare che essa si trova sotto il fuoco incrociato del marxismo e laicismo, e non è facile decidere quale delle due ideologie sia più dannosa: se il marxismo e comunismo che l'attaccano dal di fuori, o il laicismo che la corrompe dal di dentro.

Teniamo presente innanzitutto che anche il *laicismo* oggi tende a costituirsi *in sintesi integrale dinamica*, prendendo sempre più coscienza della propria realtà di ideologia come anima della prassi.

Marxismo e laicismo risultano davvero le due grandi eresie del secolo XX, ma come *ideologie che animano la prassi*. Eresie *sintetiche e dinamiche*, assai diverse dalle eresie analitiche ed astratte del passato, confutabili sul piano teorico, e bloccabili o isolabili sul piano pratico con una condanna. A eresie diventate ideologie come anima della prassi, è solo possibile contrapporre un *Cristianesimo dinamico*, prima di tutto in se stesso, come religione; e poi, come ideologia, sul terreno politico-sociale o più esattamente sul terreno dell'intera realtà storica, ma solo indirettamente, con la mediazione dell'ideologia *cristiana*.

La differenza più notevole tra marxismo e laicismo sta nel fatto che il marxismo nella sua ispirazione originaria più profonda, e nella sua interpretazione e attuazione leninista-stalinista-sovietica è diventato *un fenomeno di forza*, mentre il laicismo rappresenta prevalentemente *un fenomeno di cultura*. Non nel senso che il fatto culturale rimanga estraneo al marxismo-comunismo: tutt'altro. Ma appare evidente che in esso la cultura si subordina alla forza.

D'altra parte è nella natura stessa della cultura non essere autonoma. Dovrebbe infatti inchinarsi al reale, e al reale sommo,

131

rappresentato dall'Assoluto. Ieri questo Assoluto era rappresentato dal Divino «religioso», e la cultura s'inchinava alla religione. Oggi il Divino per la cultura è stato sostituito dall'Assoluto ideologico, e noi vediamo che la cultura si piega sempre più a quest'altro Assoluto, soprattutto al prevalente, che è quello marxista. E la cultura, compresa la cultura «laicista», diventa sempre più filomarxista e marxista.

Poiché, a differenza del laicismo che è un'ideologia di indole culturale, il marxismo è un'ideologia che s'incarna nella forza

,potremmo domandarci se, crollando il comunismo come forza, come potenza, deve fatalmente crollare anche il marxismo come ideologia. La questione è posta in termini astratti, non tien conto del fattore «ideologia», proprio come nuovo fattore di potenza, o di impotenza. Se il marxismo come tale, ossia appunto come ideologia, è un fattore di forza, mentre il laicismo come «ideologia» è un fattore di debolezza, ne segue che *l'equilibrio delle forze* non coincide affatto con *l'equilibrio di potenza*, ma penderà dalla parte dell'ideologia come fattore di forza, a danno della parte che ha sposato l'ideologia che è fattore di debolezza.

Ciò spiega tante cose. Spiega ad esempio chi è stato il vero vincitore dell'ultima guerra mondiale: il comunismo, e non altri. Spiega la strana situazione di un'America che è la più grande potenza economica e tecnologica del mondo, ma porta con sé la debolezza e la forza dissolvante dell'ideologia laicista. Spiega il disorientamento di un'Europa libera (a cominciare dall'Italia), che sotto la spinta del laicismo è, sempre più sollecitata e solleticata ad abbandonarsi fra le spire soffocanti del marxismo e del comunismo.

Anche qui s'impone la distinzione fra laicismo e «laicisti», che riducono il laicismo a pochi luoghi comuni ignorandolo come ideologia, venendo però trascinati da questa, essi e lo «Stato laico», che adorano, dove forse non vogliono o fingono di non volere.

Alla domanda che ci siamo fatta, non è possibile dare altra risposta che questa: il comunismo, per crollare, deve innanzitutto crollare *come ideologia*. Ma non sono gli eserciti, ne le rivoluzioni, ne gli anticomunismi più o meno viscerali, che possono far crollare il comunismo come ideologia. È solo un'altra autentica ideologia come anima della prassi, che però è ben lungi da essere l'ideologia laicista !. .

2- Forza e cultura.

Si potrebbe pensare che il comunismo come forza sia in declino, e il laicismo sia in ascesa, precisamente come cultura. Da una parte l'esegesi comunista del marxismo può dirsi storicamente

superata dai fatti, nel senso che la realtà ha avuto ben altra evoluzione sebbene il problema della «giustizia sociale» rimanga al di qua e al di là della cortina irrisolto. Ciò, per quanto riguarda la realtà economico-sociale. Per quanto riguarda il problema politico è peggio. Cinquant'anni di dittature e regimi totalitari comunisti, senza alcuno spiraglio o possibilità di rotte diverse per l'avvenire, respingono la libera e liberante «società comunista» nell'epoca escatologica delle utopie, delle favole irrealizzabili.

Privato della sua apparente giustificazione politico-sociale, il materialismo storico si riduce alla teoria e alla prassi della pura forza, espressione brutale (ma tutt'altro che «bruta», attraverso i suoi inesauribili rivestimenti) della materia. Si sarebbe indotti a pensare che il marxismo non possa sopravvivere come dottrina e come sintesi, senza l'appoggio e senza la sua identificazione con la dittatura politica, dalla cui forza trarrebbe la sua ragion d'essere la fede del comunismo mondiale.

Ma è vero il contrario. Assistiamo a una sempre più stretta identificazione fra marxismo e forza, comunismo e potenza, con l'esclusione di una cultura autonoma e indipendente, ma fusa nella sintesi di teoria e prassi, posta a servizio del marxismo mondiale e avviata in questa direzione anche nei paesi capitalisti. Ora, non solo tutto questo non costituisce un fatto di debolezza, ma è la forza del sistema per la ragione che la cultura stessa «fa sistema». E il sistema «forza-cultura» rappresenta una fortezza quasi inattaccabile, perché il nemico esterno che dovrebbe attaccarla, culturalmente è già capitolato o sta capitolando. È la contraddittoria capitolazione del laicismo, il quale, già capitolato come cultura, s'illude ancora di non capitolare come ideologia, per il fatto di continuare a sbandierare gli slogan della ormai tradita libertà e democrazia, spinte verso il proprio suicidio.

La fine pertanto del marxismo e del comunismo che I incarna è cosa né prossima né facile. Le autentiche ideologie hanno il respiro delle epoche storiche, e il loro tramonto può essere solo accelerato da *una autentica ideologia in contrario*, non già da «pseudoideologie»

,(qualunque siano i «regimi» a cui appellano), e neppure da un'ideologia già captata culturalmente, quale è oggi l'ideologia laicista di fronte al marxismo e comunismo.

133

132

Il laicismo, come fatto eminentemente culturale, contrariamente al comunismo non s'identifica con la forza, ma piuttosto (come abbiám detto) con la debolezza anche quando coesiste a suo favore la potenza economica e tecnologica, nonché (ma solo fino a un certo punto) la potenza politica. Quando tutto ciò mancasse, la sua capitolazione ideologica è resa più facile e inevitabile, senza provocarne tuttavia la scomparsa, appunto perché non s'identifica col potere. È e rimane «cultura», subendo una trasformazione culturale che coincide con il suo assorbimento ideologico.

La panoramica quindi cambia. Mentre col comunismo come fenomeno di forza possiamo trovarci di fronte al più grande pericolo politico dell'umanità oggi, di fronte al laicismo si è alle prese con una ideologia altrettanto negativa, ma sfuggente, direttamente assai più temibile come *pericolo spirituale*, che politico. Si tratta di un pericolo spirituale sia in senso spirituale-religioso, sia in senso spirituale-ideologico per le ragioni già dette, sia in senso semplicemente umano, per la degradazione del costume e lo svuotamento degli ideali.

3- Genesi e significato del laicismo.

A differenza del marxismo, il *laicismo* non è una teoria uscita dal cervello di un uomo. È una maturazione storica originata da un costume, da una cultura, risolvendosi essa stessa in un tipo di cultura e di costume. Ancora: a differenza del marxismo la cui origine è legata al capitalismo, l'origine del

laicismo è strettamente legata alla storia del Cristianesimo, soprattutto prima di tradursi in vera e propria ideologia come anima della prassi.

«Laicismo» deriva da «laico», e «laico» a sua volta deriva dalla parola greca *laòs*, che nella Scrittura e nella Chiesa primitiva significò il popolo cristiano, il popolo di Dio, onde «laico» significava il fedele, il cristiano. La distinzione tra gerarchia e semplici fedeli, tra «chierici» e «laici», finì per riservare il termine di «laici» a coloro che non erano «chierici». La degenerazione del significato del termine, fino a raggiungere il significato di «laicista» e «laicismo», si è operata gradualmente, con l'affievolirsi della fede, con un atteggiamento di indifferenza verso la religione e la Chiesa, : quando non di avversione. Questa tendenza fu aggravata dallo sviluppo, dall'Umanesimo in poi, di una cultura profana in antitesi o per lo meno estranea alla cultura cristiana, la quale del resto subiva una stasi, per non dire una vera e propria involuzione.

134

Con la rivoluzione protestante possiamo dire che *il laicismo si è affermato in campo religioso*. Con la Rivoluzione francese si è affermato anche in campo politico. Ma solo con la rivoluzione industriale subisce la spinta a tradursi in vera e propria *ideologia come anima della prassi*, dando luogo all'ideologia *laicista*, al «laicismo », non più solo come fenomeno di costume e di cultura, ma anche come vera e propria *ideologia*, pur conservando tuttavia il suo *carattere culturale*, che l'ha reso *un fermento*, una componente *qualificante* della società e delle rivoluzioni nazionali (pensare per es, al risorgimento italiano), più che non una forza rivoluzionaria.

Proprio perché ideologia a carattere culturale, il laicismo ha potuto operare tranquillamente nella società civile ed influenzare quasi indisturbato l'ambiente cattolico dal di dentro, senza eccessivi allarmi o condanne, non soltanto perché non è stato e non è ancora capito *come ideologia*, ma anche perché, come tale è stato e rimane quasi inafferrabile. Col passaporto culturale tutto passa nella Chiesa, specie dopo il Vaticano II, senza darsi conto che il passaporto culturale diventa un passaporto ideologico a favore di un laicismo che dal punto di vista religioso e spirituale può esser più pericoloso dello stesso marxismo. Questo infatti attacca la fede dal di fuori; quello la intacca dal di dentro.

«Laico» non è «laicista»; e «laicità» non è «laicismo». La realtà «laica» e il valore della «laicità» sono un bene e un valore per tutti e di tutti. I laicisti e il laicismo tendono alla loro confisca ideologica, mimetizzando realtà e valori affermati laicisticamente, col termine neutro di «laico»: «Stato laico», ed è quello *laicista*; «partiti laici», e sono i partiti *laicisti*; «valori laici»,e sono i valori (o pseudovalori) *laicisti*. Più che la chiarificazione dei termini è necessaria la *chiarificazione del laicismo come ideologia*.

4- Logica interna del laicismo.

Non è quella di una cultura, è quella di una ideologia. Anche qui si rende necessaria la distinzione fra *laicismo come ideologia*, e coloro che la professano effettivamente, o credono di professarla e non la professano; o la professano senza crederlo. Non si tratta di un bisticcio di frasi, ma di una mappa ideologica sconcertante e caotica, assai più di quanto non sia oggi la mappa ideologica marxista.

È da supporre che *l'ideologia laicista* non sia componibile con la fede cristiana. Ma guardiamo allo schieramento cattolico, allo stesso ambiente ecclesiastico, e domandiamoci, sul piano culturale e della

135

sceita dei valori, fin dove non arrivi oggi l'infezione ideologica laicista. Guardiamo ora allo schieramento laicista. A parte l'ala radicale, frangia antistorica del laicismo, o punta di diamante di esso, è possibile trovare laicisti meno «laicisti» di troppi cristiani, fino a doverci scandalizzare di questi.

Tali contraddizioni sono possibili perché l'ideologia laicista non si identifica con uno schieramento ideologico-politico rigido come quello marxista-comunista. Anzi, in campo politico il laicismo non esclude neppure il proprio connubio con il marxismo in quei partiti socialisti-marxisti, che sono precisamente *l'incrocio delle due ideologie marxista e laicista*, accumulando la negatività delle due a tutto beneficio del comunismo. Questo almeno è l'epilogo sancito dall'esperienza storica, preceduto da un più o meno lungo periodo di ibridismo ideologico, in funzione di ipnosi.

Si tratta dunque di orientarci, innanzitutto, su un fenomeno così complesso e mutevole, qual è precisamente il laicismo. Anche per esso, la chiave orientativa veramente valida, è la chiave ideologica: penetrare -anche il laicismo come ideologia, nel preciso senso di anima della prassi. Considerarlo solo come un movimento culturale

, o anticattolico, o politico, o assertore di valori «laici», e meno ancora come semplice movimento storico, non è sufficiente. Il laicismo è tutto questo, ma è anche e soprattutto *l'ideologia laicista*. Specialmente oggi. È necessario vederlo così, proprio per poterne cogliere la logica interna.

La logica interna di una ideologia come anima della prassi viene indicata fundamentalmente dalla formula che ne esprime *la sintesi integrale dinamica*. È così anche per l'ideologia laicista. Ma è ovvio che ogni formula ideologica sintetica porta con sé degli elementi che ne condizionano in modo diverso il funzionamento sotto molti aspetti. Per esempio, il fatto che il laicismo come ideologia tenda a identificarsi direttamente più con la cultura che con la forza politica, gli imprime un andamento logico (o dialettico) assai diverso da quello del marxismo. La logica interna del marxismo, per la sua identificazione con la forza, è a tendenza massimalista: tende al potere, tutto il potere. È totalitario. La logica del laicismo invece è di tendenza minimista; nonostante le ambizioni dei suoi adepti, non certo inferiori a quelle dei comunisti, la logica del laicismo è quella della debolezza: spinge a cedere, a concedere, ad abdicare talora ai più preziosi valori civili e politici, o più esattamente a non saperli e volerli tutelare.

136

5- Laicismo e infezione laicista.

Dove l'ideologia laicista si mostra intransigente in linea di principio e di fatto, è sul piano della cultura e dei valori, specie quando l'antagonista non è (o non è più) una temibile forza né dottrinale né politica. È il caso della religione cristiana e della Chiesa oggi. *Il Diktat* del laicismo ai cattolici e alla Chiesa oggi, attraverso pressioni culturali dal di fuori, ed infiltrazioni che operano dal di dentro, è sempre più pressante, irresistibile perentorio.

Giova a tale scopo la sua possibilità culturale di minimizzarsi, di sofisticarsi non nel moderno senso della parola ma secondo i vecchi canoni aristotelici, indossando vesti mimetiche, concretandosi in forme attenuate, presentandosi in dosi omeopatiche, le quali possono infiltrarsi dovunque e sono tanto meno facili a discriminarsi o a prevenirsi.

Ma è sufficiente. Il laicismo anche a dosi minime non è passibile di eliminazione per ricambio organico, soggiace alla legge dell'accumulazione e reclama nuove dosi sempre più elevate. Iniziato in un corpo inerme o maldifeso il suo ciclo dialettico *di ideologia*, che è sempre il ciclo dei trascendentali dinamici come sistema e come sintesi, nessuna chiarificazione, confutazione, richiamo o condanna disciplinare riesce a bloccarlo. Si verifica entro la Chiesa ciò che si è verificato fuori, per il marxismo. Nulla è valso e nulla vale a bloccarlo, perché è *prassi*. Nulla vale a bloccare l'infezione ideologica laicista entro la Chiesa, perché anche tale infezione è prassi. Tanto più se già ne fossero infette le sfere intellettuali e dirigenti.

L'infezione si estende com'è ovvio anche alla sfera politico-sociale, assumendo il senso più negativo del termine. La ragione è quella già detta: il laicismo, a differenza del marxismo che è un fenomeno di forza, è un fenomeno di debolezza. Il mondo occidentale che s'identifica col mondo laicista in quanto l'ideologia laicista lo differenzia dal mondo comunista, anche se comprende nazioni economicamente e tecnologicamente forti, soggiace all'indebolimento crescente provocato da una ideologia portatrice di falsi valori e corruttrice di valori veri, in campo religioso, morale, sociale, civico e politico.

La convenzione storiografica ha identificato il laicismo con la civiltà, il progresso, la cultura; con i valori fondamentali dell'umanità, la loro tutela e rivendicazione. Prescindiamo dalla convenzione storiografica e rispettiamo degnissimi e meritevoli laicisti, o uomini accaparrati dal laicismo. A noi qui interessa il laicismo

137

come ideologia; e non tanto il laicismo dell'ottocento, quanto l'ideologia laicista nella seconda metà del XX secolo.

6- Laicismo e antilaicismo.

Il laicismo come ideologia è stato sempre un qualcosa di proteiforme, di osmotico, di inafferrabile (se si eccettuano i casi estremi), di «semprerinascente», dotato del privilegio di una sopravvivenza e di una reviviscenza sicura anche dopo i peggiori scacchi. Anzi, siccome è inevitabile che in qualsiasi contingenza, anche qualche notevole laicista si trovi dall'altra parte della barricata, ciò è sufficiente perché il mondo laicista presenti il laicismo come un'ideologia sempre vergine, precisamente al contrario di quanto avviene per la Chiesa, nei confronti della quale vige per il laicismo il principio: *ab uno disce omnes*, nel senso più negativo dell'espressione. Di fatto, c'è stato (e c'è) l'anticlericalismo: , , , c è l'antifascismo; c'è (sempre più fioco) l'anticomunismo. Non c'è mai stato, non c'è e non ci sarà l'*antilaicismo*.

Constatiamo un fatto, e non auspichiamo per nulla il contrario, convinti come siamo di quanto segue: *il laicismo*, come il marxismo, è anch'esso *un'ideologia come anima della prassi*. Di fronte alle ideologie, tutti gli «anti-» sono inutili, tanto più se non si sa che cosa sono le ideologie come anima della prassi. Un solo «anti-» può essere valido: *ed è mobilitare un'ideologia uguale e contraria*. «Uguale», perché dovrà essere anch'essa *anima della prassi*, ed effettiva *prassi ideologica*; «uguale», ancora, perché come qualsiasi autentica ideologia, dovrà essere *laica ed autonoma* dalla religione. Quanto poi ad essere «contraria», appare ovvio: deve mirare ad una costruzione della società e dell'uomo *diversa da* quella laicista, e marxista, ad un tempo.

Comunque, dobbiamo spiegarci il fatto dell'inesistente «antilaicismo» nel senso degli «anti-» oggi di moda. La ragione è semplice: il laicismo, sotto il preciso profilo dell'ideologia, rappresenta il *sottofondo comune* di tutte le ideologie e pseudoideologie oggi esistenti. Dunque nessun «anti-» è possibile contro il laicismo da parte di esse. Che anzi, *il fronte ideologico* laico sarà sempre uno e compatto, anche a costo di un irreparabile danno civico e politico. Si potrebbe ipotizzare un «anti-» da parte di un fronte cattolico, religioso o politico. Tenendo conto però della sua infezione laicista e marxista, qualsiasi ipotesi cade. Si verifica anzi il contrario.

L'ideologia laicista, in sostanza, è un'ideologia che fa comodo a

138

tutti: sul piano ideologico, a cominciare dal comunismo, che vede in essa, e con ragione, la sua anticamera; sul piano politico, come fronte antidemocratico; e sul piano religioso, come fronte antireligioso. È proprio questo terzo fronte, - il più consono al «fronte laico» - quello in cui il laicismo riscuote le maggiori simpatie anche da parte dei cosiddetti «cristiani progressisti». E le riscuote in modo strano, per una funzione strana, che potremmo chiamare la funzione del «clericalismo dell'antireligione». Un tempo il clericalismo era il triste privilegio della religione e della Chiesa. Capovolto, come clericalismo dell'antireligione, è stato ereditato dall'ideologia laicista e viene officiato con maggior zelo da radicali e da socialisti, nonché, magari con un pizzico di liturgia, dai nuovi accoliti di estrazione cristiana.

7- Laicismo e naturalismo.

Se vogliamo penetrare più a fondo il laicismo per darci conto dei suoi intimi meccanismi, dobbiamo saperlo cogliere come *naturalismo*. Il naturalismo è il carattere fondamentale ed essenziale del laicismo, che lo distingue non solo dal Cristianesimo, ma anche dal marxismo, che specificamente è materialismo. Il laicismo in tanto è tale, in quanto è «naturalista», ossia rifiuta il soprannaturale. Questo rifiuto può andare dalla semplice indifferenza, alla sua negazione radicale. È inizialmente filosofico, culturale, ma diventa ideologico e si consuma nella prassi: in una *prassi ideologica* che, come quella marxista, attraverso il gioco dei trascendentali dinamici, tende ad occupare l'intero spazio della realtà umana esistenziale, dando luogo ad un *laicismo naturalista* in campo religioso, educativo, morale, sociale e missionario. È l'essenza «totalizzante» di qualsiasi ideologia, che spinge alla sua *sintesi integrale*, sotto un incompressibile impulso dinamico che la rende «missionaria». È la tipica «missionarietà» ideologica, che conferisce all'ideologia come anima della prassi e alla rispettiva prassi, una tensione messianica, o una forza di contagio, inarrestabili. L'ideologia nel senso modernissimo di anima della prassi obbedisce ad una doppia spinta endogena: la spinta missionaria, che la rende «universalistica»; e una equivoca spinta «mistica», che la fa «andare fino in fondo». È facile cogliere in questi caratteri una ben definita immagine dell'ideologia come una *nuova religione totalizzante, universalistica e missionaria*, il cui integralismo fa impallidire il vecchio integralismo o integralismo

139

cattolico. Questo infatti era statico e conservatore, e dunque sterile e involutivo; quello invece è dinamico e conquistatore, senza cedimenti irenici o ecumenici, inincrinabile nella sua integralità, che si evolve ed esplicita. Questo è vero per il marxismo, ed ancor più per il laicismo, perché il primo è più antireligioso nella teoria, il secondo lo è più nella pratica; il primo blocca il funzionamento delle strutture ed elimina *lo status* civico e politico del cristiano; il secondo corrompe le strutture, e avvelena le anime cristiane, dal di dentro. Si è dato il caso che il marxismo abbia provocato per reazione una rinascita cristiana, stile «riaffermazione nazionale», o almeno stile «catacombe». Ma non si dà affatto il caso che il laicismo provochi fenomeni analoghi. Quella del laicismo, a differenza del marxismo che è persecuzione religiosa «ideologica», prescindendo da casi politici marginali è *infezione ideologica della religione* che la snerva in modo tale, da rendere impossibile una ripresa. Tanto, da essere indotti a dubitare se una Chiesa infetta ormai di laicismo, più ancora che di marxismo, possa umanamente operare un suo autentico rinnovamento.

In ogni caso il laicismo naturalistico si costituisce in antitesi contro il Cristianesimo precisamente perché questo è soprannaturale nella sua realtà profonda. Di conseguenza è contro le sue istituzioni, il suo dogma, i suoi principi, la sua morale, il suo modo di vivere cristiano, la sua logica divina e umana, con l'inevitabile ripercussione sull'insieme della cultura e della vita individuale e sociale. Tutto questo, per la congenita inconsistenza politica del laicismo come ideologia, si concretizza ideologicamente sul

piano più impegnativo della realtà umana esistenziale, che non è quello economico-politico-sociale (come pensa il marxismo), ma quello dei trascendentali dinamici, ossia della *religiosità, educatività, moralità, socialità, e missionarietà*. È nella loro versione ideologica laicista che si rivela la negatività congenita del laicismo, precisamente come sbocco esistenziale fatto di *antireligione, di antieducazione, di antimorale, di antisocialità e di missionarietà* a favore di un tal sistema trascendentale.

8- Laicismo e personalismo.

Si potrebbe osservare che la negazione e il rifiuto del soprannaturale è comune anche al marxismo. Ed è vero. Pertanto, la differenza che rimane fra laicismo e marxismo non deve impostarsi su tale negazione e rifiuto, sostan-

140

zialmente identici. Essa s'impertina sull'uomo-persona, ancora affermato dal naturalismo laicista, e negato dal materialismo marxista, fuori del suo contaminante incrocio socialista con l'ideologia laicista. È la ragione per cui è possibile parlare di un «umanesimo marxista» anche nell'ambito comunista, ma non di un «personalismo marxista-comunista». Che anzi, uno dei cavalli di battaglia contro il comunismo, o almeno l'ultima obiezione critica di filocomunisti cattolici, consiste precisamente in questo: il comunismo, malgrado la sua carica di umanesimo, è antipersonalista, «non salva la persona umana».

Il materialismo ateo storico-dialettico è necessariamente negatore della persona umana e addirittura dell'uomo, ridotto a puro elemento del collettivo o a un superiore ingranaggio di materia pensante e agente a servizio del grande meccanismo.

Pertanto, dato e non concesso il conclamato «umanesimo marxista e comunista», resta pur sempre vero, per comune ammissione, che il marxismo comunista è antipersonalista. Sta dunque la differenza tra laicismo e marxismo, da ricercarsi non già nella comune e sostanzialmente identica negazione del soprannaturale e della religione, ma nel fatto che il laicismo vuol essere personalista, e il marxismo né lo vuole né lo è. Ciò ha rappresentato un iniziale vantaggio del laicismo rispetto al cattolicesimo odierno, nel senso che laicisti e cattolici si son trovati schierati su un comune fronte «personalista», contro un fronte «antipersonalista». Ma si è trattato di un affiancamento cristianamente pernicioso, per il fatto che ha introdotto un astuto e anguillante nemico nella propria fortezza, e non ha servito per nulla a smantellare la fortezza antipersonalista, e neppure a difendersene... La dialettica del laicismo naturalista è quella dello sbocco in un *materialismo ateo di indole pratica esistenziale*, che comincia col corrodere la persona in se stessa, privandola di una autentica coerenza religiosa e morale, per sfociare poi nel materialismo ateo storico-dialettico. L'unico che oggi, *laicisticamente*, possa giustificarsi come «ragione» e come «politica».

È la dialettica della *natura* contrapposta alla *soprannatura*, in funzione ideologica. Finché si rimane antistoricamente in un quadro più o meno «statico», la natura si traduce ideologicamente in *Laicismo* puro e semplice: laicismo naturalistico, tipico dell'ottocento e della prima metà del novecento, periodo storico ancora ambiguamente dinamico. Esplosa la dinamicità storica dopo la seconda

141

guerra mondiale coi suoi nuovi problemi politico-sociali, maturati del resto sotto l'egida dell'ideologia laicista nella sua edizione liberal-capitalista, tale ideologia ha accusato la sua insufficienza, si rivela sempre più antistorica. Prende coscienza che la sua funzione storica è diventata quella di fare da anticamera al marxismo. Politicamente vi si ribella, o vi si rassegna, o l'accetta di buon

grado. Ciò che appare fuori dubbio è che un materialismo puramente naturalistico sta risolvendosi ideologicamente e politicamente nel materialismo ateo storico-dialettico.

Tornando al personalismo laicista, possiamo domandarci quale consistenza possa avere, assieme al suo umanesimo. Inizialmente il laicismo non nega affatto l'uomo neppure come persona. Nega se mai il *Dio personale e il Dio fatto Uomo*, sostituendo all'uno e all'altro l'Assoluto della Natura, storicamente ipostatizzata nell'uomo. È il gioco del pensiero illuministico, che fa da matrice al laicismo prima ancora che al marxismo. All'apparenza è la grande *conquista umanistica* del mondo moderno. In realtà è la perdita iniziale dell'uomo, destinata a consumarsi in una perdita totale e definitiva. La sostituzione di Dio con la Natura, non solo non ha affermato l'uomo, ma gli ha tolto qualsiasi consistenza. L'ha negato come autentico valore e come fonte e norma di autentici valori. Ciò che non era ancora evidente nell'ottocento e all'inizio del nostro secolo, perché l'eredità umanistica cristiana non era ancora del tutto dissipata, comincia a farsi evidente oggi.

L'epilogo è tremendamente consequenziale, sia in linea puramente logica che sul piano dell'esperienza storica. Attraverso il naturalismo, il laicismo ha portato l'uomo al razionalismo, allo scetticismo, all'amoralismo, all'empirismo, all'egoismo, al disordine individuale e sociale più sfrenato. Svuotando l'uomo di Dio, lo ha svuotato anche di umanità, non solo privandolo dei beni soprannaturali, che stanno sempre alla base dei beni autenticamente umani, ma convertendo in maleficio anche gli stessi beni e valori naturali, spirituali o materiali che siano. In una parola, il laicismo naturalista non ha affermato l'uomo per salvarlo, ma per imprigionarlo nel cerchio chiuso e senza speranza di una «natura contro la soprannatura», il cui unico logico sbocco è *la materia*.

9- Laicismo, persona e valori.

Il nostro discorso sul laicismo, che vuol essere un discorso ideologico-realistico, per venire inteso

142

nel giusto senso deve tener presente due cose, una delle quali è già stata richiamata ripetutamente. Ed è la distinzione tra laicismo come ideologia, e laicisti.

Questa prima distinzione fa parte del discorso «realistico». Se l'ideologia è una *realtà*, e lo è effettivamente *come anima della prassi e come prassi ideologica*, è un discorso realistico parlare di essa come *realtà*, prescindendo dai rispettivi adepti che potrebbero anche imporre un altro discorso. Due discorsi diversi, che possono importare due verità diverse e più o meno indipendenti. Noi stiamo parlando del laicismo come ideologia e dobbiamo parlarne realisticamente se vogliamo afferrarne la realtà. Il discorso sui suoi adepti ci porta sul terreno delle persone e dei valori, e può farsi alla luce dell'ideologia o al di fuori di essa, in termini ideologicamente agnostici. Quale via seguire?... Ci limitiamo a segnare la nostra - ed ecco la seconda cosa da tener presente -, che si precisa in realistico-ideologica.

Se pertanto facciamo una parola sui laicisti e sui valori da essi professati e serviti, limitandoci ad una indispensabile chiarificazione, questa sarà in funzione ideologica, e non in funzione dell'agnosticismo ideologico. Pensiamo che ciò favorisca un onesto e realistico giudizio oggettivo.

La stessa distinzione da noi fatta e inculcata, fra ideologia come realtà presente e operante nella storia, e i suoi adepti, ci impedisce di giudicarli alla stessa stregua, tutti condannandoli o assolvendoli, «per l'appartenenza - o la non appartenenza - a una determinata ideologia». Qualsiasi persona umana, a qualsiasi schieramento appartenga, merita un giudizio «separato», anche se «confrontato» con un'ideologia eventualmente professata o servita, perché questa entra a far parte della sua personalità.

Ora, per quanto negativa possa essere l'ideologia laicista, rimane la possibilità del laicista credente ed onesto, cavaliere senza macchia dell'ideale, assertore dei più alti valori umani. Fatto che

riconosciamo ampiamente, soprattutto a favore di uomini e di tempi, per i quali e nei quali il Laicismo non era ancora propriamente «laicista», e il laicismo come ideologia era ancora ben lontano da imporre la sua dialettica agli uomini e alle cose. Uomini e cose, e più esattamente uomini e valori, resistono purtroppo sempre meno indipendenti dalle ideologie, compresa l'ideologia laicista.

L'ideologia, a cominciare da quella laicista, per imporre la

143

propria dialettica a uomini e cose, abbisogna della sua piena maturazione storica che coincide con una società diventata dinamica. In una società ancora statica e tradizionale, non era il laicismo che s'imponeva a uomini e cose, ma viceversa: sani valori umani per non dire cristiani, con la mediazione di uomini saggi ed onesti che se ne facevano portatori, s'inserivano nel vecchio laicismo, nobilitandolo o riscattandolo.

La nuova società dinamica ha rovesciato la situazione anche per il laicismo. Non più un laicismo controllato dai suoi adepti, e dai valori impostigli da essi. Ma uomini travolti dall'ideologia laicista e valori manipolati dalla medesima. Dove sono i valori di libertà, di democrazia, di patria, di austera onestà a cominciare dal costume e dalla famiglia?... Che cosa son diventati fra le spire dell'ideologia laicista? Sono domande che non intendono porre di fronte a un inutile giudizio storico, ma di fronte alla realtà sconvolgente delle ideologie oggi. Sono esse che costruiscono (o demoliscono) la società e definiscono i valori. È un'illusione ormai parlare di libertà, di democrazia, di giustizia, di civiltà, di umanesimo, *in assoluto*. Ciò che oggi conta non è più il sostantivo, ma la *qualifica ideologica* che lo segue: libertà, democrazia, giustizia, civiltà, umanesimo, *secondo l'ideologia laicista, marxista, o una presunta ideologia cristiana?* . .

«Società dinamica» significa società «ideologizzata», per la ragione che si tratta di una *società da costruirsi di continuo mediante la prassi animata dall'ideologia*. È inutile voler ignorare o voler prescindere da questa realtà di fatto, illudendosi che la persona umana possa ancora imporsi all'ideologia e definire i suoi valori. Le ideologie oggi travolgono la persona umana e qualsiasi etica personalistica, manipolando ideologicamente i valori e imponendoli a chi li vuole e a chi non li vuole.

Quale ideologia, dunque, e quale libertà? Quale democrazia? L'ideologia laicista, o marxista? . . La libertà, la democrazia, laicista liberal-capitalista, o marxista-comunista?... Il grosso del problema è qui: la scelta ideologica. In una società dinamica in permanente costruzione, solo l'ideologia come anima della prassi può animare la prassi costruttiva di essa. Eludere pertanto il problema dell'ideologia è eludere il problema di tale costruzione. È abbandonare la società alla sua distruzione, o alle peggiori avventure ideologiche. I primi ad abbandonarla, potrebbero essere quelli che pretendono di costruirla (o anche solo governarla) scavalcando le ideologie.

144

10 - Naturalismo dinamico e storicismo.

Dovremmo ripetere qui, a proposito del naturalismo laicista, ciò che abbiam detto del materialismo marxista. La sua pericolosità non dipende dal fatto che è naturalismo, ma dal fatto che è naturalismo *dinamico*. *Naturalismo dinamico in una società dinamica*: è ciò che *traduce il laicismo naturalista in una autentica ideologia come anima della prassi*.

Un naturalismo statico, come un materialismo statico, porta con sé i germi della propria sterilità e del proprio sfacelo, in quanto rimane chiuso in se stesso e si corrode dal di dentro, autodistruggendosi come una carogna che imputridisce. Un naturalismo e un materialismo puramente *statici* naufragherebbero nel vizio, e il vizio si autodistrugge.

Ma il naturalismo laicista, oggi, come il materialismo marxista, è tremendamente dinamico. Si propone e s'impone come autentica ideologia, non tanto in campo politico-sociale, terreno privilegiato del marxismo, quanto piuttosto nel campo della cultura, del costume, della demolizione spirituale e civica. E questo, malgrado gli sforzi di alcuni laicisti benintenzionati che vorrebbero pilotare il laicismo in altra direzione. Ma l'ideologia non si lascia pilotare, è essa che pilota. Gli uomini si agitano, le ideologie li conducono. Donde trae il naturalismo laicista la sua interpretazione dinamica della realtà umana esistenziale e quindi la sua anima, che lo rende ideologicamente vivo, attivo, dinamico?... Dallo storicismo. *Lo storicismo è per il laicismo ciò che è il materialismo storico per il marxismo.*

Lo storicismo s'innesta in una combinazione di hegelismo e di positivismo evoluzionista, e consiste in una *concezione dinamica* della storia, come *divenienza + attivismo*, come *prassi*.

Questa concezione di fondo della storia come divenienza + attivismo si può dire comune al Cristianesimo (più come «Corpo Mistico che si autocostruisce», che come dottrina), al marxismo, e al laicismo. È anzi originaria del Cristianesimo come trascendente realtà dinamica, che dà senso al divenire attivistico della storia conferendole la sua vera consistenza ontologica. Onde, anche sotto questo rispetto, il marxismo e il laicismo possono apparire come un plagio del Cristianesimo, se pure non ne sono una sostituzione, per una sua mancata coscienza e funzione dinamica sia come religione che come ideologia. Sta di fatto che oggi Cristianesimo, laicismo e marxismo rappresentano le tre fondamentali concezioni

145

della vita e del mondo che come teoria e come prassi si contendono l'umanità e il divenire storico.

Il dinamismo dei tre tuttavia è diverso, non solo per una diversa giustificazione ed ispirazione metafisica, ma per la diversità del contenuto e della funzione. La giustificazione metafisica falsa del marxismo già la conosciamo. È il materialismo ateo storico- dialettico, che ne è l'ispirazione animatrice e ne esprime anche la funzione: la costruzione della società comunista ateo-materialista e collettivista. La giustificazione del Cristianesimo come realtà religiosa dinamica non è propriamente metafisica ma trascendente e coincide con la Rivelazione; una sua giustificazione ideologica sarà accennata in seguito. La giustificazione del laicismo come naturalismo dinamico sta precisamente nello storicismo.

11 - Lo storicismo laicista.

Lo storicismo non è soltanto una filosofia della storia distinta da una metafisica dell'essere, ma è, radicalmente, la stessa metafisica dell'essere ridotto a divenire, e del divenire ridotto a divenire storico. Così metafisica dell'essere e filosofia della storia (o filosofia, *tout court*) s'identificano nello storicismo. È la modalità «crociana» dello storicismo, che si rifà all'errore hegeliano della riduzione dell'essere al divenire, con l'aggiunta della sua riduzione al divenire storico.

La riduzione dell'essere al divenire è fatale per tutto e per tutti, ma lo è in modo speciale per il Cristianesimo. La cultura cristiana oggi sta abbandonando l'essere per il divenire. Crede di recuperare la «storicità», e invece naufraga nello storicismo, chiudendosi all'autentico Cristianesimo e aprendosi al laicismo e al marxismo.

La genesi dell'erronea elisione dell'essere nel divenire è duplice: genesi propriamente metafisica, e genesi storico-umanistica. La genesi metafisica pone di fronte al problema dell'essere come tale, dissolvendolo idealisticamente nel divenire. La genesi storico- umanistica pone di fronte alla *storia*, che come pienezza della realtà umana nello spazio e nel tempo diventa l'unico problema metafisicamente interessante per un umanesimo sempre più naturalistico e materialistico. Vi si aggiunga l'apporto pseudoscientifico dell'evoluzionismo («pseudoscientifico» perché l'evoluzionismo è già metafisica: è la *metafisica del positivismo*, che è appunto evoluzionista).

Ne è uscito un *umanesimo* portato a vedere nella storia un

divenire dell'umanità più o meno ottimistico (secondo il prevalere del vecchio ottimismo illuministico o del nuovo pessimismo decadentista); *il, farsi di* una umanità sempre più perfetta e felice, attraverso quell'attivismo che si chiama scienza, tecnica, progresso, civiltà, cultura. Qualunque sia l'origine

f

ilosofica e la matrice culturale dello storicismo, esso è sempre legato all'elisione dell'essere nel divenire, anche quando si tratti di uno «storicismo di cristiani», poiché uno «storicismo cristiano», con la sua congenita riduzione dell'essere al divenire, rimane una contraddizione in termini. Ma lo storicismo come puro fatto culturale potrebbe anche non interessarci. C'interessa invece la sua *riassunzione ideologica*. È tale riassunzione che lo traduce in ideologia o nella componente essenziale di una ideologia. L'ideologia come anima della prassi infatti si riferisce alla storia. È la mobilitazione, mediante la prassi, della realtà storica che diviene, attivamente si fa. Lo storicismo, come interpretazione metafisica dinamica (di matrice hegeliana o positivista o tutt'e due insieme) della storia, si traduce in ideologia come anima della prassi imponendovi il proprio contenuto: *materialistico*, ed abbiamo il *materialismo storico* in cui s'innesta l'ideologia e la prassi marxista; *o naturalistico*, ed abbiamo un *naturalismo storico*, in cui s'innesta l'ideologia e la prassi laicista, in parallelo (più che non in opposizione) col marxistico materialismo storico. Le due ideologie infatti non sono che due momenti di un'identica dialettica storica ateo-materialista. Il marxismo è già tale in partenza, contro l'uomo. Il *laicismo* invece, in partenza è solo *con la natura contro la soprannatura, a favore dell'uomo*. Si traduce in naturalismo ateo materialista come pratico punto d'arrivo. È la sua dissoluzione storico-dialettica contro l'uomo, e a favore del marxismo.

147

Capo XII

FORMULA SINTETICA LAICISTA

1- Somiglianze e differenze col marxismo.

Nello storicismo il laicismo naturalista ha trovato la premessa e la componente «dinamica» per tradursi anch'esso, come il marxismo, in un'autentica ideologia come anima della prassi. Così, nel laicismo, storicismo e naturalismo si combinano in modo tale, che il naturalismo diventi dinamico, e il dinamismo laicista resti naturalistico.

Il laicismo rimane tuttavia una combinazione di naturalismo e storicismo piuttosto elastica, non solo per non essere stato teorizzato da un solo uomo o da pochi uomini, come il marxismo, ma anche per essere un fenomeno culturale che ha preceduto di molto il laicismo propriamente ideologico, e continua ad accompagnare quest'ultimo. Ne risulta un'ideologia dai contorni meno netti rispetto al marxismo, ma non meno «ideologia» come anima della prassi, anche se questa ha un campo preferenziale d'azione diverso da quello della prassi marxista. Ne derivano somiglianze e differenze tra le due ideologie, che è bene rilevare almeno sommariamente.

La prima differenza si riferisce al campo d'azione. L'ideologia marxista con la sua prassi si colloca di preferenza in campo politico-sociale, ed è tutta protesa a «cambiare la società e il mondo», con o senza rivoluzione, o più esattamente con rivoluzioni di stile diverso. L'ideologia laicista invece punta di più sull'uomo

,sulla cultura, sul costume, mirando a imporre il proprio modo di pensare e di vivere in ogni settore, più che non a «cambiare» la società e il mondo. In questo senso, il laicismo contrappone un «modo di vivere laicista» al «modo di vivere cristiano».

Il marxismo parte da una premessa metafisica (= materialismo dialettico) e filosofico-scientifica (= materialismo storico) rigidissima. La premessa naturalistica del laicismo è più elastica, meno dogmatica, anche se non deflette quanto alla riduzione dell'essere al divenire, o almeno alla sua sostituzione con questo.

149

Il marxismo è più realista, e dunque più politico-sociale. Bada di più all'inserimento di uomini e cose nella sua prassi, che non alla personale professione di fede nei suoi dogmi. Il laicismo è più legato alla persona, e dunque alla professione e alla prosecuzione di una «fede» laicista, di una «cultura» laicista, dei «valori» laicisti, anche a costo del «realismo politico» (un «realismo», almeno, che vada oltre al partito).

Il marxismo ha una rigida prospettiva finalistica (= la società socialista-comunista); la prospettiva del laicismo rimane vaga, o è addirittura inesistente. Mentre lo storicismo marxista è di tipo *assoluto*, e cioè con una meta storica ben definita e predeterminata, lo storicismo laicista invece è «relativista», ossia afinalistico, senza una propria meta. Qualsiasi verità o valore «diviene», cambia, coincidendo col fatto storico; nasce, tramonta, o si trasforma con esso. Tutto diventa opinabile. Tutto finisce per essere accettabile, accettato, imposto dalla storia, sancito acriticamente (e forse vilmente) in nome di una civiltà, di una maturità, di un diritto, di un progresso, a cui si ha mai la lealtà o l'intelligenza di attribuire la qualifica ideologica che si meritano.

Di qui pure, fra il resto, l'incoerenza politica laicista combinata ad una supercoerenza ideologica in fatto di antireligione e di antimorale: supercoerenza che all'occasione lega l'intero fronte laicista compreso lo schieramento comunista (il quale del resto politicamente ha sempre tutto da guadagnare), malgrado interessi politici o partitici immediati e remoti, affatto divergenti. Mentre da parte marxista si constata, in campo politico, una coerenza ed una rigidità strategica massima, combinata con la nota sconcertante mobilità tattica, resa possibile del resto e sorretta dallo stesso *materialismo ateo storico-dialettico*.

Torna la formula sintetica dell'ideologia marxista, che suggerisce un'ultima somiglianza-differenza tra laicismo e marxismo. Essa riguarda precisamente la rispettiva formula *sintetica*: ben definita e collaudata per il marxismo, un po' fluida e vaga per il laicismo, ma altrettanto vincolante, esigente ed inequivoca.

2- Naturalismo integrale e naturalismo dinamico.

Un primo punto di riferimento della formula sintetica laicista può essere quello del *naturalismo integrale* e del *naturalismo dinamico*. Il marxismo è materialismo integrale in senso dialettico: *tutto è materia dialettica*. Il laicismo è naturalismo integrale: *tutto è*

Natura, si riduce a natura. Una Natura che prende il posto di Dio, e quindi può scriversi anche con lettera maiuscola.

Il materialismo dialettico è ateo per sua intima costituzione, perché la materia dialettica, a valore integrale, nega Dio. Il naturalismo integrale di per sé non è ateo, ma già in partenza nega il soprannaturale, ed accentua il suo carattere antisoprannaturale. Non è dunque a n «naturalismo» teso verso un proprio superamento e anelante ad una evasione soprannaturale, quale potrebbe essere quello dell'anima *naturaliter christiana*. Al contrario: il *naturalismo integrale laicista* è il rifiuto del *soprannaturale cristiano*, riflessamente voluto ed elevato a suprema concezione della vita e del mondo.

Il peggio si è che non resta una filosofia, diventa una *ideologia*. Ed è questa sua traduzione che lo spinge in direzione ateo-materialista, perché il *naturalismo*, in tanto diventa *ideologicamente* significativo ed efficiente, in quanto si risolve in un materialismo ateo, almeno di indole pratica.

Fattosi prigioniero della natura, il laicismo (non diversamente dal marxismo) crede di poter realizzare in essa un progressivo perfezionamento dell'umanità, che la redima dalle sue miserie fisiche, morali e sociali, attraverso una divenienza ottimistica della natura stessa nel processo storico, stimolato da una opportuna prassi.

Divenienza + attivismo: tornano ad essere le due componenti fondamentali della storia. *Storia*, però, che nasce esclusivamente dalla natura e sviluppa unicamente la natura, mediante le forze di questa incarnate nell'uomo e servite dall'uomo. Natura, suprema dea del laicismo, sposata all'uomo nell'illusione di affermarlo come Dio, provocandone di fatto il fallimento, nel naufragio del Divino.

Natura *diveniente, ed attivisticamente* diveniente. Natura, quindi, che non sta ferma, *ma si evolve*. E storicamente si evolve sotto la spinta dell'uomo, spinto avanti, a sua volta, dall'ideologia che ovviamente per i laicisti dev'essere quella laicista.

Evoluzione universale dunque, che investe l'intero universo, compreso l'universo della *realtà storica*. Essa ne invade tutti i campi, compresa la religione, la morale, il costume, i valori e gl'ideali, i principi stessi che reggono la vita dell'uomo: ovviamente, per i laicisti, *in direzione laicista*, che non è quella da essi imposta alla loro ideologia, ma quella ad essi imposta dall'ideologia stessa.

150 151

Il marxismo è più realista, e dunque più politico-sociale. Bada di più all'inserimento di uomini e cose nella sua prassi, che non alla personale professione di fede nei suoi dogmi. Il laicismo è più legato alla persona, e dunque alla professione e alla prosecuzione di una «fede» laicista, di una «cultura» laicista, dei «valori» laicisti, anche a costo del «realismo politico» (un «realismo», almeno, che vada oltre al partito).

Il marxismo ha una rigida prospettiva finalistica (= la società socialista-comunista); la prospettiva del laicismo rimane vaga, o è addirittura inesistente. Mentre lo storicismo marxista è di tipo *assoluto*, e cioè con una meta storica ben definita e predeterminata, lo storicismo laicista invece è «relativista», ossia *afinalistico*, senza una propria meta. Qualsiasi verità o valore «diviene», cambia, coincidendo col fatto storico; nasce, tramonta, o si trasforma con esso. Tutto diventa opinabile. Tutto finisce per essere accettabile, accettato, imposto dalla storia, sancito acriticamente (e forse vilmente) in nome di una civiltà, di una maturità, di un diritto, di un progresso, a cui si ha mai la lealtà o l'intelligenza di attribuire la qualifica ideologica che si meritano.

Di qui pure, fra il resto, l'incoerenza politica laicista combinata ad una supercoerenza ideologica in fatto di antireligione e di antimorale: supercoerenza che all'occasione lega l'intero fronte laicista compreso lo schieramento comunista (il quale del resto politicamente ha sempre tutto da guadagnare), malgrado interessi politici o partitici immediati e remoti, affatto divergenti. Mentre da parte marxista si constata, in campo politico, una coerenza ed una rigidità strategica massima, combinata con la nota sconcertante mobilità tattica, resa possibile del resto e sorretta dallo stesso *materialismo ateo storico-dialettico*.

Torna la formula sintetica dell'ideologia marxista, che suggerisce un'ultima somiglianza-differenza tra laicismo e marxismo. Essa riguarda precisamente la rispettiva *formula sintetica*: ben definita e collaudata per il marxismo, un po' fluida e vaga per il laicismo, ma altrettanto vincolante, esigente ed inequivoca.

2- Naturalismo integrale e naturalismo dinamico.

Un primo punto di riferimento della formula sintetica laicista può essere quello del *naturalismo integrale* e del *naturalismo dinamico*. Il marxismo è materialismo integrale in senso dialettico: *tutto è materia dialettica*. Il laicismo è naturalismo integrale: *tutto è*

Natura, si riduce a natura. Una Natura che prende il posto di Dio, e quindi può scriversi anche con lettera maiuscola.

Il materialismo dialettico è ateo per sua intima costituzione, perché la materia dialettica, a valore integrale, nega Dio. Il naturalismo integrale di per sé non è ateo, ma già in partenza nega il soprannaturale, ed accentua il suo carattere antisoprannaturale. Non è dunque un «naturalismo» teso verso un proprio superamento e anelante ad una evasione soprannaturale, quale potrebbe essere quello dell'anima *naturaliter christiana*. Al contrario: *il naturalismo integrale laicista è il rifiuto del soprannaturale cristiano*, riflessamente voluto ed elevato a suprema concezione della vita e del mondo.

Il peggio si è che non resta una filosofia, diventa una *ideologia*. Ed è questa sua traduzione che lo spinge in direzione ateo-materialista, perché il *naturalismo*, in tanto diventa *ideologicamente* significativo ed efficiente, in quanto si risolve in un materialismo ateo, almeno di indole pratica.

Fattosi prigioniero della natura, il laicismo (non diversamente dal marxismo) crede di poter realizzare in essa un progressivo perfezionamento dell'umanità, che la redima dalle sue miserie fisiche, morali e sociali, attraverso una divenienza ottimistica della natura stessa nel processo storico, stimolato da una opportuna prassi.

Divenienza + attivismo: tornano ad essere le due componenti fondamentali della storia. *Storia*, però, che nasce esclusivamente dalla natura e sviluppa unicamente la natura, mediante le forze di questa incarnate nell'uomo e servite dall'uomo. Natura, suprema dea del laicismo, sposata all'uomo nell'illusione di affermarlo come Dio, provocandone di fatto il fallimento, nel naufragio del Divino.

Natura *diveniente, ed attivisticamente* diveniente. Natura, quindi, che non sta ferma, *ma si evolve*. E storicamente si evolve sotto la spinta dell'uomo, spinto avanti, a sua volta, dall'ideologia che ovviamente per i laicisti dev'essere quella laicista.

Evoluzione universale dunque, che investe l'intero universo, compreso l'universo della *realtà storica*. Essa ne invade tutti i campi, compresa la religione, la morale, il costume, i valori e gli ideali, i principi stessi che reggono la vita dell'uomo: ovviamente, per i laicisti, *in direzione laicista*, che non è quella da essi imposta alla loro ideologia, ma quella ad essi imposta dall'ideologia stessa.

150 151*****

3- Naturalismo evoluzionistico-storicista ateo-materialista.

Se pertanto, dalla premessa metafisica del laicismo che si riassume nella formula del «Naturalismo integrale e Naturalismo dinamico», vogliamo passare alla *formula-chiave dell'ideologia laicista*, essa può suonare così: *Naturalismo evoluzionistico-storicista ateo-materialista*.

Il naturalismo ed evoluzionismo rimangono scontati per il laicismo, anche in sede e soprattutto in sede di *ideologia* laicista. Questa si fonda su un *naturalismo evoluzionistico* inteso precisamente come Assoluto ideologico.

Che tale «naturalismo evoluzionistico» si precisi *in storicista*, trattandosi di «ideologia» appare più che ovvio, poiché l'ideologia opera precisamente nella storia come anima della prassi. La formula-chiave dell'ideologia laicista quindi deve ovviamente precisare in *storicista* il proprio *naturalismo evoluzionistico*.

Che poi il *naturalismo evoluzionistico-storicista* dell'ideologia laicista si consumi in «ateo-materialista», questa è la fatalità dell'ideologia come *anima della prassi*. La prassi è estremamente esigente. Spinge fin là dove non si vorrebbe arrivare.

Una presa di posizione teorica, specie se metafisica, può apparire talmente distante dalle sue estreme conseguenze pratiche, da venir giudicata del tutto innocente, o magari con una doverosa simpatia. Ma le cose cambiano quando viene riassunta dall'ideologia, diventando essa stessa *anima della prassi*. In tanto diventa anima della prassi, in quanto le sue «estreme conseguenze» diventano prassi.

Applichiamo al *naturalismo evoluzionistico-storicista*, precisamente come *anima della prassi*. Com'è già stato sufficientemente dimostrato, la sua fondamentale conseguenza pratica è precisamente quella *ateo-materialista*. Con questa differenza, rispetto al ragionamento metafisico: che essa non è più una conseguenza più o meno remota, *ma è conseguenza vitale-operativa di ordine immediato*, appunto perché «anima della prassi».

L'ideologia come anima della prassi non sa che farsene di un principio metafisico teorico. Per essa, deve diventare «concreta anima della prassi». In tanto lo diventa, in quanto non rimane una astratta premessa teorica, *ma s'incarna nella prassi col peso delle sue conseguenze concrete*.

L'anima ideologica della prassi, quindi, può benissimo cominciare da dove finisce la consequenzialità teorica della premessa

metafisica. È il caso dell'ideologia laicista: essa comincia ad operare come anima della prassi, precisamente come *naturalismo evoluzionistico storicista «ateo-materialista»*. È l'esigenza della prassi, che vuol essere nutrita da un'anima *ideologica che sia veramente se stessa, tutta se stessa*.

Le riserve mentali, le distinzioni, le astrazioni, di fronte all'ideologia non servono. Vengono travolte dalla sua dialettica.

L'ideologia laicista, pertanto, rimane quella che è, a tenore della sua formula-chiave. E rimane tale sia per qualche bravo laicista, che la vorrebbe forse un po' diversa, sia per certi cattolici ingenui, che forse interpretano il laicismo come un necessario «aggiornamento» del Cristianesimo.

4- Massimalismo e pericolosità del laicismo.

Come esiste un marxismo massimalista più o meno presente nella linea comunista, così esiste un laicismo massimalista, intransigente e talora arrabbiato, che assume di solito la qualifica di «radicale».

A rigor di termini, il massimalismo, tanto laicista quanto marxista, non rappresenta che la logica più coerente dei rispettivi sistemi. Tutto il resto, quando non è semplice tattica, può essere un compromesso o una incongruenza ideologica di rispettivi adepti.

Ciò che conta però è la *logica interna del sistema* e non le incongruenze soggettive di chi lo segue. È superfluo rilevare che la pericolosità dell'ideologia e del sistema resta fondamentale identica, sia che si tratti di una sua esegesi e prassi massimalista o radicale, sia che si tratti di una esegesi più conformista e di una prassi di compromesso. L'anima *ideologica* opera egualmente, e a lungo termine, la sua incidenza, specie dal punto di vista etico e religioso, può essere ancor più pericolosa.

Di fronte al pericolo comunista (che ignorandolo come pericolo ideologico oggi tendiamo a svalutare), in passato i cattolici hanno sottovalutato il pericolo laicista. Tanto più lo sottovalutano oggi, insieme alla sottovalutazione del pericolo comunista. È una specie di «capitolazione ideologica» su tutti i fronti, al più resa problematica da disquisizioni sottili ed astratte. Intanto la realtà ideologica cammina, e l'offensiva ideologica, nient'affatto «massimalista» nei modi, ma tale nella sostanza, non molla. La costruzione di una società ateo-materialista è in atto in ogni settore, e si avvanza allegramente, o passivamente, in direzione di una tale società.

Il laicismo è umanista, democratico, tollerante, egualitario. Nelle sue espressioni esistenziali non è necessariamente ateo o antireligioso. Accetta la convivenza coi cattolici, e dei cattolici, senza escludere, se necessario o inevitabile, una collaborazione reciproca.

C'è tuttavia un punto di capitale importanza su cui il laicismo non molla: ed è quello che ispira la sua *cultura*: il *principio naturalista storicistico-immanentista antisoprannaturale*. Letto in termini ideologici, esso diventa il *naturalismo evolucionistico-storicista ateo-materialista*, che fa da chiave all'ideologia laicista.

Tanto il *principio culturale* quanto la *chiave ideologica* del laicismo, come già s'è detto fanno di esso un fenomeno di cultura, più che di omogenea forza politica. *La cultura moderna è cultura laicista*. Essa funge da cavallo di Troia del laicismo e dell'ideologia laicista in tutti i settori. A sua volta, è il laicismo a fungere da cavallo di Troia per il marxismo, anche se, sul piano puramente sociologico e politico, il laicismo può trovarsi in uno schieramento opposto. Il che però non avviene sempre, né necessariamente.

In sostanza, il laicismo e come cultura e come ideologia, rappresenta un pericolo reale per il mondo cattolico. Ed è un pericolo subdolo, per certi aspetti più insidioso dello stesso marxismo.

5- Cattolici e laicismo.

Il laicismo rappresenta il più grande scacco culturale, ideologico, e religioso, del Cristianesimo: scacco più grande del protestantesimo e del marxismo.

È una infezione permanente e per vari aspetti inafferrabile, che dilaga non contenuta e non facilmente contenibile.

D'ordinario si tien conto solo del laicismo radicale e massimalista, di quello cioè che colpisce di più e rappresenta in certi momenti un pericolo più immediato. Non si tien conto di un laicismo moderato con le sue onnipresenti espressioni culturali, che pure è quello che appesantisce la coscienza cristiana, la narcotizza, ne paralizza e ne snerva l'azione. Soprattutto si ignora il laicismo come *ideologia laicista*, mentre è questo il laicismo più temibile, perché converte la stessa *cultura laicista in anima della prassi*, facendo dell'ideologia *laicista* forse il più grande nemico e: il più grave pericolo della Fede cristiana, dalla nascita del Cristianesimo ad oggi.

L'infiltrazione laicista in campo cattolico si apre col *naturalismo*. Si tratta inizialmente di un «naturalismo statico», in contrapposizione e in concorrenza con *la Soprannatura*.

È un naturalismo quindi che si risolve ancora in una semplice negazione: negazione del Soprannaturale in quanto tale, senza bisogno di negare Dio. È il «laicismo deista», tipico di un *laicismo preideologico*. Dio, resta ravvicinato alla natura. Col passaggio a un *naturalismo dinamico* viene semplicemente ridotto alla natura e confuso con essa.

A questo punto la via al *laicismo ideologico* resta metafisicamente aperta. Il passaggio effettivo all'ideologia laicista come anima della prassi, viene assicurato dalla richiesta storica di una naturalistica costruzione dell'attuale società dinamica, la quale si esalta con l'affermarsi della prassi che la costruisce.

Ideologia chiama prassi, e prassi chiama ideologia. È il processo fisiologico dell'attuale realtà storica, che gioca in modo speciale a favore del laicismo, coinvolgendo nel proprio gioco anche il mondo cattolico, così fragile in ogni settore, (compreso quello etico e religioso), perché sprovvisto della difesa di una propria ideologia come anima della prassi.

6- L'interferenza col Soprannaturale.

Il laicismo culturale è negazione del Soprannaturale religioso. Il laicismo ideologico è affermazione di un naturalismo puro. La loro combinazione non ha potuto influire che negativamente sulla religione cristiana.

Il laicismo culturale, ha cominciato col sottrarre al Soprannaturale una sfera più o meno ampia della realtà umana. Sottrazione apparsa plausibile anche a filosofi e teologi cristiani, preoccupati di separare, anziché unificare, pur senza confondere, il naturale e il Soprannaturale.

Tale separazione poteva esser fatta sia allo scopo di salvaguardare il Soprannaturale, sia per affermare i valori naturali. In pratica si è risolta nella negazione della sintesi cristiana e nella stessa impossibilità di essa, alleandosi anche senza volerlo col laicismo.

Il laicismo preideologico, col suo naturalismo ancora statico, di cui è espressione detta separazione proiettata nella realtà umana esistenziale, anche se di per sé rifiuta ogni sintesi, cristiana o laicista, in realtà favorisce quest'ultima, poiché la vita è impossi-

154 155

bile a viverci se non in funzione di una sintesi. Ora, chiusa la strada alla sintesi cristiana, non restava aperta che la porta alla sintesi laicista.

Questa era e rimane la logica della vita vissuta, in definitiva assai più forte e coerente della vita pensata. Di qui l'infezione laicista nella coscienza, nella vita e anche nella cultura cristiana.

Il fatto che milioni di cattolici siano marxisti o laicisti, è nient'altro che un segno rivelatore di un'infezione *di fondo*, ancor più virulenta perché diventata infezione ideologica.

Come infezione ideologica, il suo sbocco più appariscente può essere quello politico. Ma è innanzitutto infezione *religiosa* (indifferentismo e ateismo), *morale* (amoralismo e immoralità), e *culturale* (un tempo, e in casi estremi, il modernismo; ora e in casi apparentemente meno estremi, ma senza dubbio più gravi, i compromessi dottrinali in filosofia, teologia, sociologia, pedagogia, etica, ecc.).

L'aspetto più grave dell'infezione tuttavia resta sempre quello *ideologico*. Esso è reso inevitabile dalla traduzione del vecchio laicismo puramente culturale in ideologia laicista. Tale passaggio non solo accentua la contrapposizione della natura alla Soprannatura, *ma erige la Natura stessa affermata come Assoluto, a sintesi suprema della vita e della storia*.

Un sintomo rivelatore di questa *sintesi*, può essere la nuova teologia che confonde natura e Soprannatura, con la riduzione di quest'ultima alla natura stessa.

Un confronto con la vita, la coscienza, la cultura, la prassi del mondo di oggi, non escluso il mondo cattolico, può offrire una possibilità di valutare fin dove la realtà umana esistenziale sia non più animata dal Vangelo, ma dominata dal laicismo.

A titolo di pura esemplificazione, possiamo richiamare la vicenda del *Referendum* italiano sul divorzio, con la sua schiacciante vittoria divorzista, complice un numero impensato di cattolici dichiarati e anche con posizioni ufficiali.

«Di tutte le vicende cui dobbiamo assistere in questa buia quaresima anticristiana (la campagna del Referendum), lo scandalo di questi apostati, per vanità o per viltà, è il più triste e amaro. Non meno amara però è l'indifferenza, la tolleranza, la tacita complicità di quelli che accettano e sopportano questi tradimenti senza condannarli. Il Signore ha preannunciato quasi una misteriosa necessità degli scandali: ma il monito terribile che ne

accompagna la profezia, precisa anche la responsabilità di quelli che non li reprimono o non li combattono come dovrebbero».

Riflessioni vere, ma non sufficientemente illuminate e illuminanti. È mancata e manca tuttora la *dimensione ideologica* per giudicare quello e tanti altri avvenimenti. Essa ci dice fino a qual punto

l'ideologia laicista ha penetrato il mondo cattolico, riuscendo persino a disorientare e disarmare i suoi più alti responsabili.

Il Referendum sul divorzio è stato da parte divorzista una compatta e spregiudicata battaglia *ideologica*. Da parte cattolica si è ridotto ad un *test*, forse inutile perché non capito o già scontato, che ha messo a nudo la reale situazione ideologica anticristiana, che come teoria e prassi va prevalendo nel seno stesso della Chiesa.

7- Il laicismo come cultura.

Tanto il laicismo che il marxismo, nelle loro espressioni massimaliste e radicali sono normalmente respinti dai cattolici coscienti. Non è più così quando si tratta di un marxismo e di un laicismo attenuati, almeno nella forma.

Il marxismo come dottrina e come cultura è più difficilmente attenuabile, in quanto ogni sua attenuazione dottrinale o culturale implica una parziale e incongrua abdicazione ideologica. È più attenuabile come prassi, nelle correnti marxiste riformiste e democratiche, e nello stesso comunismo, come tattica.

Il laicismo invece, insieme ad un estremo dogmatismo in fatto di supremi principi, ammette la più ampia elasticità dottrinale e culturale, sì da presentare, come cultura, quasi una zona neutra, di dominio comune. È la zona *neutra dell'uomo come natura, dei valori cosiddetti umani*. Ma non esiste una cultura neutra oggi, e cioè senza una sua *animazione ideologica*.

Di qui la facilità con cui tale presunta zona neutra volge al *naturalismo*, precisamente per l'incidenza su di essa del laicismo ormai fortemente ideologizzato, tramite la sua cultura.

Sul piano della cultura, la sperequazione fra Cristianesimo e laicismo diventa sempre più incolmabile. Quel che è peggio, è una cultura che porta con sé la virulenza e la capacità d'infiltrazione dell'ideologia, poiché il laicismo di oggi è *ideologia laicista presente e operante* in ogni settore del vivere e dell'agire

,soprattutto come cultura.

Sta di fatto che il laicismo con la forza dell'ideologia è riuscito ad imporre i suoi canoni culturali non solo alla massa del popolo

156 157

colto e non colto, come pensiero o almeno come vita e come costume, ma anche al mondo cattolico, non escluso l'ambiente ecclesiastico, non esclusa la sua filosofia e teologia.

Il laicismo come cultura sta infettando non solo la vita ma la dottrina. È una reviviscenza culturale del modernismo. Ma a differenza del vecchio modernismo esclusivamente culturale, l'attuale modernismo è un *modernismo ideologico*, che come tale invade tutti i settori dottrinali e culturali, non fermandosi alla cultura, ma traducendosi in vita, diventando *prassi*.

Per mezzo della cultura laicista, la «Natura antisoprannaturale», passando attraverso l'intera realtà umana esistenziale, fa così da tratto d'unione tra Cristianesimo e laicismo, ovviamente a favore di quest'ultimo, e della sua sintesi.

8- Laicismo e sintesi dinamica.

Alla radice della sperequazione culturale tra Cristianesimo e laicismo, non sta soltanto la disparità di forze e di mezzi, ma una ragione più profonda. A differenza della cultura cristiana, la cultura

laicista è sorretta da una *sintesi dinamica* che la anima, sintesi sviluppata appunto come cultura e iniettata in ogni espressione della cultura.

È il segreto culturale delle ideologie come anima della prassi, che si riassume nella loro formula *sintetica*. Per il laicismo, essa è quella del *naturalismo evoluzionistico-storicista ateo-materialista*, che già conosciamo. È la chiave ideologica laicista dell'interpretazione dell'intera realtà umana esistenziale, che viene esplicitata e applicata a qualsiasi settore, e garantisce ad un tempo l'anima ideologica laicista della prassi.

La mancanza di una sintesi integrale e sociale cristiana e di una cultura cristiana a suo servizio è ciò che rappresenta forse il nostro maggiore punto di sfavore di fronte al laicismo. Quella di cui accusiamo la mancanza, è una sintesi integrale e sociale dinamica, a valore religioso e ideologico, in un senso da chiarirsi debitamente. -

In passato si è insistito troppo su una verità statica, analitica ed astratta, mentre la vita si nutre di verità dinamica, sintetica e concreta, a valore religioso-vitale, e anche a valore ideologico nel più preciso senso della parola. Si tratta infatti di rianimare la vita religiosa nel modo più genuino, e la prassi. La cultura, in combinazione con una ineccepibile fede religiosa e una autentica

158

fede ideologica cristiana, deve saper esprimere *in sintesi dinamica* la realtà religiosa e la realtà profana, diventando cristianamente animatrice di esse.

Torna così a riaffermarsi il bisogno *della sintesi*, con la quale ci siamo impegnati fin dall'inizio, per quanto limitatamente alla realtà sociale.

Giunti a questo punto, in contrapposizione al marxismo e al laicismo, che dispongono della loro sintesi dinamica a servizio della propria ideologia come anima della prassi, dobbiamo domandarci quale può essere *la formula sintetica cristiana* della realtà umana esistenziale.

Essa rispecchia innanzitutto *la sintesi integrale cristiana*, presupposta dalla *sintesi sociale* che c'interessa più direttamente.

PARTE QUARTA**LA SINTESI CRISTIANA****Capo XIII****FORMULA SINTETICA CRISTIANA****1- Formula sintetica religiosa, o sociale?...**

Questa domanda non avrebbe senso per il laicismo e il marxismo. Per loro, la religione non è certo una realtà da costruirsi, da realizzarsi, da valorizzarsi. La realtà umana esistenziale si riduce a semplice realtà storica umana, terrena, che diventando *dinamica* in seguito alla rivoluzione industriale, ha posto *il problema della sola ideologia come anima della prassi*.

Problema ideologico, che dal laicismo e marxismo è stato risolto in senso ateo-materialista antireligioso e anticristiano. La loro *sintesi dinamica* ha questo valore, e le rispettive formule sintetiche, come è stato illustrato, lo esprimono.

La religione tuttavia, non resta ignorata neppure dalle ideologie marxista e laicista. Essa vi è presente, *per venire negata*. *L'Assoluto ideologico ateo-materialista* è per sua stessa natura negatore della religione. Si nega Dio, per affermare l'uomo. Si nega la religione, per affermare la prassi: Si riduce la realtà a pura realtà cosmica e terrena. Si identifica la storia da cui viene escluso Dio, con *la realtà umana integrale* nel senso esclusivo.

Di qui una conseguenza di capitale importanza: l'ideologia come anima della prassi, per il laicismo e il marxismo non ha un valore politico-sociale, ma un *valore integrale*, e le rispettive *formule sintetiche*, esprimono una *sintesi integrale*, e non soltanto una «sintesi sociale».

Dobbiamo farci pertanto questa domanda: la nostra *sintesi*, sarà semplicemente *sintesi sociale*, o avrà anch'essa il valore di *sintesi integrale*?...

La risposta è la seguente: per noi cristiani non è possibile una *sintesi sociale dinamica*, senza presupporre una *sintesi dinamica integrale*. *Le due sintesi* non si identificano affatto, come avviene nel marxismo e nel laicismo, la cui «sintesi sociale» assume automaticamente il valore di una «sintesi integrale». Ma neppure possono ignorarsi, o non interferire fra loro, pur rimanendo distinte.

Ne consegue che anche per noi la « Sintesi sociale cristiana » va vista alla luce di una *sintesi integrale cristiana*. Di più, implicando quest'ultima necessariamente la religione, non già per negarla, ma come fattore presente e operante dentro di sé, la stessa *sintesi sociale cristiana* andrà vista anche alla luce della religione.

Non basta ancora. Mentre sul piano oggettivo rimane possibile una considerazione della realtà politico-sociale in funzione puramente ideologica, sul piano soggettivo, il quale impegna direttamente la coscienza, tale considerazione non è possibile, poiché la coscienza è il crocevia di tutte le considerazioni e dunque anche di tutte le sintesi.

Ciò spiega il nostro attuale modo di procedere, con appelli diretti anche alla religione e al Vangelo. Non tanto perché ci troviamo impegnati con una sintesi sociale *cristiana*, quanto perché vogliamo impegnarci con la *coscienza cristiana*. Soggettivamente essa non esclude il Vangelo, chiede anzi di partire da esso.

2- Senso dinamico del Vangelo.

In campo storico, la sintesi per essere possibile deve porsi come *sintesi dinamica*. Qualunque *sintesi cristiana* quindi (integrale, sociale, religiosa...) implica un senso dinamico del Vangelo. Ecco pertanto la prima domanda da farci, di fronte alle *sintesi cristiane*, e alle *formule* che l'esprimono: il Vangelo possiede un senso dinamico?...

Poiché per noi, come è stato spiegato, l'aggettivo «dinamico» assume un significato ben preciso, la domanda va intesa in tal senso. E rispondiamo senz'altro di sì, anche se ci limitiamo ad una giustificazione del tutto sommaria: *il Vangelo, e più ampiamente tutto il Nuovo Testamento, possiede un senso dinamico*.

Esso non è un libro che contenga una speculazione teoretica. È un libro di vita; una guida all'azione; è anticipazione, anche se a volte oscura e misteriosa, del divenire storico.

Il Vangelo e tutto il Nuovo Testamento possiede innegabilmente un accentuato senso dinamico. È un messaggio che è stato dato per *cambiare il mondo*, e non per contemplarlo o interpretarlo.

L'undicesima glossa di Marx a Feuerbach starebbe benissimo in bocca a San Paolo. Per dire che anche in ciò Marx è arrivato in ritardo. Altri prima di lui si sono impegnati non già ad interpretare il mondo, ma a cambiarlo. Primo fra tutti, l'Uomo-Dio, Gesù Cristo.

Se poi passiamo dalla *parola* dei testi, alla *realtà* che *la parola* ha lanciato nella storia, ossia alla realtà del Cristianesimo, noi ci troviamo di fronte alla realtà storica dinamica per eccellenza.

3- Teologia e senso dinamico.

Se così è, come si spiega che il senso dinamico del Vangelo e dello stesso Cristianesimo è rimasto sostanzialmente inavvertito, e ciò, proprio da parte di quella *scienza* che pure doveva esserne la principale assertrice e valorizzatrice, sia sul piano teoretico che pratico?...

La scienza in questione è la *teologia*. Essa avrebbe dovuto essere (e dovrebbe esserlo oggi), la scienza del Vangelo così com'è, come messaggio di vita, di azione, e dunque scienza di un messaggio religioso essenzialmente dinamico, scienza cioè, in definitiva, di quella *prassi cristiana* diveniente e operante che deve cambiare il mondo.

Di fatto, si è ridotta troppo spesso al prolungamento di una filosofia interpretativa della realtà, impegnandosi ovviamente ad interpretare il mondo soprannaturale alla luce della Rivelazione, analogamente alla filosofia che interpreta il mondo naturale alla luce della ragione.

Studio importantissimo, ma ben lontano dall'essere lo studio del Vangelo e del Cristianesimo in senso dinamico, si da valorizzarne la rispettiva realtà dinamica sia sul piano teoretico che pratico.

E intanto si continua forse ad ignorare scientificamente l'essenza dinamica del Cristianesimo, che ne rappresenta la realtà decisiva di fronte alla vita e alla storia.

4- Teologia statica e dinamica.

Precisiamo senz'altro che è anche necessaria l'interpretazione del mondo, sia naturale che soprannaturale. Rimane pertanto pienamente giustificata anche la filosofia e la teologia dell'ente statico, puramente interpretative rispetto al mondo naturale e soprannaturale.

Di più. Il primo posto spetta ovviamente alla filosofia e teologia statiche (se così vogliamo esprimerci), poiché la teoria dell'ente statico deve logicamente precedere la teoria dell'ente dinamico.

Non bisogna tuttavia fermarsi all'ente statico, e cioè all'inter-

164 165

pretazione del mondo: tanto più oggi, che la necessità di *cambiare il mondo* trasformandolo *cristianamente* sia in senso religioso che profano, è senza dubbio la prima responsabilità della scienza e dell'azione cristiana.

È dunque indispensabile tornare al senso dinamico del Vangelo e del Nuovo Testamento, anche come specifico *impegno di studio teologico*.

In verità, non soltanto il divenire viene razionalmente indettato dall'essere; ma anche e specialmente l'agire deve seguire l'essere, poiché *l'agere sequitur esse* dei filosofi, vale tanto per l'ente statico che per l'ente dinamico. La premessa dell'agire è l'essere, ma essere statico e dinamico ad un tempo.

Come dunque si potrebbe agire illuminatamente ed efficacemente, se si continuasse a saltare a piè pari l'ente *dinamico e la* rispettiva scienza filosofica e teologica?... Esso contiene in sé quella *prassi* diveniente e operante, che precede il nostro agire individuale e in cui la nostra azione deve necessariamente *inserirsi*, se vuole efficacemente cooperare a trasformare -e salvare il mondo, a cominciare dalla sua salvezza spirituale.

Ecco quindi il procedimento logico che va dal pensiero all'azione: non l'idealistico o storicistico rifiuto della filosofia e teologia statica, ma la loro *integrazione* in una realistica filosofia e teologia dinamica, che portano alla *sintesi* a cui segue e in cui deve inserirsi l'azione.

La teologia dinamica viene così ad essere la chiave di volta della *sintesi integrale cristiana*, riportando al suo giusto posto e ridando il giusto valore al senso dinamico del Vangelo. È un modo per tornare a conferire al Cristianesimo la sua effettiva funzione rinnovatrice teorica e pratica del mondo.

Non si pensi tuttavia che il passaggio teologico dallo statico al dinamico si possa operare attraverso il connubio tra la vecchia filosofia e teologia statica e le nuove scienze antropologiche, o, quel che è peggio, infilando la strada di metafisiche dinamiche immanentiste: È necessaria, per il passaggio suddetto, una autentica metafisica dinamica a valore realistico e oggettivo.

5- La formula sintetica.

Quale sarà dunque la formula sintetica cristiana della realtà umana esistenziale da contrapporsi a quella marxista e a quella laicista?.

Dobbiamo chiederla alla *teologia dinamica*, se non in esclusiva almeno come suo apporto indispensabile. Una sua elaborazione teoretica sistematica però è tuttora inesistente. Cercheremo di prevenirla quindi, enunciando e illustrando la formula noi stessi nella misura che sarà necessario.

Di quale formula sintetica intendiamo parlare? È la prima domanda in proposito che dobbiamo farci. Da quanto abbiamo accennato a suo riguardo, le formule sintetiche cristiane possibili risultano tre: *la formula sintetica integrale*, corrispondente a una sintesi integrale cristiana; *la formula sintetica cristiana religiosa*, corrispondente alla *sintesi religiosa cristiana*; e *la formula sintetica ideologica cristiana*, che esprime in sintesi *l'ideologia cristiana* come anima della prassi, al pari delle formule *ideologiche sintetiche* marxista e laicista da noi esaminate.

A rigor di termini, solo la formula sintetica ideologica cristiana si contrappone a quest'ultime, poiché, com'è ovvio, bisogna contrapporre formula sintetica ideologica a formula sintetica ideologica.

Come abbiamo osservato tuttavia, le formule sintetiche ideologiche marxista e laicista hanno un *valore integrale* per il laicismo e marxismo, perché assorbono tutto. Non è così per la formula ideologica sintetica cristiana, che rimane *solo ideologica*, senza escludere *la sintesi religiosa* e *la sintesi integrale* con le rispettive formule.

D'altronde, *la sintesi sociale cristiana* che c'interessa direttamente, non può porsi se non in funzione di *tutte le sintesi cristiane*: religiosa, ideologica, e integrale. Essa infatti assume per noi un significato e un valore anche soggettivo, che interessa direttamente la coscienza, la quale, come abbiamo detto, è il punto d'incrocio di tutte le sintesi. ,

Ci interesseremo quindi in qualche modo di tutte le sintesi cristiane, in vista della nostra sintesi sociale, per la ragione che essa le implica tutte, e anche perché in tanto si può contrapporre alle sintesi marxista e laicista, in quanto diventa anch'essa *sintesi integrale*.

Per obbedire a questo insieme di esigenze, la formula sintetica della realtà umana esistenziale deve innanzitutto riassumere come premessa la *teoria integrale dell'ente* in quanto realtà ontologica. Deve cioè partire da una *metafisica integrale* dell'essere.

Il marxismo, come s'è visto, riduce la metafisica integrale

166 167

dell'essere al materialismo dialettico. E il laicismo la riduce a un naturalismo integrale. Il che può andar bene dal loro punto di vista. Si tratta infatti della premessa metafisica indispensabile delle rispettive ideologie. '

Le ideologie s'impegnano con la realtà storica. Ed è l'essenza *integrale dell'essere* che viene riassunta nella storia, ossia nella realtà umana esistenziale, diventando appunto, in quanto riassunta dalla storia che è dinamica, realtà storica dinamica essa stessa. Onde l'essenza marxista della storia, espressa nel materialismo storico, altro non è che *la materialistica essenza integrale dell'essere*, e cioè la «materia dialettica», riassunta nella storia.

Analogamente, per il laicismo, l'essenza integrale dell'essere riassunta nella storia è la Natura come realtà esclusiva e assolutizzata, con la conseguente negazione del Soprannaturale cristiano e di Dio stesso.

6- Realismo integrale.

Per noi cristiani invece, la metafisica integrale dell'essere in che cosa si riassume?... O più precisamente, in quale formula può riassumersi e che significa questa formula?...

In contrapposizione alla formula sintetica marxista, la formula sintetica cristiana a valore integrale è già stata da noi anticipata in questi termini: REALISMO INTEGRALE E CRISTIANESIMO DINAMICO.

Se il «Cristianesimo dinamico» fa parte della realtà, è ovvio che esso deve trovarsi incluso nel REALISMO INTEGRALE. Per cui il CRISTIANESIMO DINAMICO della formula non dev'essere inteso come un'aggiunta, ma come una esplicitazione. Passiamo dunque all'esame della formula, tenendo conto di questa precisazione.

Per prima cosa insistiamo sul fatto che è il REALISMO INTEGRALE a riassumere l'intera metafisica dell'essere (o dell'ente, che dir si voglia). È esso quindi la chiave della sintesi integrale cristiana. Senza *realismo integrale*, a cominciare dalla sua elaborazione metafisica, non può esserci *sintesi integrale cristiana*.

Noi dunque, al *materialismo dialettico* del marxismo, e al *naturalismo integrale* del laicismo, contrapponiamo il REALISMO INTEGRALE. Esso ci richiama la realtà essenziale integrale di tutto l'essere, senza nulla dimenticare o eliminare.

Il realismo integrale quindi, appunto perché «integrale» ossia

totale e non parziale, RIASSUME L'ENTE STATICO E DINAMICO, L'ENTE NATURALE E SOPRANNATURALE, L'ESSENZA E L'ESISTENZA, LA NATURA E LA STORIA. E *riassume SINTETIZZANDO*. Non però per via di eliminazione, come fanno il marxismo e il laicismo, riducendo tutto alla materia dialettica o alla Natura, ed eliminando il resto, a partire dal Cristianesimo. Ma PER VIA DI COMPOSIZIONE. *Il realismo integrale sintetizza componendo*.

7- Il centro della sintesi.

La sintesi si, compie in sede di ente dinamico, poiché questo è essenzialmente sintetico, mentre l'ente statico è essenzialmente analitico.

Per il fatto che l'ente statico è essenzialmente analitico, per *entrare in sintesi* deve superare questo suo carattere analitico. A tale scopo è necessaria *la mediazione dell'esistenza*.

L'esistenza fa calare l'ente statico dal regno dell'astrattezza nel regno della concretezza, che è anche il regno della sintesi. E lo è, in virtù dell'ente dinamico, perché è il regno dell'ente dinamico, nella cui sede si compie la sintesi.

Tutto l'ente reale esiste. È reale alla condizione di esistere. Dunque tutto l'ente reale è sintetizzabile, perché l'esistenza è concretezza; e la concretezza è il regno della sintesi. Altro però è dire che tutto l'ente reale è sintetizzabile, e altro è individuare il *centro della* sintesi. Non ogni reale esistente, che pure è sintetizzabile, può essere tuttavia il centro della sintesi.

E allora, come e dove scegliere quel REALE ESISTENTE, che deve costituire il centro della sintesi?...

Il problema non si pone neppure per il marxismo e il laicismo, mentre è di capitale importanza per il Cristianesimo. Marxismo e laicismo riducono tutto l'essere a *divenire*, ossia ad *ente dinamico*, per quanto inteso malamente. Dimodoché per essi la via alla sintesi rimane aperta di per se stessa. La sintesi infatti si pone in sede di ente dinamico, e per il marxismo e laicismo, tutto è ente dinamico. Non rimane che il problema del *centro sintetizzatore*, posto rispettivamente nella *materia dialettica*, e nella *natura creatrice ed evolutiva*.

Per il Cristianesimo invece, prima di tutto è necessario aprirsi la via alla sintesi, uscendo dal cerchio chiuso del solo ente statico. La via *alla sintesi* infatti viene aperta dall'ente *dinamico*, e il

centro della sintesi va ricercato nell'ente dinamico. Vediamo pertanto di individuarlo, cercandolo dove si può effettivamente trovare.

8- L'ente dinamico supremo.

Che il centro sintetizzatore debba ricercarsi nell'ente dinamico e non nell'ente statico, rimane ormai pacifico. L'ente statico come concretamente esistente è sintetizzabile, ma per sua natura non è «sintetico», e dunque non può essere sintetizzante.

Bisogna dunque cercare nell'ambito dell'ente dinamico. Inoltre bisognerà cercare l'elemento sintetizzatore al *vertice* dell'ente dinamico, poiché il superiore sintetizza l'inferiore, ma non viceversa. L'inferiore e lo statico non sintetizzano che *per eliminazione*. Per di più lo statico non solo va per eliminazione, ma rende impossibile ogni sintesi.

Esempio tipico di inferiore che sintetizza per eliminazione è la *materia dialettica* marxista, e la *Natura laicista*. La rispettiva sintesi avviene attraverso l'eliminazione di quel «superiore» che è Dio stesso, nonché di tutto il trascendente.

E tuttavia gli «inferiori» suddetti (la *materia* e la *natura*) producono una sintesi estremamente energica, non solo per le sue radicali eliminazioni, ma anche per il loro slancio vitale e operativo. Basti dire che le loro sintesi assumono il valore di ideologia come anima della prassi, e diventano *prassi* esse stesse. Tutto ciò, perché si tratta di *elementi sintetizzatori dinamici*, che producono una *sintesi* dinamica. La *materia dialettica* infatti, e la *natura creatrice-evolutiva*, già *dinamiche in se stesse*, *si storicizzano* investendosi della stessa *dinamicità* della realtà storica, e iniettando dentro di essa il proprio contenuto.

Quanto allo «statico», in qualunque 'gradino della scala ontologica si trovi, rimane sempre isolato ed inerte. Potrà forse servire per imbastire una certa sintesi dottrinale e culturale, ma non per attuare una *sintesi reale e operativa*, qual è quella laicista e marxista, perché la sintesi reale e operativa, a *valore ontologico* e traducesi *in prassi*, dev'essere *sintesi dinamica*. Deve nascere dall'ente dinamico.

Quale sarà dunque il centro della sintesi, l'elemento sintetizzatore, nella sintesi dinamica cristiana?... In base a quanto si è detto, IL CENTRO DELLA SINTESI NON POTRÀ ESSERE

CHE L'ENTE DINAMICO SUPREMO, che per essere veramente tale e per condurre veramente ad una *sintesi integrale cristiana*, dovrà coincidere con DIO stesso. E vi coincide, in quanto coincide precisamente col VERBO INCARNATO vivente nella storia come CORPO MISTICO.

Ecco pertanto individuato, più per via di intuizione e di affermazione che non di dimostrazione (da rinviarsi ad una teologia dinamica), il CENTRO DELLA SINTESI INTEGRALE CRISTIANA: *Cristo stesso* come Corpo Mistico, presente e operante nella storia, precisamente come «Ente dinamico supremo». «Supremo» perché si pone al vertice della realtà storica come realtà dinamica; «dinamico» perché tale è effettivamente in se stesso: Corpo Mistico che si «autocostruisce»; che «diviene» autocostruendosi.

Riaffiora così, in termini squisitamente ontologici, il senso dinamico del Vangelo e del Nuovo Testamento, il cui contenuto rivelativo ci pone in grado di riscoprire quella Realtà *dinamica*, che sta al vertice della realtà storica e si pone come centro sintetizzatore di tutta la realtà umana esistenziale.

9- Cristianesimo dinamico.

Come dunque tradurre in formula il Corpo Mistico che fa da *centro sintetizzatore* della realtà umana esistenziale, a fine di completare la nostra formula sintetica cristiana come espressione di una sintesi cristiana integrale?...

Si tratta di giustificare il secondo membro della formula già enunciata: *realismo integrale e Cristianesimo dinamico*.

A tale scopo teniamo presente che il Corpo Mistico è *sintetizzante in quanto dinamico*, e cioè in quanto *diveniente e operante* nella storia.

D'altra parte ben sappiamo che il Cristianesimo non è una ideologia, né nel senso di ideologia come somma di enunciazioni teoriche qual è il caso di una filosofia, né nel senso di ideologia come anima della prassi.

E non è neppure un complesso di pratiche culturali più o meno esteriori, a cui possono ridursi forse altre religioni. Non è neppure un codice morale isolato in se stesso. *Il Cristianesimo è Cristo stesso, inteso come il Cristo totale, come realtà concretamente esistente che diviene e opera nella storia.*

Ciò premesso, noi possiamo qualificare e qualificiamo sen-

170 171

z'altro il Cristo Mistico come centro sintetizzatore della realtà umana esistenziale, con l'espressione: CRISTIANESIMO DINAMICO.

CRISTIANESIMO: e cioè la realtà cristiana; Cristo stesso, perpetuantesi nei secoli come Cristo Mistico.

DINAMICO: ossia diveniente e operante nella storia, perché appunto è chiamato ad *attuare* la realtà umana esistenziale, e si *attua* come Corpo Mistico nella realtà umana stessa.

Ecco quindi completa e completamente giustificata *la formula sintetica cristiana* della realtà umana esistenziale: REALISMO INTEGRALE E CRISTIANESIMO DINAMICO.

Essa si contrappone alla *formula marxista* del *materialismo dialettico e materialismo storico*, oppure del *materialismo storico-dialettico ateo-materialista*; e alla formula *laicista* del *naturalismo evolucionistico storicista ateo-materialista*.

Cerchiamo di approfondirne ulteriormente il senso e il valore, ponendo più a fuoco il *Cristianesimo dinamico*.

Capo XIV

IL CRISTIANESIMO DINAMICO

1- Valore sintetico della formula.

La formula sintetica cristiana della realtà umana esistenziale combina insieme il *realismo integrale e il Cristianesimo dinamico*, analogamente al marxismo che combina insieme il *materialismo dialettico e il materialismo storico*.

Per quanto i due membri delle singole formule appaiano essi stessi due formule distinte e solo giustapposte, in realtà si tratta di due formule (quella marxista e quella cristiana) quanto mai unitarie e sintetiche. Il loro rispettivo primo membro infatti non è che la premessa logica e ontologica del secondo. Questo è contenuto nel primo, come la conclusione di un sillogismo è logicamente contenuta nelle sue premesse, e come una realtà ontologica esplicitata era già implicitamente presente nella realtà ontologica che la conteneva.

Il secondo membro della formula dunque, ossia rispettivamente *il materialismo storico e il Cristianesimo dinamico* (e *il naturalismo storico-dinamico* se vogliamo anche richiamare la formula laicista), non è altro che *l'esplicitazione della sintesi conclusiva*, già contenuta implicitamente nel primo membro: rispettivamente *il materialismo dialettico; il realismo integrale; e il naturalismo integrale*, in riferimento al laicismo.

Si noti bene che
l'esplicitazione conclusiva della sintesi

rappresentata dal secondo membro, si pone in sede dinamica anche per la formula sintetica cristiana. La *sintesi ontologica* infatti è solo possibile in sede dinamica. Se non è già «dinamico» di per se stesso il primo membro della formula sintetica, dovrà esserlo almeno il secondo.

Per il marxismo e il laicismo è già dinamico il primo membro della formula, *di per se stesso*, e non perché contenga in modo implicito dentro se stesso, il secondo membro, necessariamente dinamico. È la grande differenza tra la formula sintetica cristiana e le altre due, che segna l'impegno di fedeltà di essa al realismo integrale.

172 173

È *il realismo integrale* che segna la linea divisoria fra ateismo e Cristianesimo, poiché una *sintesi dinamica a valore integrale* si salva dall'ateismo, solo se parte da un autentico *realismo integrale*. La violazione di esso porta fatalmente la sintesi dinamica integrale ad essere sintesi dinamica ateo-materialista.

Ora, né il marxismo né il laicismo partono dal realismo integrale. Partono da una realtà mutilata, la cui dialettica dinamica è quella del materialismo ateo, si tratti della *materia dialettica* o della *Natura creatrice-evolutiva*. Sono già entrambe *dinamiche in partenza*, appunto perché violano il *realismo integrale*, che rivendica in partenza l'ente statico.

Nel *materialismo dialettico* del marxismo tutto è dinamico, pel fatto stesso che l'ente è hegelianamente ridotto al divenire; ossia è ridotto, anche se in modo e con senso diverso, ad ente dinamico.

Nel *realismo integrale* invece l'ente dinamico ci si trova per il semplice fatto che il realismo integrale, per esser tale davvero, non può fermarsi all'ente *statico*, *ma deve includere anche l'ente dinamico*, senza l'elisione né dell'uno né dell'altro.

Se vogliamo riferirci anche al *naturalismo integrale* del laicismo, diremo che esso pure riduce tutto l'essere ad ente dinamico, o per il fatto che riduce anch'esso hegelianamente l'essere al divenire, o perché positivisticamente interpreta la natura come Natura creatrice ed evolutiva ad un tempo, riducendo di bel nuovo l'essere al divenire: divenire evoluzionistico cosmico, e divenire evoluzionistico storico.

In ogni caso, non c'è posto per l'ente *statico* al di fuori e al di sopra del divenire. Non c'è posto per il trascendente, per Dio. C'è posto solo per una sintesi in dimensione discendente, che finisce per essere fatalmente una *sintesi* ateo-materialista.

Qualunque sia il primo membro delle formule sintetiche, è sul loro secondo membro che si concentra l'attenzione e l'interesse perché qualunque sintesi dinamica è fatta per l'uomo. Si consuma nella realtà storica. Vuole risolvere non tanto teoricamente, quanto praticamente, il problema dell'esistenza umana collettiva. Di qui l'importanza somma del *materialismo storico* per il marxismo; del

naturalismo evolucionistico storicista per il laicismo. E del CRISTIANESIMO DINAMICO per noi cristiani.

2- Ente dinamico e realismo integrale.

Ammettiamo pure che la presenza dell'ente dinamico sia più evidente nel primo membro

della formula sintetica marxista, che non in quella cristiana, pel fatto che *il materialismo dialettico* è già esso stesso materia dialetticamente operante e diveniente.

Ciò non vuol dire tuttavia che l'ente dinamico nel *realismo integrale* sia meno presente, e la sua presenza sia meno vera; anzi, l'unica vera. Per esser *vera*, infatti, dev'essere *realista e dinamica* ad un tempo. Ciò che di fatto è possibile solo nel realismo integrale.

Il realismo integrale significa *l'adeguata interpretazione metafisica* di tutta la realtà, di tutto l'ente, che è anche *realtà dinamica, ente dinamico*.

Il realismo pertanto non sarà effettivamente *integrale*, se l'ente *dinamico*, senza eliminare lente statico, ma anche senza esserne eliminato, non sarà presente nel realismo integrale stesso e non ne verrà debitamente teorizzato. In caso diverso, il *realismo integrale* cessa di esser tale, mentendo a se stesso.

Ciò premesso, la teoria e la realtà dell'ente statico deve integrarsi nella teoria e realtà dell'ente dinamico, più che non viceversa. In tal modo l'ente dinamico convoglierà tutto l'essere sul piano dell'esistenza umana storica, che è il piano della concretezza e della sintesi, aprendo la via a quest'ultima.

Se dunque il *realismo integrale* non si ferma a metà strada, ripudiando o ignorando l'ente dinamico, esso apre la possibilità al realismo di riconquistare il mondo della concretezza, di recuperare la chiave della sintesi, di rianimarsi con un soffio di vita nuova e rinnovatrice.

E allora il realismo metafisico non sarà più sinonimo di arida interpretazione del mondo. Sarà verità, realtà, che opera il cambiamento del mondo. Tutto questo processo si trova implicito nel *realismo integrale*, ma è necessario esplicitarlo, qualificando e mobilitando il lievito che deve fermentare tutta la massa.

Questo lievito è il CRISTIANESIMO DINAMICO, che completa la formula sintetica cristiana: non come aggiunta, ma come esplicitazione, come *qualifica cristiana dell'ente dinamico*; come sintesi conclusiva del realismo integrale innanzitutto, e poi come *centro sintetizzatore* dell'intera realtà, ma soprattutto della realtà dinamica, della storia, della realtà umana esistenziale tutta quanta.

3- Cristo centro dinamico della sintesi.

Per comprendere in profondità e in estensione la sintesi integrale cristiana che è sintesi

174 175

dinamica, riflettiamo ancora sulla formula che la esprime, e che ormai resta per noi acquisita.

Guardando al realismo integrale, e cioè a *tutto l'ente*, che comprende Dio, il cosmo, l'uomo, Cristo, la realtà umana esistenziale, noi collochiamo Cristo al centro di tutto.

Fin qui, non ne risulta che una specie di figura geometrica, che rimane astratta e inerte. Ma lo scopo della figura è solo quello di far rilevare la posizione centrale di Cristo. La quale posizione, com'è ovvio, non va giudicata geometricamente, ma vitalmente, dinamicamente, in funzione di quel *realismo integrale*, che sul piano dell'esistenza e della concretezza s'incentra nel *Cristianesimo dinamico*, onde Cristo appare come il cuore di esso.

Non dunque *centro geometricamente astratto, statico, ed inerte, ma vitalmente concreto, dinamico, universalmente sintetizzatore.*

La sintesi integrale che ne risulta, cosmica e storica ad un tempo, appunto perché ha come centro sintetizzatore Cristo, si rivela come la sintesi da parte di Dio Salvatore.

Che il Cosmo sia di per sé realtà sintetica da parte di Dio Creatore, e dunque realtà sintetica anche considerata in se stessa come un tutto unitario animato dall'azione creatrice, conservatrice e finalistica di Dio, è un postulato della sana ragione.

A noi però tale sintesi rimane celata, ed è per questo che la nostra visione del Cosmo, indipendentemente da Cristo, è essenzialmente una visione statica e analitica. Rimane tale malgrado gli sforzi unificatori della scienza, che si esprimono in diverse «immagini del mondo», poiché è la sintesi metafisica che c'interessa, più che non tali immagini, che rimangono estranee alla sintesi.

Per immettere il Cosmo nella sintesi che c'interessa, bisogna fare appello a Cristo Salvatore, rifarsi cioè al *realismo integrale, in funzione del Cristianesimo dinamico.*

4- Dalla sintesi cosmica alla sintesi storica.

In virtù del Cristianesimo dinamico, la sintesi conclusiva del realismo integrale diventa sintesi cosmica e storica ad un tempo, in quanto Cristo si rivela l'Alfa e l'Omega e il Centro del tutto, la ricapitolazione di tutto. Sintesi cosmica e storica in continuazione fra loro, come unica *sintesi integrale cristiana*, di natura dinamica-religiosa.

Ed è sintesi ontologica: non sintesi puramente ideale, ma reale. *Sintesi dinamica*, tuttavia: sintesi, cioè, che ancora non è ma si fa. Sintesi, in una parola, di realtà diveniente e operante. Fuori dell'ente dinamico, infatti, come siam venuti dimostrando fin dall'inizio, *non c'è possibilità di sintesi ontologica.* Gli enti statici rimangono ontologicamente isolati fra loro, malgrado rapporti e relazioni di altr'ordine che vi si possono instaurare. Per fondersi in una unità ontologica superiore, è necessaria la presenza dell'ente dinamico. È necessaria la loro traduzione da enti statici in ente dinamico, ossia da enti di primo grado in ente di secondo grado.

È ciò che avviene effettivamente in riferimento al cristiano, quanto alla sua appartenenza al Corpo Mistico di Cristo. Da ente di primo grado, ossia da persona umana autonoma, si traduce in membro di Cristo, viene ontologicamente assunto nel suo Corpo Mistico, ente dinamico, di secondo grado, tanto da dover dire, che l'*ut unum sint* di Gesù, senza l'ente dinamico, mancherebbe della sua realizzazione più importante e decisiva, che è appunto quella *ontologico-dinamica.* Fuori di esso, non rimane che la molteplicità della persona come ente statico, o l'assurdo inaccettabile di una unità panteistica.

La sintesi integrale dinamica cristiana, tuttavia, porta con sé due aspetti: l'aspetto cosmico, e l'aspetto storico. Se il primo aspetto può rappresentare un interessante problema teologico il secondo rappresenta l'esigenza essenziale e l'impegno fondamentale dell'esistenza umana, in campo religioso prima, e poi anche in campo profano.

È la *sintesi dinamica cristiana storica* che c'interessa direttamente, e di cui dobbiamo occuparci in modo specialissimo, sia sul piano teoretico che pratico. Ed è su di essa che ci concentra e si concentra prima di tutto e soprattutto il *Cristianesimo dinamico.*

La sintesi sociale cristiana, del resto, che rappresenta il nostro tema specifico, s'inserisce nella sintesi dinamica cristiana storica.

5- Definizione del Cristianesimo dinamico.

Il *realismo integrale* si risolve nella sintesi integrale cristiana che, come abbiamo detto, è *sintesi dinamica cosmica e storica* ad un tempo, operantesi in Cristo. E la formula *sintetica* che abbiamo stabilita è valida per tutt'e due gli aspetti di detta sintesi.

177

176

Noi tuttavia la utilizziamo solo in riferimento alla realtà umana esistenziale, e cioè per la sintesi integrale cristiana storica, nella quale rientra anche *la sintesi sociale*.

Ci troviamo così direttamente sul piano storico, sul piano cioè della concretezza esistenziale umana, investito frontalmente dal materialismo storico nel marxismo, e dal naturalismo evoluzionistico storicista da parte del laicismo. Mentre per noi cristiani, la realtà umana esistenziale viene direttamente investita dal *Cristianesimo dinamico*, che così si pone di fronte a noi e ad essa con tutto il suo peso ed importanza.

Il Cristianesimo dinamico infatti, come si è detto diventa il *centro sintetizzatore* della realtà umana esistenziale e della storia.

La sintesi operata da esso è già contenuta nel realismo integrale, ma si esplicita e si rivela solo nell'approfondimento del Cristianesimo dinamico.

Approfondire e definire il *Cristianesimo dinamico* sarà quindi approfondire e definire la stessa *sintesi integrale dinamica cristiana*. La seguente definizione del Cristianesimo dinamico potrà aiutarci in un senso e nell'altro:

IL CRISTIANESIMO DINAMICO È IL CORPO MISTICO DI CRISTO COME ENTE DINAMICO UNIVERSALE E CONCRETO, CHE SI ATTUA, ATTUANDO CRISTIANAMENTE LA REALTÀ UMANA ESISTENZIALE, e dunque ponendo la SINTESI DINAMICA CRISTIANA.

È una definizione che esigerebbe una laboriosa spiegazione e non poche precisazioni. Ci limitiamo a cinque cose.

Primo, il *Cristianesimo dinamico*, nella definizione, viene inteso come realtà ontologico-dinamica, e non come la sua teoria. L'elemento sintetizzatore di una sintesi ontologico-dinamica non può essere che di ordine ontologico-dinamico.

Secondo, come realtà dinamica, il Cristianesimo dinamico viene precisato (non «identificato»!...) come ente dinamico universale e concreto. Comprende infatti la totalità della realtà religiosa cristiana, ridotta ad *unità ontologico-dinamica*. Risulta quindi un *unico ente dinamico, universale e concreto*, rispetto a detta realtà, perché la comprende tutta senza esaurirla. La realtà cristiana infatti, proprio nella sua totalità e unità di Corpo Mistico, è realtà divina-umana misteriosissima, e dunque non esauribile in un breve giro di frase.

Terzo, il Corpo Mistico (e con esso il Cristianesimo dinamico)

si attua, e cioè si realizza, «si autocostruisce», come dice San Paolo. Il che può intendersi in riferimento diretto al Corpo Mistico, e allora il «Cristianesimo dinamico» si identifica semplicemente con esso; oppure in rapporto alla realtà umana esistenziale. Il Cristianesimo dinamico diventa così *l'elemento sintetizzatore di essa*.

Quarto, proprio perché «elemento sintetizzatore», il *Cristianesimo dinamico attua* la realtà umana esistenziale. E com'è ovvio l'attua *cristianamente*, convogliandola in una *sintesi dinamica cristiana*.

Quinto, il *Cristianesimo dinamico* pone la *sintesi dinamica cristiana*, la quale è *una* come realtà, e molteplice nei suoi aspetti: sintesi cristiana religiosa, integrale, sociale... Nella definizione ci limitiamo

a dire che il «Cristianesimo dinamico» pone la «sintesi dinamica cristiana», senza ulteriori specificazioni. Il perché già lo sappiamo: i vari aspetti della sintesi interferiscono tra di loro. Non bisogna quindi ignorarli, anche se c'interessiamo direttamente solo della *sintesi sociale cristiana*.

6- Marxismo, laicismo, Cristianesimo.

Per antitesi, e allo scopo di illuminare maggiormente la stessa definizione del Cristianesimo dinamico, possiamo anche definire il *materialismo storico dialettico*, e il *naturalismo evoluzionistico storicista*, precisamente come *sintesi integrali dinamiche* del marxismo e del laicismo. Ecco le due definizioni.

Il materialismo storico-dialettico, visto non già come teoria ma come *prassi*, è la stessa realtà umana esistenziale interpretata come ,tutto economico, ossia come materia che si attua dialetticamente e storicamente, nell'edificazione della società socialista.

Tale «edificazione», come costruzione ontologica dinamica, dà anch'essa luogo ad una *sintesi dinamica*, la quale, per la sua natura monistica non potendosi differenziare da una sintesi religiosa e sociale, è solo *sintesi dinamica integrale*, con tutto il peso negativo di una sintesi dinamica integrale ateo-materialista.

Il naturalismo evoluzionistico storicista, ossia applicato alla realtà storica, porta con sé una definizione analoga e con valore analogo. Esso è la stessa realtà umana esistenziale, come *continuazione della natura creatrice ed evolutiva in campo storico*, che si attua come *Natura creatrice ed evolutiva «storicizzata»*, fine a se stessa, sino al proprio esaurimento nel tempo.

178 179

Anche qui ci troviamo di fronte ad una *sintesi dinamica integrale*, poiché la sua articolazione in sintesi religiosa o puramente sociale non è possibile. Il monismo naturalistico riassorbe tutto in una sintesi dinamica integrale ateo-materialista, anche se non più in nome della *materia*, ma della *natura*.

Come si constata, *il materialismo storico dialettico marxista*, *il naturalismo dinamico laicista*, e *il Cristianesimo dinamico*, sboccano in tre opposte sintesi dinamiche integrali dell'unica realtà umana esistenziale. *Tre sintesi* espresse dalle rispettive formule *dinamiche sintetiche*.

Così si spiega come il materialismo marxista e il naturalismo laicista siano sempre presenti e operanti nella rispettiva teorica e pratica marxista o laicista, conferendo al marxismo quella virulenza sconcertante che lo caratterizza; e al laicismo quella efficienza e fecondità culturale, che pur nelle sue incoerenze e contraddizioni diventa incoercibile.

È una spiegazione che si esplicita in quest'altra. *Le sintesi dinamiche integrali marxista e laicista* hanno *valore ideologico*. Si risolvono nelle rispettive ideologie come *anima della prassi*. E oggi l'ideologia sostituisce la religione e porta con sé la forza che un tempo aveva la religione.

Possiamo domandarci come stiano le cose in campo cristiano. E rispondiamo: anche il *Cristianesimo dinamico* potrebbe e dovrebbe esser sempre presente all'la teorica e pratica cristiana, conferendo ad essa quella sistematica e metodica spinta dinamica in senso operativo e diveniente in qualsiasi campo, da cui potrebbe dipendere oggi la salvezza del mondo.

Si tratterebbe di una spinta dinamica non certo inferiore a quella del laicismo e marxismo; che anzi, per le intrinseche risorse della verità in genere e della realtà cristiana in specie, tale spinta dinamica sarebbe senza dubbio superiore.

Rimangono tuttavia le differenze, che impongono una strategia e delle tattiche diverse. La differenza fondamentale consiste nel fatto che il laicismo e il marxismo si traducono in una *sintesi dinamica integrale*, a *valore ideologico*: tale cioè da tradursi in ideologia come anima della prassi, che opera con tutto il peso di una sintesi dinamica integrale.

La sintesi dinamica cristiana invece non si traduce in ideologia come sintesi integrale, portandovi il peso di questa. Essa, come già sappiamo, si articola in sintesi dinamica cristiana integrale,

180

religiosa, e sociale. Solo quest'ultima, a volere essere esatti, si risolve nell'ideologia cristiana come anima della prassi politico-sociale, incidendovi direttamente come tale.

Ciò tuttavia, anche se complica il problema, non lo sfibra, ma piuttosto lo potenzia. Le tre sintesi dinamiche cristiane infatti *giocano solidarmente nella coscienza*, che è il crocevia di tutte le sintesi. Di lì passano all'ideologia e alla sua prassi, potenziandole anziché ostacolarle.

Il vero problema quindi consiste nell'approfondire il Cristianesimo dinamico e le sue sintesi, nonché nel tradurre in effettive energie dinamiche, l'enorme *stock di* energie potenziali di cui il Cristianesimo dispone, attualmente inutilizzate o utilizzate male, perché condannate a essere statiche e inerti, o deviate in un dinamismo cristianamente equivoco.

La soluzione del problema però ha le sue radici nella metafisica. Guai se non si risolve *il passaggio dallo statico al dinamico* secondo i dettami di una autentica *metafisica realistica* dinamica!... Il rimedio potrebbe rivelarsi peggiore del male.

181

PARTE QUINTA

APPROFONDIMENTO DELLA REALTÀ SOCIALE

Capo XV

ESSENZA DELLA REALTÀ SOCIALE

1- Metafisica della realtà sociale.

L'essenza di una cosa corrisponde alla natura intima di essa, alla sua realtà profonda. L'essenza così intesa si esprime per mezzo della definizione essenziale, o filosofica.

Uno dei compiti più importanti della filosofia realistica è appunto quello di cogliere l'essenza metafisica delle cose penetrandone la natura intima, e giungendo così alla loro definizione filosofica.

La definizione filosofica di una determinata cosa assume una grande importanza non solo per poterci intendere su di essa senza equivocare, ma anche perché, dall'essenza dipende tutta una serie di conseguenze teoriche e pratiche.

L'essenza è come il primo anello di una catena. Se cede il primo anello, cede tutta la catena. Se il primo anello è falso o cattivo, seguirà tutta una serie di errori teorici e mali pratici.

Pertanto non possiamo definire la realtà sociale a caso, e neanche più o meno aprioristicamente, senza tener conto dei dati dell'esperienza e di tutta la realtà umana esistenziale a cui essa appartiene. Ciò che ha reso particolarmente difficile e lunga la nostra ricerca dell'essenza della realtà sociale.

La ricerca metafisica dell'essenza è sempre un cammino difficile, ma lo è ancor più per la realtà sociale, che suppone la conoscenza di altri elementi ed una particolare sensibilità ai dati dell'esperienza concreta, non soltanto fenomenica.

Eccoci tuttavia arrivati. Le nostre riflessioni sulla realtà sociale ci hanno condotto finora a penetrare sufficientemente la realtà umana esistenziale e con essa la realtà sociale, sì che l'essenza di questa non sia più per noi un mistero.

Siamo ormai in grado di definire la *realtà sociale*, partendo però dalla definizione della realtà umana esistenziale.

185

2- Definizione della realtà umana esistenziale.

Essendo la realtà sociale un *aspetto* della realtà umana esistenziale, è opportuno cominciare col definire la realtà umana esistenziale, di cui già abbiamo penetrato, in modo per noi sufficiente, la natura *di ente dinamico* con le sue *proprietà essenziali e formalità trascendentali*.

Già sappiamo che la realtà umana esistenziale può essere anche sinonimo di storia. Storia però, non già nel senso di «storia scritta»; e neppure nel senso di soli fatti storici: semplici relitti del passato più o meno dispersi e disarticolati gli uni dagli altri. Di più: storia non ridotta neppure *all'avvenimento*. Questo si distingue dal semplice fatto, come un *aspetto vivo* della storia, che rimane. MA STORIA NEL SENSO DI REALTÀ STORICA, il cui passato rivive nel presente e col presente si protende nel futuro. *Storia come realtà storica, che sul passato costruisce il futuro attraverso Il presente*.

È una concezione della realtà storica eminentemente realistica e dinamica, quale oggi del resto s'impone, in virtù della realtà storica stessa.

La storia così intesa, come realtà storica nella totalità della sua dimensione spazio-temporale, per noi è sinonimo della *realtà umana esistenziale*.

Di tale sinonimia dobbiamo tener conto, perché questa è l'esigenza realistica, e perché giustamente ne tiene conto il marxismo e il laicismo. A maggior ragione dovrà tenerne conto il *Cristianesimo dinamico*.

Ecco pertanto la nostra definizione della realtà umana esistenziale, tenendo conto della sua sinonimia con la storia: *la realtà umana esistenziale è la storia interpretata come ente dinamico universale e concreto, che si attua nel Corpo Mistico di Cristo*.

Sempre in forza della sinonimia, la definizione: potrebbe partire dalla storia, suonando come segue: *la storia è la realtà umana esistenziale come ente dinamico universale e concreto, che si attua nel Corpo Mistico di Cristo*.

Possiamo arrivare ad una terza definizione, nella quale, prescindendo dalla sinonimia, l'essenza *metafisica* della realtà umana esistenziale viene espressa così: *la realtà umana esistenziale è l'ente dinamico universale e concreto, che si attua nel Corpo Mistico di Cristo*.

L'ente *dinamico universale e concreto* (in sigla: EDUC) non è

186

che la storia vista come realtà storica e colta nella sua profonda realtà metafisica. Essa si *attua* nel Corpo Mistico di Cristo. Esiste quindi un rapporto fra l'EDUC e il Corpo Mistico. Il rapporto nelle

definizioni date assume il significato metafisico di rapporto tra forma (Corpo Mistico) e *materia* (realtà storica).

La materia ossia la realtà storica si attua nella forma, che è il Corpo Mistico di Cristo, il quale così *sintetizza* la realtà umana esistenziale rendendola *una*, operando cioè una *sintesi*. Il Corpo Mistico esprime appunto *l'elemento sintetizzatore* della realtà umana esistenziale, in funzione di *trascendentale dinamico sintetico* cristiano.

Di che natura è la sintesi che ne risulta?... Già sappiamo che *la sintesi dinamica cristiana* è polivalente. Ma non viene precisata nelle definizioni date. A livello di coscienza, dove le varie sintesi s'incrociano, può lasciarsi nella sua indeterminatezza di sintesi integrale, religiosa e sociale, senza ulteriori precisazioni.

L'importante è tener presente che le tre definizioni date si equivalgono, e che esprimono due cose ad un tempo: l'essenza *metafisica* della realtà umana esistenziale e, in prima istanza, la *sintesi dinamica integrale cristiana*.

3- Definizione della realtà sociale.

La realtà sociale, come già sappiamo, non è una cosa diversa dalla realtà umana, esistenziale, ma un *aspetto fondamentale* di essa, che ha la sua giustificazione nel *trascendentale dinamico della «socialità»*.

Per definire la realtà sociale quindi bisogna tener conto della realtà umana esistenziale e della *socialità*, definendo la realtà sociale in funzione di queste due componenti. Ecco pertanto un primo abbozzo di tale definizione:

La realtà sociale è la stessa realtà umana esistenziale come EDUC (= ente dinamico universale e concreto) che si attua nel trascendentale dinamico della socialità.

Ovviamente è necessario esplicitare il trascendentale dinamico della *socialità*, che funge da differenza specifica della realtà sociale, e quindi *da forma* che la attua, differenziandola appunto dalla realtà umana esistenziale; »:i se stessa.

Come dunque si specifica (in *senso cristiano*, e non per esempio in senso marxista o laicista) il trascendentale dinamico della *socialità*, precisamente come forma della realtà sociale?...

Per rispondere a questa domanda non abbiamo che da

: g';

richiamarci *la teoria dei trascendentali dinamici*, tenendo conto in modo particolare della loro convertibilità o reciprocità, e del fatto che i trascendentali dinamici analitici (a cui appartiene la *socialità*) non possono essere che una *specificazione* del trascendentale dinamico sintetico.

I trascendentali dinamici hanno valore *di forma*. Si tratta dunque di individuare la *socialità* come forma *sociale*. Anch'essa impegna a vedere la realtà sociale non più (o non solo) come «problema sociale» in senso etico o sociologico, ma anzitutto come *problema metafisico ontologico-dinamico*, che caratterizza le nostre « riflessioni ».

4- La forma sociale.

Sulla base della teoria dei trascendentali dinamici, la via alla specificazione della *socialità* resta aperta. Come trascendentale dinamico analitico essa non può specificarsi che nel trascendentale dinamico sintetico, ossia nella *religiosità*, cristianamente già da noi individuata, come trascendentale dinamico sintetico, nel *Corpo Mistico di Cristo*. È esso infatti il *trascendentale dinamico sintetico cristiano*.

In questo modo, *la socialità* come trascendentale dinamico analitico, vista nel Corpo Mistico come trascendentale dinamico sintetico, ci rivela il Corpo Mistico stesso nel suo valore specifico di FORMA SOCIALE, che è la FORMA DELLA CONVIVENZA UMANA FUNZIONALE.

Resta così esplicitata la SOCIALITÀ, che viene cristianamente a specificarsi nel CORPO MISTICO COME FORMA DELLA CONVIVENZA UMANA FUNZIONALE.

«Viene *cristianamente* a specificarsi», diciamo. Il che non significa affatto che la specificazione «cristiana» della socialità non abbia un valore metafisico assoluto e oggettivo, e dunque valido per tutti. Ma non tutti l'accettano. «*In propria venit, et sui non receperunt*». Le parole del Vangelo sono vere anche per Cristo come Trascendentale dinamico. Il marxismo e il laicismo vi contrappongono il loro «trascendentale dinamico». La lotta dell'umanità, a livello ideologico, è ormai una lotta di trascendentali dinamici. È necessario che il Trascendentale dinamico cristiano sintetico, con le sue articolazioni analitiche, venga accettato almeno dai cristiani.

Rimane tuttavia una precisazione da fare quanto alla *socialità* del Corpo Mistico. Esso è *forma sociale cristiana*, in riferimento

188

alla realtà umana esistenziale precisamente come realtà sociale. Ed è forma organica, o più esattamente *forma organico-dinamica di se stesso*, essendo il Corpo Mistico *l'organismo dinamico* per eccellenza.

Bisogna dunque distinguere tra *la socialità*, che è forma sociale analitica in rapporto alla realtà umana esistenziale come convivenza umana funzionale, e l'organicità, con più precisione la *dinontorgarnicità* (ossia l'organicità propria dell'organismo dinamico a valore ontologico: din-ont-organismo), che è la forma sociale a valore ontologico-dinamico sintetico propria del Corpo Mistico in se stesso.

Anche *la dinontorganicità* ha i suoi riflessi sulla realtà umana esistenziale e nella convivenza umana funzionale, interessando direttamente la sintesi dinamica integrale e la sintesi ideologica cristiana (che è sintesi «dinontorganica»). Noi tuttavia limitiamo le nostre riflessioni alla *socialità* come *forma sociale della convivenza*.

Basta per ora aver distinto, applicando al Corpo Mistico. Esso porta con sé la sua socialità di *dinontorganicità*, che lo rende appunto «Corpo Mistico» nel vero senso della parola. Ed è una «socialità» a valore ontologico-dinamico-sintetico, che rappresenta un tema fondamentale della teologia dinamica. Ma il Corpo Mistico è anche forma *sociale* della convivenza umana funzionale. Questa è *la socialità* trascendentale dinamica analitica. Quella che attua e specifica la realtà umana esistenziale in realtà sociale. Ed è la socialità di cui ci interessiamo direttamente.

Poste tali precisazioni, non abbiamo che da applicare l'esplicitazione cristiana della socialità da noi fatta, alla definizione della realtà sociale già data, completandola come segue: *la realtà sociale* è la *stessa realtà umana esistenziale come EDUC, che si attua nel Corpo Mistico in quanto è forma della convivenza umana funzionale*.

L'ultima clausola esplicita appunto *la forma sociale cristiana* della realtà sociale come convivenza funzionale.

5- Convivenza umana funzionale.

Nella definizione data, tutto può esser considerato sufficientemente giustificato e chiarito, eccetto forse la convivenza umana in quanto «funzionale», e cioè *la funzionalità* della convivenza umana.

Ora, poiché la forma sociale deve attuare la convivenza umana

189

funzionale, la definizione, e dunque l'essenza della realtà sociale, non sarà sufficientemente chiarita finché non si approfondisca un pochino *la funzionalità* della convivenza umana.

Cerchiamo qui di impostare almeno il problema, per giungere poi nel capo seguente ad una definizione della realtà sociale veramente chiarificatrice dell'essenza di essa, anche se non esauriente, e pur sempre attenendoci ad un livello di riflessione esistenziale e di pura sensibilizzazione di coscienza.

Convivenza umana «funzionale» è quella che funziona *bene*; quindi la « *funzionalità* » sarà il *buon funzionamento* di essa. Ma si tratta di spiegazioni troppo empiriche. Oltre al resto, ci vorrebbe un valido *criterio* per giudicare appunto quando la convivenza umana funziona bene, quando cioè esiste il suo buon funzionamento.

Anzitutto ci diamo conto del fatto che, perché esista il buon funzionamento della convivenza umana, qualche cosa (o qualcuno) deve farla funzionare bene. Che cos'è questo qualcosa o qualcuno?...

Empiricamente potrà essere qualsiasi persona, istituzione o cosa. *Metafisicamente* invece, sarà soltanto il trascendentale dinamico della *socialità*, come forma della convivenza umana.

Il buon funzionamento della convivenza umana dovrà nascere da tale forma, e potrà considerarsi in due modi: come buon funzionamento *causale*, se considerato precisamente nella forma *causante*; e buon funzionamento effettuale, se considerato come effetto, ossia come il buon funzionamento, o *funzionalità*, che ne deriva alla convivenza umana.

È evidente che i due funzionamenti, *causale ed effettuale*, sono in stretto rapporto fra loro. In particolare diciamo che è illusorio pretendere il buon funzionamento effettuale, se non si pone il buon funzionamento causale; come sarebbe illusorio pretendere di raccogliere un frutto, se non esiste neppure l'albero.

Noi ora dobbiamo interessarci del *buon funzionamento effettuale* della convivenza umana, e non del suo buon funzionamento *causale*, ossia della forma causale, che già conosciamo: essa rimane il Corpo Mistico «in quanto è forma della convivenza umana funzionale».

Al buon funzionamento effettuale della convivenza umana riserviamo il nome di *funzionale*, distinguendo così nettamente tra forma e *funzionalità* della convivenza umana. *La forma* è il Corpo Mistico nel senso sopraddetto. *La funzionalità* invece è

l'effetto che viene prodotto da tale forma, per cui la convivenza umana diventa veramente funzionale.

6- Socialità, forma sociale, funzionalità .

Abbiamo distinto tra forma sociale e funzionalità . La forma sociale è causa della funzionalità sociale. La funzionalità è effetto della forma sociale.

Ora dobbiamo mettere a raffronto l'una e l'altra con la *socialità*, non soltanto per una maggior chiarezza dei termini, ma per insistere sul bisogno della sintesi: si distingue infatti non per separare, ma per unire, e cioè per illuminare maggiormente la sintesi.

In campo dinamico, tutto obbedisce alla sintesi. È la dialettica eminentemente sintetica dell'ente dinamico, che è dialettica dinamica di unità e di sintesi, a cominciare dall'unificazione ontologico-dinamica dell'intera realtà storica: nell'EDUC.

Anche *la socialità* obbedisce a tale dialettica. Pertanto la distinzione da noi fatta tra dinontorganicità e socialità come trascendentale analitico, in riferimento al Corpo Mistico, non va interpretata come separazione. Si tratta di cose diverse, ma in sintesi fra loro, in vicendevole osmosi. La socialità come trascendentale dinamico analitico cristiano si nutre della dinontorganicità del Corpo Mistico. A sua volta, questa sua dinontorganicità, si esprime anche nella *socialità*. Si traduce anzi in forma sociale dinamica cristiana della realtà sociale.

A sua volta, *la socialità* come forma *sociale* distinta dalla funzionalità, non può separarsi da quest'ultima, come causa immanente all'effetto. Ma neppure la funzionalità sarà separabile dalla sua causa, anzi, rimane talmente in sintesi con essa, da parteciparne la natura causale. S'instaura in tal modo una catena sintetica di cause ed effetti in linea di socialità, che va dalla *dinontorganicità* propria del Corpo Mistico, alla funzionalità della convivenza umana come ultimo effetto della catena. Né basta ancora. La stessa funzionalità della convivenza umana, in quanto partecipa alla catena causale che la produce, diventa essa stessa *causa esistenziale* del buon funzionamento fenomenico della convivenza umana suddetta.

È anche questa una esplicitazione della sintesi sociale cristiana, alla luce della dialettica sintetica dinamica del Corpo Mistico, che in linea di socialità parte dalla dinontorganicità di esso,

190 191

e termina alla funzionalità fenomenica della convivenza umana. Per stare al trascendentale dinamico analitico della *socialità*, diciamo riassumendo che esso è ad un tempo causa *formale e funzionalità* della convivenza umana. Come causa formale, nel senso di *forma sociale*, è il *Corpo Mistico che attua* la convivenza umana. Come funzionalità, è il Corpo Mistico che *si attua* (come causa formale) nella convivenza umana, dando luogo al suo buon *funzionamento*. Il quale buon funzionamento, come effetto visto ancora nella sua causa e garantito da essa, garantirà a sua volta il buon funzionamento empirico della convivenza, redimendolo dalla sua empiria e aleatorietà, perché resta legato all'intera catena causale.

È la realtà e la forza della sintesi, la quale, in quanto rispecchia l'essenza stessa della realtà sociale, pone in evidenza come l'autentica socialità debba emanare dall'essenza profonda di essa. Ne emanerà effettivamente, nella misura che in essa *si realizza il* Corpo Mistico come *forma sociale* che attua la funzionalità, diventando essa stessa *buon funzionamento* della convivenza umana.

La socialità come *forma* della convivenza umana, può ritenersi sufficientemente penetrata e affermata, con la sua identificazione col Corpo Mistico in quanto forma sociale.

La socialità *come funzionalità* invece, dobbiamo ancora discuterla ulteriormente, per penetrarla nel suo significato più profondo ed essenziale, giungendo così ad una definizione più adeguata della realtà sociale. Per quanto si è già detto, è ovvio che anche la *funzionalità* della convivenza umana va approfondita alla luce del Corpo Mistico, ad un tempo forma causale e funzionale della convivenza umana stessa.

192

DEFINIZIONE COMPLETA DELLA REALTÀ SOCIALE

1- Socialità e persona.

Per completare la definizione della realtà sociale dobbiamo ulteriormente penetrare *la funzionalità* della convivenza umana, sempre alla luce del Corpo Mistico.

Il Corpo Mistico è *socialità* causale, mentre *la funzionalità* della convivenza umana è *socialità effettuale*. Questa dunque deve emanare dal Corpo Mistico in quanto è forma della convivenza umana, ossia in quanto è *forma dell'uomo stesso*, considerato in tutta la concretezza esistenziale di persona umana «storicizzata», e «convivente».

In altre parole, la socialità effettuale emana dalla socialità causale (Corpo Mistico), in quanto quest'ultima è *forma* che si adegua perfettamente alla realtà ed esigenze personalistiche della convivenza umana.

Per penetrare quindi la funzionalità della convivenza umana, per prima cosa è necessario *mettere a confronto la socialità e la persona* umana, essendo fatta la convivenza umana di persone umane e per le persone umane.

Siccome però la *socialità causale* s'identifica col Corpo Mistico come forma sociale, bisognerà innanzitutto mettere a confronto la persona umana col Corpo Mistico.

2- Uomo e Corpo Mistico.

L'uomo da porsi a confronto col Corpo Mistico, essendo l'uomo inteso nella sua piena concretezza esistenziale, andrà inteso necessariamente con tutto il bagaglio dei suoi bisogni, sì che il confronto si delinei fra l'uomo e i bisogni dell'uomo da una parte, e la socialità e il Corpo Mistico dall'altra.

Uomo; bisogni dell'uomo; socialità; Corpo Mistico. Perché questi quattro elementi siano unitariamente componibili nella realtà sociale, sì che la forma della realtà sociale sia anche la forma di essi, è *necessario che la forma che li attua dinamicamente sia unica e suprema*: quella precisamente che compete all'elemento supremo fra i quattro, identificandosi con esso.

193

Ora, tra i quattro, l'elemento supremo, a valore formale e specifico, è rappresentato dal Corpo Mistico, che quindi, come

forma trascendentale dinamica, dovrà sovrapporsi agli altri elementi (socialità; uomo; bisogni dell'uomo), diventando, dal punto di vista dinamico, *la forma essenziale* di essi.

Per quanto riguarda *la socialità*, l'identificazione formale di essa col Corpo Mistico come forma trascendentale dinamica della convivenza umana, per noi è già cosa acquisita. Si tratta pertanto di spostare la questione sull'uomo e sui bisogni dell'uomo.

Quanto a questi ultimi, poiché i legittimi bisogni dell'uomo sono in rapporto ai suoi legittimi fini, si potrà parlare indifferentemente di bisogni o di fini. Noi quindi parleremo, secondo l'opportunità, dell'uomo e dei bisogni dell'uomo, o dei suoi fini.

Mettiamo dunque a confronto l'uomo e i bisogni dell'uomo, col Corpo Mistico.

3- L'uomo concreto e la filosofia.

Cominciamo dall'uomo. Per cogliere l'autentico rapporto fra l'uomo e il Corpo Mistico attraverso la mediazione della realtà sociale, bisogna appellarsi all'uomo *concretamente esistente*.

La realtà sociale infatti non è che un aspetto della realtà umana esistenziale, che appartiene non già all'uomo in astratto, o all'uomo concreto ma astrattamente considerato, bensì all'uomo concretamente esistente, considerato come tale.

Orbene, che cos'è l'uomo concretamente esistente?... Come si definisce?... Qual è il suo rapporto col Corpo Mistico?... Qual è la sua FORMA ESISTENZIALE SUPREMA?...

È inutile chiedere alla filosofia una risposta a queste domande. Non vi risponde, e forse non è in grado di rispondervi, almeno in termini realisticamente e oggettivamente validi, finché non intervenga un radicale cambio di prospettiva e di metodo.

La vecchia filosofia statica, ignorava l'uomo concretamente esistente o, ciò che si equivale, lo considerava soltanto in astratto, nella sua essenza, prescindendo dalla sua esistenza e dai valori, nonché dai bisogni, della sua esistenza. All'estremo opposto la filosofia che s'impegna a considerare l'uomo nella sua esistenza concreta, non ne coglie la vera realtà in modo realistico oggettivo, se pure non la nega, negando ad un tempo i suoi valori supremi.

Noi invece, per poter precisare a dovere *la funzionalità della*

194

convivenza umana, dobbiamo partire dal rapporto tra Corpo Mistico e uomo concretamente esistente. Dobbiamo quindi saper definire l'uomo concretamente esistente come tale.

Se l'esistenza concreta non aggiungesse all'uomo *nulla di essenziale*, la definizione essenziale dell'uomo concretamente esistente in *quanto tale* diventa impossibile e superflua. La sua definizione non differirebbe dalla definizione filosofica dell'uomo in astratto, poiché essa si esaurirebbe nella definizione dell'uomo *come natura*, o passerebbe alla definizione dell'uomo *come persona*, ma sempre in funzione della sua natura, per cui si tornerebbe alle definizioni di Aristotele e di Boezio, e, quanto a definizioni essenziali, la questione sarebbe esaurita.

Ma è anche possibile l'ipotesi contraria: e cioè, che *l'esistenza concreta* aggiunga all'uomo un *qualcosa di essenziale*. E allora si rendono necessarie nuove definizioni di esso.

4- L'uomo concreto e la teologia.

L'ipotesi fatta non è soltanto un'ipotesi, è la realtà.

La teologia, che studia non già l'uomo in astratto, *ma l'uomo concretamente esistente, l'esistenza concreta dell'umanità*, ci dice che *l'uomo esiste elevato al piano soprannaturale*, e che quindi l'uomo non è soltanto *natura*, ma anche *Soprannatura*.

Ora, sul piano esistenziale, è proprio *la Soprannatura che assurge al supremo valore metafisico, sconvolgendo la finalità suprema dell'uomo stesso, e con essa il valore del suo agire, determinando una situazione esistenziale dell'uomo essenzialmente diversa da quella di una ipotetica esistenza umana su un piano puramente naturale*.

L'incidenza della Soprannatura nell'esistenza concreta dell'umanità quindi non è per nulla un fatto trascurabile, accidentale, metafisicamente irrilevante. È vero piuttosto il contrario. Per l'uomo concretamente esistente diventa la cosa più importante, il *porro unum necessarium* del Vangelo. La sua necessità assume un *valore essenzialissimo* anche in senso metafisico, sempre in riferimento alla *considerazione metafisica dell'uomo concretamente esistente* «come tale».

Ecco pertanto la conclusione che bisogna trarre: *l'ordine soprannaturale* rimane bensì gratuito e accidentale rispetto alla natura dell'uomo. Ma diventa *essenziale* rispetto all'esistenza dell'uomo stesso.

Il che pone il problema di una sua nuova definizione.

195

5- Definizione dell'uomo concreto.

Poiché è l'uomo concretamente esistente che interessa la realtà umana esistenziale e con essa la realtà sociale, è chiaro che l'uomo concretamente esistente non può esser definito se non tenendo conto del *Soprannaturale* e del suo giusto valore, anche in rapporto a tali realtà e alla sintesi sociale cristiana, pena l'abdicare alla concretezza esistenziale, proprio nel suo elemento più decisivo.

Come dunque definire, non già in funzione di una filosofia astratta, ma per una valida *sintesi sociale*, l'uomo *concretamente esistente*?... Non certo astraendo ancora una volta dalla concretezza

esistenziale soprannaturale dell'uomo, ma, al contrario, definendo l'uomo in funzione di essa.

Ed ecco allora la definizione che ne risulta, ridotta alla sua elementarità estrema: *l'uomo concretamente esistente è un animale ragionevole esistenzialmente soprannaturalizzato* (« animal rationale, existentialiter supernaturalizatum »).

Aristotele definì l'uomo «animale ragionevole». La nostra definizione ricalca quella aristotelica, e la completa. Si tratta però di una definizione ancora assai lontana dall'esprimere in modo adeguato l'essenza *metafisica dell'uomo concretamente esistente*. Essa è opera di una metafisica realistico-dinamica. L'uomo concretamente esistente, ossia l'uomo «storicizzato» nel senso più pieno della parola (e dunque a cominciare dalla sua creazione), fa parte della storia che è *realtà dinamica*, diventando realtà dinamica egli stesso. La sua definizione essenziale spetta quindi alla metafisica realistico-dinamica.

La definizione di uomo completata nel modo suddetto, rimane definizione dell'uomo come *genere umano*. L'uomo in quanto appartenente al genere umano concretamente esistente è quello.

E che cosa sarà l'uomo concretamente esistente, in quanto persona?... La risposta completa la definizione della persona umana di Boezio, nel modo seguente: *la persona umana è la sostanza individua della natura razionale esistenzialmente soprannaturalizzata* (*Rationalis naturae existentialiter supernaturalizatae individua substantia*).

Vale qui l'osservazione già fatta a proposito della definizione esistenziale dell'uomo. Anche la Definizione esistenziale della persona è ben distante dall'esprimere in modo adeguato l'essenza della persona umana «storicizzata». Sarà essa pure una acquisizione della metafisica realistico-dinamica.

196

6- Soprannatura come forma.

Dalle definizioni date, riguardanti l'uomo e la persona umana, appare evidente che la Soprannatura non distrugge la natura, ma vi si sovrappone esistenzialmente, con una incidenza ontologico-dinamica a valore essenziale, *perfezionandola*. È la verifica del vecchio aforisma teologico che dice: *Gratia naturam non destruit, sed perficit*. «La Grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona».

Anche qui è da notare che l'aforisma teologico non esaurisce la questione del rapporto *natura-Soprannatura*. Sarebbe più completo e adeguato alla realtà, se venisse completato così: *la Soprannatura non distrugge la natura, ma la perfeziona*, TRASFORMANDOLA.

Ontologicamente, fin dove arriva questa trasformazione?... È un'altra domanda la cui risposta è da lasciarsi alla metafisica realistico-dinamica. Per noi è sufficiente sapere che il problema esiste, per non racchiuderci in una «natura» al di fuori di qualsiasi sua trasformazione possibile. La cosa del resto non deve più sorprenderci. Già abbiamo ammesso una *radicale trasformazione* della natura, consistente precisamente nel *passaggio dall'ente di primo grado, ossia dell'ente statico, all'ente di secondo grado, che è l'ente dinamico*; magari senza darci conto della portata di essa.

Preso coscienza di questi complessi problemi, torniamo alla nostra questione, e domandiamoci: nel caso preciso della Soprannatura che si aggiunge alla natura dell'uomo concretamente esistente, in che modo la Soprannatura *perfeziona* la natura? . .

Rispondiamo: la perfeziona con quella modalità metafisica, che compete *all'elemento perfettivo e determinante*, rispetto all'elemento perfettibile e indeterminato. Tale modalità è quella della *forma*. Essa *attua, perfeziona, determina, la materia*, ossia l'elemento perfettibile e indeterminato.

Sul piano esistenziale infatti, *la Soprannatura* diventa essa stessa *la forma* della persona umana, mentre *la natura* diventa «materia», ossia la realtà che riceve il perfezionamento dalla Soprannatura come forma.

Esiccome ciò avviene sul piano esistenziale, che è il piano dell'ente *dinamico*, la Soprannatura come forma è chiamata ad attuare la natura come materia *nell'ambito dell'ente dinamico*, diventando *forma dinamica* essa stessa.

Anche la natura come «materia» viene assorbita nella sfera dell'ente dinamico. E l'uomo e la persona umana, definiti nella loro concretezza esistenziale, appunto perché definiti come tali son

197

definiti come *realtà dinamica* appartenente alla sfera della realtà dinamica.

Pertanto, l'uomo definito concretamente sia come specie che come persona, andrà concepito *dinamicamente*, ossia, non più come realtà che già è, ma come realtà che diviene, che attivamente si costruisce.

Questa riflessione ci pone di fronte all'ambivalenza *dell'uomo*, essere *statico, e dinamico*, ad un tempo. Essere statico *come natura*; ed essere dinamico *come storia*, ossia come uomo e persona umana «storicizzata». Questa sua «dinamicità» di persona umana storicizzata tocca il vertice nella Soprannatura. Si pone nei termini più decisivi e impegnativi come storicizzazione soprannaturale.

7- Uomo integrale e finalità integrale.

L'uomo concretamente esistente, secondo le definizioni date, sia come specie sia come persona abbraccia l'uomo e la persona umana nella sua realtà integrale, gerarchizzandola in materia e forma e unificando materia e forma nell'essenza *esistenziale* dell'uomo concreto.

L'uomo concretamente esistente così concepito è dunque l'uomo *integrale*, la cui finalità completa, temporale ed eterna, che vi corrisponde, sarà *la finalità umana integrale*, anch'essa debitamente gerarchizzata ed unificata nella *finalità soprannaturale* dell'uomo, che funge *da forma* a tutta la finalità umana restante. Quest'ultima quindi altro non sarà che *materia*, da attuarsi dalla finalità soprannaturale come forma.

È ormai superfluo aggiungere che tanto l'uomo integrale quanto la sua finalità integrale, *concretamente considerati* appartengono all' *ente dinamico*, appunto perché realtà storica dinamica anch'essi. Estrometterli dall'ente dinamico è farli ricadere nell'astrazione.

L'uomo integrale concretamente esistente, quindi, non è, ma si fa. La finalità integrale dell'uomo integrale concretamente considerata non è, ma si fa. Torna la necessità del *realismo dinamico* come teoria e come prassi, per sfuggire all'astrattismo sia della teoria che della prassi.

8- Corpo Mistico e realtà umana.

Non ci rimane ora che raccogliere il rapporto completo esistente fra l'uomo integrale con
198

la sua finalità integrale da una parte, e il Corpo Mistico dall'altra. È questo rapporto infatti che giustifica l'assunzione del Corpo

Mistico come forma della convivenza umana funzionale, corrispondente al trascendentale dinamico della *socialità*.

Ora, la teologia c'insegna che l'uomo concretamente esistente è, o più esattamente dev'essere *membro* del Corpo Mistico di Cristo, deve attuarsi come membro di esso.

Di qui il *rapporto dinamico* del Corpo Mistico e dell'uomo concretamente esistente, come *di forma e materia*, per cui il Corpo Mistico diventa forma *dinamica* dell'uomo integrale e dunque pure della sua finalità integrale.

Di qui ancora, sul piano esistenziale, tramite la soprannaturalizzazione dell'uomo integrale e della sua finalità integrale, la giustificazione del Corpo Mistico come *forma trascendentale dinamica sintetica* di tutta la realtà umana esistenziale, e per conseguenza, la giustificazione di esso anche come *forma dinamica analitica della realtà sociale*.

La considerazione non solo statica, ma *dinamica* dell'appartenenza dell'uomo al Corpo Mistico, stabilisce appunto l'uomo come tratto d'unione fra il Corpo Mistico stesso e la realtà umana tutta quanta, rendendo possibile al Corpo Mistico la sua funzione formale dinamica, sintetica e analitica, in riferimento alla realtà umana esistenziale e alla realtà sociale, attraverso la mediazione dell'uomo concretamente esistente.

Così, oltre a investire l'uomo, che dev'essere suo membro, il Corpo Mistico sarà anche forma della realtà umana esistenziale come *realtà sociale*. E la realtà sociale da esso trarrà la propria forma e la funzionalità della convivenza umana.

9- Funzionalità della convivenza umana.

Da quanto siam venuti dicendo, è ora possibile penetrare la «funzionalità della convivenza umana, penetrando appunto la ragione per cui la convivenza umana funzionerà bene.

Teniamo ben presente innanzitutto che il buon funzionamento della convivenza umana, ossia la sua funzionalità, dovrà trovarsi necessariamente in rapporto da una parte col Corpo Mistico come forma della convivenza umana stessa, e dall'altra con l'uomo concretamente esistente, come uomo integrale con tutto il bagaglio dei suoi bisogni materiali e spirituali, temporali ed eterni, naturali e soprannaturali, che si riflettono nella sua finalità integrale.

199

Ciò premesso, domandiamoci due cose: primo, quand'è che la convivenza umana funzionerà bene; secondo, perché funzionerà bene.

Alla prima domanda non è possibile altra risposta che questa: *la convivenza umana funzionerà bene, quando si adeguerà effettivamente e concretamente* ai bisogni dell'uomo nella sua concretezza storica, e quindi alla finalità integrale dell'uomo integrale, visto nella sua concretezza esistenziale.

È superfluo far notare che il richiamo insistente alla concretezza pone di fronte a quell'esigenza di concretezza che è connaturale al realismo dinamico, e che poco o molto svanisce o si distorce fuori di esso. È dunque un'insistenza che ci richiama specificamente alla coerenza realistico-dinamica e alla logica interna del realismo dinamico.

Vediamo ora la risposta alla seconda domanda. Posto il *quando* del buon funzionamento, perché la convivenza umana funzionerà bene? . . Questo *perché ci* pone a contatto con la *ragione profonda* della funzionalità *della convivenza* umana. Essa consiste in una *effettiva attuazione* della convivenza umana come «materia», da parte del Corpo Mistico come *forma dinamica* di essa.

È la risposta ontologico-dinamica alla domanda in questione. Risposta a valore metafisico e cristiano ad un tempo. Ed è la risposta valida, perché vera e risolutiva. Per quanto possa sembrare difficile realizzarla, tutto il resto, al di fuori di essa, non sarà che un illusorio palliativo, compresa la giustizia sociale, non in se stessa, ma perché non è effettivamente realizzabile che nel contesto del Corpo Mistico come forma.

Realisticamente, e cristianamente, è il Corpo Mistico che deve *attuare* la convivenza umana, per renderla *funzionale*. Onde la convivenza umana funzionale non sarà che quella attuata da esso come sua forma.

Anche *la funzionalità* della convivenza, quindi, viene a coincidere in qualche modo col Corpo Mistico. Vi coincide soprattutto come *forma effettuale*.

All'esterno, e cioè come dato di esperienza, non apparirà che il fatto bruto del buono o cattivo funzionamento della convivenza umana. Ma dentro di essa c'è una ragione profonda del suo funzionamento: *una forma dinamica, causale ed effettuale ad un tempo*.

200

E la convivenza umana funzionerà *bene*, precisamente quando tale forma sarà la buona, e la convivenza umana sarà effettivamente *attuata* da essa.

10 - La definizione completa.

L'essenza della realtà sociale resta così sufficientemente illuminata, sì da poterne dare ora la definizione completa, anche se «a livello di coscienza», più che non a livello metafisico esauriente.

Praticamente, è solo più necessaria la precisazione verbale della funzionalità della convivenza umana, così come è stata penetrata.

Con quali parole esprimeremo dunque tale funzionalità ? . . La esprimeremo qualificando *l'effetto* che il Corpo Mistico come forma della convivenza umana produce dentro di essa.

Si tratta di un effetto relativo alla *finalità integrale* dell'uomo integrale, in quanto tale finalità integrale, nella convivenza umana attuata dal Corpo Mistico VIENE RESA CONCRETAMENTE REALIZZABILE.

Si potrebbe obiettare che il «realizzabile» non è sufficiente ad esprimere la funzionalità della convivenza umana, in quanto questa, per essere «funzionale», dovrebbe garantire non solo una *effettiva e concreta realizzabilità* della finalità integrale dell'uomo integrale, ma dovrebbe offrire senz'altro la «realizzazione» di essa. Il che, non solo appare utopistico, ma va contro lo stesso realismo integrale.

Il realismo integrale, che è il primo membro della *formula dinamica* che esprime la *sintesi integrale cristiana*, al quale deve ispirarsi anche la sintesi sociale cristiana, ci impone di riferirci ad una

convivenza umana fatta di uomini liberi, e non a una mandria di schiavi. Onde sta il «realizzabile», purché sia garantita la *effettiva e concreta realizzabilità* della *finalità integrale* dell'uomo, a beneficio di tutti.

Possiamo dunque passare alla *definizione completa* della realtà sociale, che per noi sarà la seguente:

La realtà sociale è la stessa realtà umana esistenziale come EDUC che si attua nel Corpo Mistico come forma della convivenza umana FUNZIONALE: tale cioè, da rendere CONCRETAMENTE REALIZZABILE la finalità integrale, temporale ed eterna, dell'uomo integrale.

201

11 - Definizione cristiana e non cristiana.

L'essenza della realtà sociale, attraverso la propria *forma*, acquista necessariamente un senso totale, integrale, si tratti dell'essenza cristiana, marxista, o laicista, di essa.

Tal senso «totale e integrale», di per sé non è affatto «totalitario» o «integralista», perché ha valore metafisico, e non già un significato politico, o religioso. La metafisica obbedisce alla dialettica del «sì, sì; no, no», come la matematica. Ma come la matematica non può essere accusata di totalitarismo o integralismo, così neppure la metafisica.

La forma conferisce all'essenza della realtà sociale un senso *totale e integrale*, per due ragioni: primo, perché è *forma essenziale*, e dunque nulla può sfuggirle della rispettiva realtà; secondo, perché è *forma dinamica*. La *forma essenziale dinamica* della realtà sociale pone se stessa e la realtà sociale in rapporto con la rispettiva *sintesi integrale* (cristiana; marxista; laicista), convalidando il senso totale e integrale dell'essenza della realtà sociale.

L'essenza della realtà sociale (espressa dalla rispettiva definizione), perché essenza *dinamica* equivale alla *sintesi ontologicodinamica* di essa. E la sintesi ontologico-dinamica è per sua natura totale e integrale, nel senso che abbraccia tutta la rispettiva realtà e ne ribadisce i legami trascendentali dinamici: sì che ogni compromesso metafisico a suo riguardo si risolve non già in una «conciliazione», ma in una *abdicazione*.

L'essenza cristiana della realtà sociale rimane quella che è. E sarebbe ridicolo mutilarla in tutto o in parte della sua sostanza naturale o soprannaturale, per una presunta intesa (culturale o pratica) col marxismo o col laicismo, che da parte loro sono sempre più rigidi di quanto non siano i cristiani, solo perché sono più coerenti.

La concezione dinamica postula e garantisce una severa coerenza in forza della sua stessa logica interna. Marxismo e laicismo non solo non vi sfuggono, ma la esasperano, per il fatto che sono estremamente dinamici e non si concepiscono che dinamicamente.

Per il Cristianesimo tale coerenza è più difficile, per il pericolo di un indebito passaggio o ritorno dal dinamico allo statico. A prescindere dal fatto che una presunta carità incoerente non è più carità, ma solo incoerenza.

La nostra *definizione* della realtà sociale, come del resto la nostra formula *sintetica* della realtà umana esistenziale, hanno fra l'altro lo scopo di richiamare alla coerenza dinamica.

Sulla falsariga della definizione dinamica cristiana della realtà sociale, non è difficile costruire una analoga definizione dinamica marxista, o laicista di essa. Basta elaborarla in funzione rispettivamente del materialismo storico-dialettico, e del naturalismo evoluzionistico-storicista, anziché del Cristianesimo dinamico ossia del Corpo Mistico. Ne seguirà uno sconvolgimento della funzionalità della convivenza umana e degli elementi che l'interessano, a cominciare dal significato cristiano-dinamico dell'uomo integrale.

È bene aver sempre presente che l'uomo integrale in senso cristiano-dinamico è l'uomo concretamente esistente nell'ordine naturale e soprannaturale. L'ordine soprannaturale si sintetizza nel Corpo Mistico di Cristo di cui l'uomo integrale è membro. Come membro del Corpo Mistico l'uomo integrale trae da esso la sua *suprema forma attualizzante e specificativa*, rispetto al suo essere concreto, alla sua finalità integrale, alla realtà umana esistenziale totale, e conseguentemente anche rispetto alla realtà sociale.

Così il Corpo *Mistico* diventa la *suprema forma dinamica* dell'uomo e della realtà umana esistenziale, *per i cristiani*. Mentre per il marxismo la *suprema forma dinamica* rimane la *materia dialettica*, e per il laicismo è la Natura come Assoluto dinamico.

202 203

Capo XVII

ANALISI DELLA REALTÀ SOCIALE

1- La conquista della sintesi.

L'impegno iniziale e terminale del nostro studio, come dice lo stesso titolo di questa pubblicazione, è quello della *sintesi*: ridurre a sintesi unitaria e organica, non soltanto sul piano logico, ma anche sul piano ontologico, la complessissima ed eterogenea *realtà sociale*.

È la realtà sociale colta nella sua *sintesi ontologica* che ci pone in grado di capire che cosa veramente è, svelandone l'essenza metafisica e rendendo possibile una sua adeguata e valida definizione.

È ciò che abbiamo fatto, interpretando la realtà sociale come *ente dinamico* e alla luce dell'ente dinamico, la cui teorica abbiamo appena sfiorato.

Sintesi ontologica è unità dell'essere, sia pure unità *dinamica* dell'essere, unità cioè che compete all'ente dinamico, quale è appunto la natura e la condizione della realtà sociale.

Poiché *ens et verum convertuntur*, ossia l'ente e il vero si reciprocano, *la verità* metafisica più elementare della realtà sociale sarebbe stata da noi ignorata, se non ne avessimo colto l'intima essenza di EDUC che è appunto quella di *sintesi ontologica* di tutta la realtà umana esistenziale e dunque anche della realtà sociale, nell'ente dinamico universale e concreto.

Il Corpo Mistico come *forma dinamica* ha ribadito la *sintesi ontologico-dinamica* della realtà sociale, precisandola in *sintesi cristiana*.

Siamo dunque arrivati alla *sintesi sociale cristiana*, attraverso la ricerca e l'acquisizione dell'essenza *metafisica* della realtà sociale. Anche se, come abbiamo ripetuto, ci siamo fermati a un «livello di coscienza», senza esaurire affatto la ricerca metafisica in proposito.

Comunque, l'essenza della realtà sociale che abbiamo acquisito ed espresso nella nostra definizione, ci pone di fronte alla *sintesi ontologico-dinamica della realtà sociale*, che si esprime appunto nella *sintesi sociale cristiana*.

La nostra definizione di realtà sociale può quindi venire intesa anche come definizione della sintesi sociale cristiana stessa.

2- Importanza della sintesi.

L'aver acquisito questo complesso di elementi sintetici (essenza metafisica della realtà sociale; sintesi sociale cristiana; definizione della realtà sociale), che in qualche modo si equivalgono; nonché gli elementi sintetici di ordine più generale che li precedono (trascendentale dinamico sintetico: formula sintetica cristiana della realtà umana esistenziale; sintesi integrale cristiana); significa aver raggiunto una meta troppo importante per ignorarne il valore, o tornare ad abbandonarla e demolirla.

L'importanza ontologica,
logica e pratica, della meta acquisita '

ha appena bisogno di venir richiamata. Che cosa c'è di più importante, dal punto di vista ontologico, dell'essenza reale di una cosa, tanto più se si tratta, come nel caso nostro, di *ente dinamico*, dalla cui *sintesi ontologica* dipende la sua stessa possibilità come essere, e dunque come verità?...

L'importanza logica della meta acquisita è in rapporto diretto con la sua importanza ontologica. *Essere, o non essere*: qui sta il punto, anche per la realtà sociale. Se essa, come realtà sociale, non è, restando priva di una essenza metafisica propria e non dando luogo ad una propria *sintesi ontologica*, che cosa si potrà dire di veramente serio, coerente e conseguente, della realtà sociale e sulla realtà sociale?... Ripetiamo: *ens et verum convertuntur*. Ora, se l'ens «realtà sociale» non esiste, è difficile dire come si possa conoscere e che cosa sia la verità della realtà sociale.

Quanto all'importanza pratica, basti ricordare ancora una volta che *agere sequitur esse*. E cioè: l'agire deve seguire l'essere adeguandosi all'essere e ad una sua adeguata e valida teorica. Come dunque poter impostare un'azione *sociale*, o politico-sociale, teoricamente e praticamente valida, mancandovi la base dell'essenza metafisica della realtà sociale e della sua sintesi ontologica ,nonché una relativa teorica di essa, la quale sia veramente valida? . .

3- Ripensamento critico.

Senza dubbio le conquiste sintetiche che siamo venuti facendo, dall'ente dinamico all'essenza metafisica della realtà sociale, sono troppo preziose e decisive per dimenticarle o tornare a demolirle con l'analisi.

Eppure abbiamo intitolato il presente capitolo: *Analisi della realtà sociale*. È evidente allora, che quest'analisi non potrà essere un qualcosa di antisintetico o demolitore della sintesi. Potrà essere soltanto un RIPENSAMENTO CRITICO DELLA SINTESI stessa. O anche, se si vuole, una APPLICAZIONE DELLA SINTESI ad aspetti analitici, parziali, particolari, della realtà sociale e del problema sociale.

Una analisi così intesa non potrà essere l'analisi da noi inizialmente deprecata, la quale si sostituisce alla sintesi, demolendola se già fatta, o rendendola impossibile se da farsi, impedendo così di comprendere la vera natura della realtà sociale, e sfasandone, più o meno profondamente, la teoria e la pratica.

Come *ripensamento critico*, l'analisi della realtà sociale riesamina l'essenza della realtà sociale, considerandola nei suoi vari elementi, visti costantemente alla luce di essa come sintesi ontologico-dinamica.

Come *applicazione* della sintesi ad aspetti particolari della realtà sociale, siano essi teoretici o pratici, la considerazione analitica della realtà sociale potrà avvalersi in modo speciale della *formula sintetica cristiana*, la cui funzione è di mantenere costantemente presente e operante l'intera sintesi logica e ontologica cristiana della realtà umana esistenziale.

In ogni caso l'analisi si trova in *dipendenza e a servizio della sintesi*: l'unica posizione giustificatrice di essa in sede di ente dinamico, che è il regno della sintesi e della concretezza. In questo regno della concretezza e della sintesi si colloca la realtà umana esistenziale, e con essa la realtà sociale, soprattutto in senso cristiano.

4- Le quattro cause.

La prima analisi dell'essenza metafisica della realtà sociale, che si presenta, è quella delle cause di essa. Ecco dunque il primo ripensamento critico dell'essenza della realtà sociale e della sintesi in essa contenuta.

Per sapere quali sono le cause di un ente, è necessario conoscere preventivamente tale ente. Non si possono conoscere le cause di ciò che si ignora. Sulle cause di ciò che si ignora sono possibili solo delle ipotesi e delle congetture più o meno cervellotiche.

La conoscenza delle cause di un determinato ente dev'essere

206 207

preceduta dalla conoscenza di esso; la sua conoscenza causale dev'essere illuminata dalla sua conoscenza essenziale ed essere illuminatrice di questa. In altre parole, anche la conoscenza analitica causale della realtà sociale dev'essere un *ripensamento critico* dell'essenza di essa e quindi della sintesi. Vediamo dunque di orientarci.

Dio, che è la Causa Incausata, non ha altra spiegazione all'infuori di se stesso, e pertanto non ha cause.

Tutti gli altri esseri invece, che in contrapposizione a Dio come «Ente necessario», si chiamano *enti contingenti*, hanno bisogno di una causa, anzi, di un *complesso di cause*, che diano ragione di essi.

Se non ci fermiamo nelle cause prossime, ma risaliamo alle cause ultime, supreme, oppure (ciò che è più vero e significativo), se scendiamo nelle cause profonde, intime dell'essere, noi ci troveremo di fronte alle cause che spiegano la realtà contingente, constatando che tali cause esplicative dell'ente si riducono a *quattro*. E sono le famose quattro cause aristotelico-tomiste, a tutti note: *causa efficiente*; *causa materiale*; *causa formale*; e *causa finale*.

Esse nell'ente dinamico e in modo speciale nell'EDUC si trovano *in sintesi* dando luogo precisamente all'ente dinamico. Ma l'ente dinamico, proprio perché è ente dinamico risultante da *divenienza + attivismo*, è anche *azione*, comportando un particolare tipo di azione che possiamo chiamare PRASSI. Se pertanto vogliamo avere subito una panoramica completa dell'ente dinamico e della realtà sociale come EDUC, alle quattro cause dobbiamo anche aggiungere *la prassi*. Ma limitiamoci per ora alle quattro cause dell'ente.

Saper individuare le quattro cause per un determinato ente '

significa avere in mano *la chiave metafisica* di esso. Ecco perché le quattro cause recensite interessano tanto la ricerca filosofica e anche teologica, sempreché si tratti di ricerca ad autentico impegno realistico oggettivo. Non solo, ma interessano anche, e in proporzione non minore, l'azione.

Le scienze matematiche e sperimentali, come già osservava Bacone, ci garantiscono il dominio della natura. La metafisica filosofica e teologica, tramite soprattutto le quattro cause, può garantirci il dominio dell'azione.

Di fronte alla realtà sociale pertanto, dobbiamo chiederci quali sono le sue quattro cause, analizzando la realtà sociale

208

stessa ed esaminando le sue cause ad una ad una, sempre alla luce della sua essenza.

5- Le quattro cause della realtà sociale.

La teoria delle quattro cause, come d'altronde la restante teoria filosofica e la teoria dell'ente in generale, è stata elaborata da Aristotele, e poi dalla Scolastica, in funzione dell'ente *statico*. Aristotele, pur non ignorando il divenire e il moto metafisico e avendone elaborato una teoria metafisica eternamente valida, ha però ignorato l'ente dinamico. Dobbiamo dire altrettanto della Scolastica.

Per questo è necessario una qualche integrazione alla teoria delle quattro cause, viste in funzione dell'ente dinamico; ciò ci costringe a rinviare l'analisi *causale* della realtà sociale al capo seguente.

L'analisi causale della realtà sociale, che è analisi essenziale e metafisica di essa, è anche la più fondamentale, per non dire l'unica metafisicamente possibile, poiché una analisi che vada oltre le quattro cause, metafisicamente si riporta e si rifonde necessariamente in esse, e per esse nell'essenza della realtà sociale.

Di qui l'estrema importanza dell'analisi causale-essenziale della realtà sociale, alla quale del resto si ridurrà sostanzialmente l'ulteriore sviluppo delle nostre riflessioni sulla realtà sociale.

Resta così giustificata anche la nostra integrazione della teoria filosofica delle quattro cause, proprio per render possibile e più valida l'analisi suddetta.

L'integrazione dinamica della teoria delle quattro cause verte specialmente sulla *intrinsicità* di tutte e quattro le cause, rispetto all'ente dinamico. Ciò tuttavia non dovrebbe stupire. Essendo *l'ente dinamico* (*ens, cuius essentia fit*) una specie di rovesciamento dell'ente *statico* (*ens, cuius essentia est*), è logico aspettarsi che qualche cosa cambi nelle loro rispettive metafisiche. *Il rovesciamento essenziale* dell'ente dinamico nei confronti dell'ente statico produce necessariamente dei conseguenti rovesciamenti subalterni. Il primo fra questi può essere quello della *intrinsicità* delle quattro cause dell'ente dinamico.

6 - Intrinsicità delle quattro cause.

Nell'esame dell'ente statico, le quattro cause dell'ente si distribuivano in queste due coppie:

209

causa efficiente, e causa finale; causa materiale, e causa formale. La prima coppia (causa efficiente, e finale) era la coppia delle cause *estrinseche* dell'ente; la seconda coppia (causa materiale, e formale) era la coppia delle cause *intrinseche*.

Perché cause «estrinseche»?.. Perché la causa efficiente e finale erano *fuori* dell'essenza dell'ente statico, e dell'ente statico stesso. E perché cause *intrinseche*?... Perché la causa materiale e formale erano

dentro l'essenza dell'ente statico; erano i due *principi costitutivi* della sua essenza, che risultava appunto una *sintesi di materia e forma*.

Per l'ente *dinamico* invece, tutte le quattro cause rappresentano dei *principi intrinseci di esso*, tutti e quattro *costitutivi* della sua essenza, che così risulta una *sintesi ontologico-dinamica* completa.

Come già ci siamo posti sul preavviso, nessuna meraviglia per questo. Basta aver presente l'essenza *dell'ente dinamico*, in contrapposizione a quella dell'ente statico. È allora possibile darsi conto del fatto che, mentre l'ente *statico* rappresenta il regno dell'analisi e dell'astrattezza l'ente *dinamico* invece è il regno *della concretezza e della sintesi*.

Stando così le cose, sarebbe ridicolo non trovar differenza fra ente statico ed ente dinamico. E per quest'ultimo sarebbe addirittura assurdo, se la sua *natura sintetica* non «sintetizzasse» le quattro cause dell'ente dinamico nell'essenza metafisica di questo

,rendendole tutte e quattro, *principi intrinseci*.

Poniamo dunque come asserzione debitamente fondata il fatto che le quattro cause dell'ente dinamico siano tutte e quattro *principi intrinseci, costitutivi*, della sua essenza dinamica. Come tali, si trovano *dentro di essa*, e fanno parte della sua *sintesi ontologica*.

Se così non fosse, né sussisterebbe tale sintesi, né l'ente *dinamico* rimarrebbe metafisicamente «ente dinamico». È posto come ente dinamico dalla sintesi ontologico-dinamica delle sue quattro cause. Senza tale sintesi, si dissolverebbe in una nebulosa senza senso, i cui elementi eterogenei e contraddittori, tornerebbero ad essere inconciliabili. Al posto della sintesi tornerebbe a prevalere una analisi disorientante e rovinosa.

Ciò si verificherebbe in modo speciale in campo pratico e a livello di realtà umana esistenziale nonché di realtà sociale, con le relative *prassi*. Si ricadrebbe negli schemi statici, del

tutto inadeguati di fronte alla realtà storica, come realtà diveniente e operante ad un tempo, ossia come realtà dinamica e come prassi.

7- Causa efficiente come principio intrinseco.

La concezione della causa *efficiente* come principio *estrinseco* dell'ente senza distinzione fra ente statico e dinamico è talmente radicata nella consuetudine, e d'altra parte segna un moto psicologico così spontaneo, da far ritenere impossibile a molti, o almeno da rendere incomprensibile, la sua incorporazione nell'ente dinamico: a meno di elidere in esso la persona umana in quanto appunto si identifica con la causa efficiente in questione!... Il che, ovviamente, resta, inaccettabile. Per cui non si elide la persona. Si elide l'ente dinamico.

Il dilemma che prende molti, senza che vi sappiano sfuggire, è appunto il seguente: o sacrificare la libertà e l'autonomia della persona umana assorbendola nell'ente dinamico come suo principio intrinseco e costitutivo, *vanificandola* in esso; o *salvare la persona* umana, sacrificando l'ente dinamico.

Il marxismo ha effettivamente sacrificato la persona umana per e nel suo «ente dinamico», che si risolve marxisticamente nella *prassi*. Noi invece siamo soliti fare il contrario: sacrificiamo l'ente dinamico per salvare la persona umana.

Non soltanto per noi è antipsicologico il concepire la causa efficiente come *principio intrinseco* dell'ente dinamico, ma questo ci pare addirittura distruttivo della persona umana, e dunque antimetafisico in se stesso e per le sue conseguenze.

Eppure è qui che si decide la sorte della teoria dell'ente dinamico, e con esso la possibilità o meno di una vera *sintesi integrale e sociale cristiana*, ontologicamente e logicamente valida.

Bisogna dunque sfuggire al dilemma suesposto, salvando la persona umana e l'ente dinamico. In caso contrario, si perde l'ente dinamico e la stessa persona umana!... Nell'attuale epoca storica dinamica, infatti, il voler salvare la persona umana al di fuori dell'essenza metafisica ontologico-dinamica della

realtà storica stessa, al di fuori cioè dell'ente dinamico, è *perdere la persona* umana. Oggi essa non viene salvata, né restando chiusi nello statico, né abbandonandola alla corrosione dell'attuale fenomenologia dinamica.

Per sfuggire dunque al dilemma, salvando ente dinamico e

210 211

persona, basterà ispirarsi al *senso di concretezza* che ci viene imposto dallo stesso ente dinamico e dalla stessa persona umana come causa efficiente.

L'ente dinamico ci impegna nella concretezza della realtà umana esistenziale, con la *totalità* della quale coincide come *ente dinamico universale e concreto*, ossia come EDUC.

A sua volta, la persona umana come *causa efficiente* si identifica necessariamente con la persona umana *concretamente esistente*, poiché non agisce che *l'esistente concreto*, in quanto appunto è «concretamente esistente».

Ora, la persona umana, come concretamente esistente e dunque come causa efficiente, non può trovarsi che *dentro* la realtà umana esistenziale, *dentro* l'ente dinamico, *dentro* la storia che coincide con l'una e con l'altro; e quindi anche, finalmente, *dentro* la loro essenza.

Ne consegue che *la persona umana* sarà causa efficiente *intrinseca alla realtà sociale come ente dinamico*, e *più esattamente* come EDUC. Causa efficiente intrinseca, e principio intrinseco costitutivo, di essa.

È una questione che dovrebbe venire affrontata in termini ontologici metafisici. Pur facendo in seguito qualche accenno al riguardo, noi continuiamo a limitarci alle nostre riflessioni sul piano esistenziale e «a livello di coscienza», come abbiamo più volte precisato. Ma basta la riflessione sul piano esistenziale, che ci richiama il semplice dato di esperienza, per capire che la persona umana *si trova dentro* la realtà sociale, *agisce dentro* la realtà sociale, *opera dal di dentro* della realtà sociale, e *la produce dal di dentro e al di dentro*.

Poiché si tratta di un «dentro» non di ordine semplicemente ambientale, ma con una innegabile rilevanza ontologica, tale «dentro» colloca la persona umana *dentro l'essere della realtà sociale*, come parte di essa. Il ruolo del Corpo Mistico, di cui la persona umana è «membro», ribadisce la suddetta posizione della persona umana nella realtà sociale, accentuandone il significato ontologico.

8-Astrattismo e prospettiva realistico-dinamica.

Perché, allora, siamo soliti pensare la persona umana come ontologicamente *fuori* della realtà sociale, se non addirittura in contrapposizione con essa?...

212

Perché si obbedisce a un gioco di astrattismo psicologico. È la contrapposizione psicologica istintiva dell'*io* al *non-io*, non superata nemmeno dall'attuale relazionismo esistenzialistico.

La psicologia che ci è istintiva non dà il senso della concretezza storica, esistenziale, situazionale; piuttosto ce la toglie, inducendoci a contrapporre il nostro «io» a tutto il resto. E da questo «astrattismo psicologico» si passa facilmente all'astrattismo metafisico, anche se va sotto il nome prestigioso di «personalismo».

Sta di fatto che non siamo capaci di pensarci come essere e come soggetto agente, se non in contrapposizione alla concretezza della nostra esistenza, che è *sintesi dinamica*: quasi che quest'ultima ledesse l'integrità della nostra personalità come essere e come soggetto di operazione.

In tal modo, la persona umana continua a venire estromessa dalla *sintesi* della realtà esistenziale concreta, compromettendo ad un tempo ente dinamico e persona umana come causa efficiente intrinseca e principio costitutivo di esso.

È necessario pertanto superare l'astrattismo psicologico e metafisico che ci domina, di fronte alla realtà umana esistenziale e sociale, vedendovi la persona umana così come concretamente e dinamicamente è: causa efficiente intrinseca, principio costitutivo intrinseco di esse, come EDUC.

Così facendo, da una parte non si lede né la natura né la persona, che rimangono integre nella loro costituzione e nelle loro proprietà; dall'altra, non si sbarrano la strada all'ente dinamico e alla persona umana stessa, per quanto riguarda la sua reale e concreta storicizzazione.

Si cambia solo di prospettiva, passando da una prospettiva psicologico-statica ad una prospettiva realistico-dinamica.

Prospettiva inconsueta forse, ma nient'affatto nuova. Basti dire che essa ci riporta alla vecchia prospettiva evangelica e paolina della nostra inserzione totale in Cristo e nel suo Corpo Mistico.

La prospettiva realistico-dinamica in cui s'innesta la persona umana concretamente esistente come causa intrinseca dell'ente dinamico, ha una importanza decisiva per la sintesi sociale cristiana, e per la sua fecondità teoretica e pratica.

In concreto, essa colloca la persona umana nella situazione esistenziale che le compete, la quale è situazione dinamica, sintetica, e concreta. La situazione che inserisce la per

213

sona umana nella sintesi integrale e sociale cristiana al suo giusto posto e con la sua giusta funzione.

9- La sintesi, condizione e scopo dell'analisi.

Si potrebbe domandare, se è possibile giungere alla *sintesi sociale*, anziché discendendo dalla sintesi integrale della realtà umana esistenziale, risalendo, o addirittura partendo (come solitamente avviene) dalla considerazione della persona umana.

Crediamo di dover rispondere di no. Per quanto l'importanza della persona umana sia fondamentale e la sua incidenza nella realtà sociale possa essere decisiva, essa tuttavia rimane un *elemento analitico* che non conduce alla sintesi, ma la blocca in partenza. E la bloccherebbe anche come ripensamento critico, anzi la demolirebbe, se, riassunta staticamente, essa tornasse a contrapporsi alla sintesi, anziché venire assorbita dinamicamente dentro di essa.

Concludiamo quindi riaffermando che, in sede di ente dinamico, *la condizione preventiva dell'analisi è la sintesi, e che lo scopo di una analisi retrospettiva torna ad essere la sintesi.*

In una parola, torna ad essere analisi a titolo di puro *ripensamento critico, o di applicazione della sintesi ad un elemento particolare.* PRIMA LA SINTESI, E POI L'ANALISI IN FUNZIONE DELLA SINTESI.

Questa è la via della concretezza dinamica, che abbiamo seguito e dobbiamo continuare a seguire. In effetti, è il tutto che dà significato alle parti, e non viceversa.

Voler parlare delle *quattro cause* della realtà sociale ignorando che cos'è la realtà sociale o ignorando addirittura se sia un ente sarebbe un non-senso. A meno che si continui ad accontentarci di quegli schematismi analitici e astratti, che fanno parte di una logica personalista imperniata sull'io, e che sarebbe pur necessario superare. Ovviamente non si superano ricorrendo alla sola fenomenologia antropologica, sommergendovi la persona umana e la realtà esistenziale che la riguarda.

In ogni caso teniamo presente che *la parte* vista o costruita al di fuori del tutto e non in funzione del tutto, non rappresenta un elemento costruttivo della sintesi, ma è analisi ostacolatrice e demolitrice di essa.

Capo XVIII

PANORAMA DELLA REALTÀ SOCIALE

1- Sguardo orientativo.

«Panorama» significa visione d'insieme di una data cosa: per esempio di una catena di montagne.

La visione panoramica suppone l'ordine e l'unità della cosa vista. Nessuno dirà mai di un caos che sia un bel panorama. La bellezza è unità dell'ordine e nell'ordine, per cui i Greci antichi chiamarono *cosmos* l'universo.

Ma la realtà sociale è un cosmo o un caos?...

Apparentemente almeno, essa non è che un caos. I permanenti e ininterrotti disordini sociali, con ogni genere di disfunzione, s'incaricherebbero di confermarlo.

Sembra a prima vista che i pessimisti abbiano ragione. O accettare la realtà sociale così com'è, senza pronunciarsi sopra di essa, o rassegnarsi alla difficoltà, per non dire alla impossibilità, di giudicare se essa sia veramente un cosmo o non piuttosto un caos.

Ma se è un caos, come poter parlare di «panorama della realtà sociale»?... Essa non resta che un guazzabuglio sconcertante, privo di senso, di unità, di ordine, che diventa sempre più tale fino ad essere impossibile a viverci.

La sua visione diventa più sconcertante ancora, messa a confronto con la sua mole ed estensione. Ed invero, come o con qual mezzo orientarsi di fronte alla realtà sociale, se essa abbraccia l'intera realtà umana esistenziale, il cui ordine e la cui unità o non sussiste affatto, oppure, se c'è, non è per nulla evidente e operante?...

Tutti questi interrogativi avevano piena ragione di esistere *prima* dell'interpretazione della realtà umana esistenziale e della realtà sociale, come ente dinamico e dunque come sintesi unitaria; e prima della definizione che l'esprime come tale. Dopo che abbiamo conosciuta la realtà sociale nella sua essenza metafisica, e abbiamo davanti ai nostri occhi la realtà sociale come sintesi ontologica, i sopraddetti interrogativi non hanno più ragione di esistere.

Ormai possediamo il segreto dell'unità e dell'ordine della realtà

214 215

sociale, datoci appunto dalla sua essenza metafisica che fonda la sua sintesi ontologica.

Ciò può renderci ottimisti. Malgrado i suoi evidenti disordini e tutte le sue disfunzioni, la realtà sociale non è un caos. Non diremo nemmeno che sia un «cosmo», poiché questo è un concetto statico, che, come tale, esula dalla natura dinamica della realtà sociale. Diciamo però che anche l'ente dinamico, e dunque la realtà sociale come EDUC, è una realtà ordinata e unitaria, perché sintetica e organica.

Possiamo quindi parlare anche di un suo *panorama*, a cominciare da uno sguardo orientativo sulla realtà sociale, che ci è reso possibile attraverso le quattro cause.

2- Individuazione delle quattro cause.

Si tratta pertanto per prima cosa di individuare le quattro cause della realtà sociale: ciò che facciamo con l'analisi *causale* di essa.

Già sappiamo che le quattro cause della realtà sociale - causa efficiente; materiale; formale; e finale -, si risolvono tutte in principi intrinseci costitutivi della sua essenza.

Dobbiamo quindi scoprirle
dentro l'essenza della realtà sociale ,
ciascuna al suo giusto posto e nella sua giusta funzione, come componenti della sintesi sociale, che ha la sua radice nell'essenza della realtà sociale stessa.

La realtà sociale ci viene espressa nella sua essenza dalla definizione che di essa abbiamo elaborato e che qui ripetiamo: *la realtà sociale è In stessa realtà umana esistenziale come EDUC, che si attua nel Corpo Mistico come forma dinamica della convivenza umana «funzionale vitale, cioè, che renda concretamente realizzabile la finalità integrale, temporale ed eterna, dell'uomo integrale.*

Non abbiamo pertanto che da individuare le quattro cause della realtà sociale, scoprendole nella definizione di essa. Cominciamo dalla causa materiale.

3- La causa materiale.

Sappiamo dalla filosofia, che la causa materiale o «materia», come principio intrinseco costitutivo dell'ente, è rappresentata dall'elemento indeterminato, potenziale, molteplice, di esso.

216

Così la causa materiale si contrappone alla causa formale o «forma», che rappresenta l'elemento determinante, attualizzante, unificatore dell'ente stesso.

Quale sarà dunque la causa materiale o «materia» della realtà sociale?... Ovviamente sarà ciò che in essa vi è di indeterminato

'potenziale, molteplice.

Ora, se, analizzando, prescindiamo per un momento dalla *forma* che attua, determina, unifica, la realtà sociale; noi tosto ci accorgiamo che *tutta la realtà sociale*, e dunque tutta la realtà umana esistenziale di cui essa è un aspetto fondamentale, si prospetta come causa *materiale o materia*, nell'essenza di essa.

Se pertanto ci richiamiamo la
definizione della realtà sociale '

noi constatiamo che la materia di essa viene espressa con queste parole: «la realtà sociale è la stessa *realtà umana esistenziale* come EDUC». Ossia, *la causa materiale* della realtà sociale è la *realtà sociale stessa*, a prescindere dalla forma.

Basti questo per ora, riguardo alla causa materiale della realtà sociale. Ciò è già sufficiente per aprirci dinanzi agli occhi una prima, immensa visione panoramica di essa: la visione, appunto, dell'intera realtà umana esistenziale, come *causa materiale* della realtà sociale.

A prescindere dalla forma, dire che la sua causa materiale è la realtà umana esistenziale o la realtà sociale, non cambia nulla. Si tratta solo di sfumature diverse. Come del resto implica una

sfumatura diversa la clausola «come EDUC», della definizione, che appartiene ancora alla causa materiale della realtà sociale.

4- La causa formale.

Passiamo ora all'individuazione della causa formale o forma della realtà sociale, che d'altronde già conosciamo.

Cominciamo col dire che essa coincide col *trascendentale dinamico sintetico* come *forma* della realtà umana esistenziale, in *quanto si traduce* nel trascendentale dinamico *analitico* della *socialità*, precisamente come *forma della realtà sociale* (che resta sempre un aspetto fondamentale della realtà umana esistenziale).

Già sappiamo che le due *forme* sono precisamente il Corpo Mistico come forma. Esso si delinea così sempre con maggior chiarezza come causa formale o forma della realtà sociale. Lo è in senso realistico-cristiano, perché *determina, unifica, attua cristia-*

217

namente la realtà umana esistenziale in *convivenza funzionale*, o per lo meno è destinato ad attuarla.

Se ciò non avviene del tutto, è per la ragione che altri trascendentali dinamici e dunque altre *forme* si contendono l'attuazione della realtà sociale e dell'intera realtà umana esistenziale, opponendo la Città di Satana, sia pure sotto le parvenze della Città dell'Uomo, alla Città di Dio.

È per questo che la panoramica della realtà sociale ci pone di fronte ad una realtà non solo anelante all'unità e tendente all'ordine, ma anche di natura profondamente drammatica. È il dramma della vita e della storia, che ha per tema la lotta fra il bene e il male, tra la forma buona e la forma cattiva, che si contendono l'attuazione di una stessa realtà umana esistenziale e di una identica realtà sociale.

È facile che la forma sociale cattiva si presenti più allettante, con la promessa di facili successi o di una ingannevole felicità terrena, con gli splendori abbaglianti di una civiltà materiale sviluppatissima, ma senza carità né giustizia e senz'anima, quando non sia addirittura ateo-materialista e anticristiana.

È per gl'individui e per le masse la ripetizione delle tentazioni del deserto, che assumono le dimensioni spazio-temporali dell'intera umanità e della storia. In definitiva si tratta di scegliere tra le due forme: Cristo, o Satana. Tutto il resto può ridursi ad una cortina fumogena fatta apposta per ingannare gl'ingenui o gli incauti.

Il richiamo evangelico, pertanto, a non cadere nell'inganno e nelle illusioni, è sempre attuale. Bisogna saper *valutare a dovere l'attuazione cristiana* della realtà sociale. Questa giusta valutazione, nella nostra definizione viene facilitata almeno in parte dalla chiara enunciazione della *causa formale* della realtà sociale, e dalla spiegazione della *convivenza umana funzionale*.

5- La funzionalità cristiana.

La visione della realtà sociale in base alla sua forma non è completa, se non si integra la considerazione della forma come *forma causale*, con la considerazione di essa come *forma effettuale o funzionalità*, la quale ultima renderà anche possibile una giusta valutazione dell'attuazione cristiana della realtà sociale.

Ora, dalla definizione della realtà sociale risulta che la

218

convivenza umana, nella misura che viene attuata dal Corpo Mistico di Cristo che ne è la forma, diventa funzionale, *rendendo concretamente realizzabile la finalità integrale, temporale ed eterna, dell'uomo integrale.*

Questa è la *funzionalità cristiana* dell'umana convivenza. Ed è qui dove si pone la differenza tra la *funzionalità cristiana*, e non cristiana, della convivenza umana stessa.

La forma sociale cristiana non promette nessun paradiso in terra, né individuale né collettivo. Essa garantisce la *funzionalità piena, totale* della convivenza umana, anche dal punto di vista temporale, ma senza inganni e al di fuori di qualsiasi illusione utopistica.

Di più. È soltanto la forma sociale cristiana che può garantire lo stesso *buon funzionamento temporale* della convivenza umana, appunto perché, nel suo realismo integrale, che diventa anche estremamente realistico sul piano concreto, esclude qualsiasi utopia, e inoltre possiede e offre la *garanzia dello spirituale*. Questa è l'unica garanzia valida per il buon funzionamento *anche temporale*, in una convivenza umana ben ordinata, sì che la sua funzionalità anche temporale sia veramente a beneficio di tutti.

Tutto ciò viene garantito dalla *forma sociale cristiana* ossia dal Corpo Mistico di Cristo, in quanto *forma* della convivenza umana *funzionale*.

Non si pensi tuttavia che trattandosi del Corpo Mistico come forma o causa formale della realtà sociale, ne venga a perdere l'aspetto temporale di essa. Al contrario!... Intanto si tratta del Corpo Mistico preso non già in se stesso, ma come forma della realtà sociale.

Ora la forma postula la materia. E la postula nel modo più equilibrato, più equilibrante e dominatore, nella misura che si colloca al di sopra dell'uomo investendo e dominando interamente l'uomo stesso come uomo integrale, e la totalità della sua realtà umana esistenziale. Ciò che è solo possibile da parte del Corpo Mistico *come forma*.

Ciò che dunque entra a comporre la causa materiale della realtà sociale, cade sotto di essa, sotto la sua forza attualizzante, sotto la sua sollecitudine di causa *formale* nel modo sopraddetto. Ora, entra a far parte della causa materiale della realtà sociale anche l'industria, la tecnica, l'economia, e globalmente tutto il «temporale»: indispensabile per il buon funzionamento della convivenza umana e quindi *postulato* dalla stessa forma sociale

219

cristiana ossia dal Corpo Mistico come forma della realtà sociale stessa. Ciò che esso vi aggiunge e solo esso può aggiungervi è la *sintesi* e la garanzia della funzionalità *piena*.

Non v'è quindi
contraddizione fra il materiale e lo
spirituale ,

fra il temporale e l'eterno, neppure - e tanto meno - in sede di convivenza umana funzionale *cristiana*. In essa s'instaura un *rapporto di sintesi del materiale nello spirituale*, che riflette sempre il rapporto della forma rispetto alla materia.

Scienza, tecnica, industria, economia, progresso, sviluppo, per stare alle componenti più materiali del «temporale», appaiono elementi fondamentalmente cristiani. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei. Il* che risulta vero anche socialmente, per la migliore realizzazione di una convivenza umana funzionale.

6- Funzionalità cristiana e non cristiana.

La funzionalità cristiana della convivenza umana è impegno e garanzia del suo buon funzionamento temporale e spirituale. Deve infatti rendere concretamente realizzabile *la finalità integrale dell'uomo integrale*, che è materiale e spirituale, naturale e soprannaturale, temporale ed eterna.

Garantisce tale finalità integrale, rendendola *concretamente realizzabile*. Quest'espressione, che si riferisce alla finalità integrale ma ha il suo soggetto nella convivenza umana funzionale, ci pone di fronte alla *modalità di realizzazione sociale* della finalità integrale stessa: non già realizzazione promessa e garantita *a priori*, ma resa *concretamente ed effettivamente* realizzabile, ossia concretamente ed effettivamente *possibile*.

Tale clausola così intesa, viene a distinguere la funzionalità cristiana della convivenza umana, dalla funzionalità non cristiana. A parte il fatto che le funzionalità non cristiane non tengono conto della finalità integrale dell'uomo, che è non solo temporale e materiale, ma anche spirituale ed eterna; esse per di più, ridotte a preoccuparsi unicamente del temporale, si dimostrano inadeguate o inette anche di fronte a quest'ultimo. Di fatto, o non lo rendono concretamente ed effettivamente realizzabile, o pretendono di offrire una realizzazione impossibile da parte dello Stato, in sostituzione dell'iniziativa personale, cadendo così nell'utopia e nell'antipersonalismo. Si favoriscono le illusioni dello Stato tuttofare o dello Stato-balia, nonché gli istituti di parassitismo sociale, per non parlare dello Stato totalitario marxista collettivista che tutto promette e poco dà nell'ordine materiale, e tutto toglie in quello spirituale.

È questa una delle tare delle dittature e del socialismo di Stato. All'origine, sta appunto la differenza tra funzionalità cristiana e non cristiana della convivenza umana funzionale.

7- Natura della funzionalità cristiana.

In effetti la funzionalità della convivenza umana non va intesa come una utopistica ed aprioristica *realizzazione*, sia pure della sola finalità temporale, da parte della convivenza umana stessa o più precisamente da parte dell'organizzazione statale. Va intesa come la *concreta ed effettiva possibilità di realizzazione della finalità integrale dell'uomo: di ogni singolo uomo, nella sua concretezza esistenziale*, da concepirsi quest'ultima *dinamicamente*, ossia secondo la dialettica di una autentica società dinamica.

Questo è appunto *il senso cristiano* del buon funzionamento della convivenza umana, anche se ovviamente rimane qui espresso solo in linea di principio. Ma non è poco, dal punto di vista della dignità e del valore della persona umana, nonché del buon funzionamento della convivenza umana stessa.

Lo Stato totalitario, socialista o meno, che si sostituisce alla persona nella realizzazione della finalità di essa, oltre ad offrire una promessa che presto o tardi si rivelerà ingannevole e utopistica, reclama come contropartita l'adorazione di se stesso. «Ti darò tutte queste cose se tu, prosternandoti davanti a me, mi adorerai» (Mt. 4, 9). Ciò che equivale non già alla realizzazione della finalità umana, ma all'elisione della personalità umana.

La funzionalità cristiana della convivenza umana non garantisce aprioristicamente la realizzazione della finalità umana in sostituzione della persona, ma l'affida alla persona, garantendo l'effettiva e concreta *possibilità di realizzazione* della finalità umana integrale, posta dalla comunità a favore delle persone singole. Il che vale anche, almeno indirettamente, per le persone temporaneamente o stabilmente incapaci di fare da sole.

È una prospettiva che si rivela altamente educativa. Aiutati che Dio e la sua Provvidenza (in questo caso non esclusa la convivenza e l'organizzazione sociale compreso lo Stato) t'aiuta. D'altra parte è

l'unica che possa collimare con una funzionalità della convivenza umana non utopistica e realisticamente efficiente.

Si tratta infatti di evitare l'utopia percorrendo la strada del sano *realismo sociale*, i cui estremi sono i limiti concreti del *possibile* e le esigenze concrete del *necessario*, vedendo sempre l'insieme delle cose in prospettiva dinamica.

Da una convivenza umana che sia davvero *cristianamente funzionale*, il necessario sarà indubbiamente garantito, senza precludere la strada ad un sano e realistico «possibile».

È la via della sana concretezza realistico-dinamica, che soddisfa il necessario e conduce avanti il possibile nella dialettica di una convivenza umana autenticamente *funzionale*.

8- Concretezza realistico-dinamica.

La concretezza realistico-dinamica è la concretezza che accompagna il *realismo dinamico* e viene imposta da esso.

Il realismo dinamico sta alla base della sintesi integrale e sociale cristiana, incarnandosi dentro di essa. Come il *marxismo* può intendersi quale espressione abbreviata della formula sintetica marxista (*materialismo dialettico e materialismo storico*), così il *realismo dinamico* può intendersi come espressione abbreviata della formula sintetica cristiana (*realismo integrale e Cristianesimo dinamico*), tenendo presente tuttavia che il realismo dinamico ha piuttosto il valore di metodo per arrivarci e restarvi coerenti.

Così inteso, il realismo dinamico riassume o più esattamente garantisce la sintesi integrale cristiana. Onde la concretezza realistico-dinamica sarà quella che emana dalla sintesi integrale cristiana e vien definita da essa, in contrapposizione alle concretezze di altre denominazioni.

Da esse si distingue per una vera ed effettiva *integralità*: ontologica, esistenziale, dinamica, che è l'unica garanzia dell'autentica concretezza.

Le altre «concretezze» infatti non tengono conto della realtà ontologica integrale. Di conseguenza ignorano o fraintendono la situazione esistenziale nella sua adeguatezza e nel suo vero significato. Tanto meno potranno cogliere a dovere l'esigenza dinamica, insita nella realtà ontologica integrale e puntualizzata nella situazione esistenziale.

L'epilogo teoretico e pratico sarà (come effettivamente si

222

constata) l'exasperazione di concretezze unilaterali per difetto o per eccesso, che si risolvono nell'utopia e in nuove forme di astrattismo, assai peggiori delle vecchie.

La concretezza realistico-dinamica e non altra, dunque, è quella che garantisce la convivenza umana funzionale, fra il resto anche attraverso la confluenza del necessario e del possibile. Sarà essa soprattutto a rendere, nella convivenza umana suddetta, concretamente realizzabile la finalità integrale dell'uomo integrale.

Da una parte, ciò esige che si tenga conto della *puntualizzazione storica* (e non soltanto di ideali astratti), la quale definisce l'impegno comunitario e la congrua funzione e finalità di ogni individuo come unità singola e come unità sociale.

Dall'altra, impone un adeguato allineamento con le esigenze dinamiche della storia stessa, sì da non limitarsi ad esigenze incompressibili del momento, ma da mirare, come diceva il Toniolo, ad «essere gli uomini dell'avvenire».

Capo XIX**COMPLETAMENTO DEL PANORAMA****1- Considerazione dinamica delle cause.**

Finora abbiamo parlato della materia e della forma della realtà sociale. Della forma abbiamo trattato come *forma causale* e forma *effettuale*, ossia come *funzionalità*. Ora dobbiamo completare la linea panoramica della realtà sociale, passando alla causa finale e alla causa efficiente. Ma prima si rende opportuna una parola sulla considerazione dinamica delle cause.

Il panorama della realtà sociale s'illumina in estensione e profondità e si vivifica, attraverso la *considerazione dinamica* delle cause di essa.

La realtà sociale è realtà dinamica. La sintesi sociale cristiana che l'interpreta è sintesi dinamica. Le sue cause pertanto non possono essere viste nel loro giusto senso, se non *dinamicamente*, ossia come parte dell'ente dinamico, come componenti della sua sintesi dinamica, e come *dinamiche* esse stesse.

Per noi quindi anche le cause della realtà sociale rappresentano una realtà dinamica; e vanno considerate come realtà dinamiche, come cause dinamiche.

Dire *cause dinamiche* significa dire *cause divenienti e operanti*, poiché *dinamismo* è sinonimo di *divenienza + attivismo*.

Fermiamoci sulla *divenienza*, in base alla quale la *natura dinamica* delle quattro cause della realtà sociale porta con sé una conseguenza assai importante.

In effetti, poiché «dinamico» significa anzitutto *diveniente*, e il *divenire* è un *particolar modo di esistere*; ne segue che le quattro cause della realtà sociale, benché tutte principi intrinseci dell'ente dinamico, proprio perché cause «dinamiche» sono già esse stesse *realtà esistenti*, per quanto esistenti secondo quel *particolar modo di esistere* che è il *divenire*.

Non sono quindi soltanto dei semplici «principi» dell'essere, come ad esempio la «materia prima» e la «forma sostanziale»: principi reali sì, ma di per sé inesistenti fuori dell'esistenza dell'essere a cui appartengono.

225

Pertanto, come realtà esistenti le cause materiale e formale della realtà sociale dovranno intendersi rispettivamente come *materia seconda e forma a valore accidentale*, divenienti.

Ne consegue che la realtà umana esistenziale come *causa materiale* appartenente all'essenza della realtà sociale, andrà intesa e panoramicamente contemplata come *materia seconda diveniente*.

Analogamente il Corpo Mistico come forma della realtà sociale andrà anch'esso inteso e contemplato come *forma a valore accidentale, diveniente*, di essa.

La stessa cosa va ripetuta per la causa finale e la causa efficiente della realtà sociale, essendo anch'esse cause dinamiche perché appartenenti all'ente dinamico e costitutive di esso. In effetti sono cause della realtà sociale come EDUC.

2- La causa finale.

La causa finale si vuol definire in questo modo: *id cuius gratia aliquid fit*; ciò per amore di cui una cosa diviene, si fa.

Ora, si tratta appunto di conoscere ciò per amore di cui l'essenza della realtà sociale diviene, si fa. Diciamo: «l'essenza., diviene, si fa». Non dobbiamo infatti dimenticare che la realtà sociale è realtà dinamica, con *un'essenza dinamica*, la quale, appunto perché *essenza «dinamica»*, deve farsi, divenire.

Domandiamoci dunque: la realtà sociale come ente dinamico, a cominciare dalla sua *essenza dinamica*, diviene per amore di che cosa?... Per amore di un'idea o di una realtà?... E se è per amore di una realtà, qual è l'elemento, la realtà, l'essere direttivo e propulsore del suo farsi, del suo divenire?..

La causa finale della realtà sociale, come causa finale dinamica, è *intrinseca* alla realtà sociale e alla sua *essenza*. Sempre come causa *dinamica*, dovrà pure essere una *realtà dinamica esistente* nel senso di *diveniente*. È la condizione della causa «dinamica» in quanto tale: essere già essa stessa una *realtà dinamica diveniente*, dentro all'essere a cui appartiene e alla sua *essenza*.

La causa finale «dinamica» della realtà sociale come realtà dinamica, non sarà quindi un'idea, ma dev'essere una realtà. Si tratta dunque di cogliere questa *realtà*, che rappresenta la causa finale della realtà sociale. *In linea di principio, la realtà che rappresenta la causa finale dinamica, è la realtà stessa a cui essa*

226

appartiene, vista però come realtà che si costruisce, si da dover dire: *la causa finale della realtà dinamica è la stessa realtà dinamica IN QUANTO SI COSTRUISCE*.

Questa è la causa *finale oggettiva, intrinseca* alla realtà dinamica e alla sua stessa essenza, non più «ultima», bensì *immediata* perché «intima», alla quale potranno aggiungersi altri *fini o motivi* che ne resteranno al di fuori, e che quindi possono anche non interessarci.

Non basta ancora. Siamo di fronte alla *realtà sociale* come realtà dinamica, la quale raggiunge il vertice dell'ente dinamico nell'EDUC; e siamo davanti alla sua causa finale che è anch'essa *dinamica*.

Ora, il dinamico è il regno *della sintesi e della concretezza*. Ne consegue che il gioco dinamico della sintesi e della concretezza

l'implicato nella *realtà sociale*, si rifletterà sulla sua *causa finale*, determinando un insieme di precisazioni che vengono imposte dalla sintesi e concretezza proprie dell'ente dinamico, arricchendo in modo straordinario la causa finale suddetta.

Si tenga presente che il *meccanismo della causa finale dinamica* a cui si è accennato non è affatto esclusivo della concezione cristiana. Vale anche per la concezione marxista e laicista, perché appartiene alla realtà storica dinamica come tale. Ciò è sufficiente per far capire in qualche modo l'enorme incidenza della causa finale dinamica, sia in campo profano che religioso.

3- Identificazione della causa finale.

Orientativamente, la causa finale della realtà sociale è già stata da noi identificata: è la *realtà sociale stessa, in quanto si costruisce*. Per esprimerci più personalisticamente (e quindi anche in modo più «soggettivo»), possiamo anche dire che è la *costruzione della realtà sociale*.

Ora dobbiamo vederne le implicanze, che ci costringono ad esplicitarla, conducendoci alla sua identificazione piena, fatta di sintesi e concretezza.

La realtà sociale come realtà dinamica implica la sintesi ontologico-dinamica di se stessa, e cioè la sintesi sociale; implica la realtà umana esistenziale di cui è un aspetto fondamentale, e con essa implica la sintesi dinamica integrale. E poiché la nostra prospettiva è quella *cristiana*, la realtà sociale per noi implica ancora il Corpo Mistico *come forma* dinamica, e forma dinamica di tutte le cose dette.

227

Non basta ancora. Il Corpo Mistico come forma dinamica, ossia *diveniente*, esige che si provveda anche alla sua *divenienza* come forma. La questione delle implicanze non è ancora esaurita. Il Corpo Mistico come forma dinamica, opera attraverso il meccanismo solidale dei cinque trascendentali dinamici. E la realtà sociale è un *aspetto fondamentale* della realtà umana esistenziale, *insieme e dentro* agli altri quattro, aspetti fondamentali di essa, tutti quanti dominati dai trascendentali dinamici, e legati dalla loro *solidarietà*. . .

È in questo insieme di cose che si colloca la causa finale della realtà sociale, subendone tutte le implicanze, non in ragione di interferenze estrinseche, ma in ragione di una *sintesi ontologica dinamica*, che dell'insieme fa una cosa unica. Un unico EDUC con una identica forma dinamica che in prospettiva cristiana è sempre il Corpo Mistico come forma; un'unica *sintesi dinamica integrale*, che in prospettiva cristiana torna ad essere sintesi in funzione del Corpo Mistico. . .

La causa finale dinamica della realtà sociale come realtà dinamica, quindi, dovrà essere solidale con questo *tutto*. Una sua adeguata, sintetica e concreta individuazione, ce la fa cogliere così: *la causa finale dinamica della realtà sociale è la costruzione della realtà sociale stessa nel TUTTO dinamico cristiano; e la costruzione del TUTTO dinamico cristiano nella realtà sociale*.

In campo dinamico, che è il campo della sintesi e della concretezza, i compartimenti-stagno e gli astrattismi non sono possibili. Come per esempio non sarebbe possibile costruire *l'abitabilità* di un palazzo (la quale «abitabilità» può benissimo essere *il primum in intentione*, ossia la prima e forse

l'unica cosa a cui si mira), senza costruire il palazzo, e costruirlo in sintesi concreta con una data realtà storica; così, tanto meno si costruirà la «convivenza umana funzionale», astraendo dal resto!...

Quale sarà dunque la causa finale della realtà sociale? Tutte le «costruzioni» suddette, non prese analiticamente, ma sinteticamente. Esse danno luogo alla costruzione della realtà sociale come convivenza umana funzionale. Viceversa, la costruzione della realtà sociale come convivenza umana funzionale implicherà la costruzione dell'intera realtà e sintesi dinamica cristiana.

È così nella prospettiva cristiana, ed è così nella prospettiva marxista, o laicista, perché è *la prospettiva dinamica* che oggi

228

s'impone a tutti. È ormai controproducente attardarsi in prospettive e posizioni «statiche». E sarebbe peggio infilare una falsa prospettiva dinamica. La prospettiva dinamica vera è quella *realistica integrale*, che sarà anche quella *cristiana*, semplicemente perché è realistica integrale, e dinamica.

La causa finale della realtà sociale così intesa appare *immanente* alla realtà sociale e quindi *intrinseca* alla sua essenza. È *realtà concreta* e concretamente esistente, anche se come «diveniente», e a titolo di realizzazione della rispettiva realtà. Finalmente è *dinamica*, perché s'identifica con una realtà dinamica.

È dunque ben lontana dall'essere una «utopia», o un'idea, un ideale, o un fine astratto, puramente «intenzionale»; «primum in intentione, ultimum in executione». Un singolo uomo e ogni singolo uomo anche oggi può battersi per idee o ideali astratti. Ma la *prassi*, da cui oggi dipende la costruzione del mondo, non si batte che per questa costruzione; per la «*sua*» costruzione. Che sarà cristiana, o anticristiana.

Il panorama della realtà sociale, in estensione e profondità, si definisce con sempre maggior chiarezza, anche attraverso l'identificazione della sua causa finale. Prescindiamo qui da ulteriori considerazioni, più o meno estranee alla visione d'insieme che immediatamente c'interessa. E passiamo alla causa *efficiente* che abbiamo lasciata per ultima.

4- Causa efficiente della realtà sociale.

Abbiamo già insistito nel dire che anche la causa efficiente della realtà sociale è *dentro* di essa; è *un principio intrinseco costitutivo* della sua essenza.

È cosa tanto importante, che, come già abbiamo affermato, se si rifiuta, si deve rifiutare anche l'ente dinamico, ricadendo nell'ente statico con tutte le sue insufficienze analitiche e astrattistiche, o venendo travolti e fuorviati da un dinamismo puramente fenomenico.

Ora pertanto ci limiteremo a richiamare la giustificazione panoramica di quanto si è già detto, e ad una rassegna sommaria della causa efficiente della e nella realtà sociale.

Panoramicamente e metafisicamente, la realtà sociale coincide con la realtà umana esistenziale e con la storia come realtà storica

'interpretate come EDUC.

Domandiamoci allora: che cosa può trovarsi fuori della realtà

229

sociale e dell'EDUC?... Proprio l'uomo? . È ridicolo pensarlo, dal momento che lo stesso Verbo Divino vi si è immerso con l'Incarnazione. L'uomo quindi è *dentro la* realtà sociale.

Perché non vi sarebbe *dentro*, come *causa efficiente di* essa?... Il pensarlo fuori è un puro gioco analitico ed astratto che diventa sempre più evidente; imposto dall'ignorazione della realtà sociale come

ente dinamico, o dall'inutile preoccupazione di salvare la consistenza autonoma della persona umana magari come singolo individuo. Preoccupazione inutile, perché l'autonomia dell'uomo rimane ontologicamente garantita dalla natura dell'uomo e dalla sostanza della persona umana. E lo sarà anche socialmente o politicamente, alla condizione di infilare la sua giusta storicizzazione.

Ora, l'uomo *concretamente esistente*, se la sua esistenza concreta non viene ridotta a un fatto empirico metafisicamente irrilevante ma vien colta nel suo significato ontologico-realistico profondo, *appartiene all'ente dinamico ed acquista le prerogative dell'ente dinamico*, senza nulla perdere della sua consistenza metafisica statica che lo rende persona autonoma e se si vuole anche «sovrana».

Sia dunque l'uomo concretamente esistente, *causa efficiente intrinseca* della realtà sociale, anche se essa non si riduce all'uomo

'potendosi estendere ad una ricca serie di agenti.

5- Rassegna della causa efficiente.

Passiamo senz'altro alla rassegna della causa efficiente della realtà sociale, che rimane sempre ad essa intrinseca, e che comprende gli agenti che seguono.

Causa efficiente della realtà sociale è, anzitutto, l'uomo, senza dubbio: e l'uomo *concretamente esistente*, come persona singola e come membro della comunità umana nelle sue varie articolazioni; *membro* soprattutto del Corpo Mistico.

Oltre all'uomo però, e alle innumerevoli comunità umane, *causa* efficiente della realtà sociale sono ancora tutti gli *esseri intelligenti superumani* che agiscono nella realtà sociale, ossia nella realtà umana esistenziale.

In primo luogo, l'Essere per eccellenza: Dio, con la sua Provvidenza. Poi Gesù Cristo, Capo del Corpo Mistico. Ed ancora la sua Santa Vergine Madre; i Santi del cielo; gli Angeli; ed aggiungiamo pure le anime del Purgatorio, a costo di far sorridere

230

gli spiriti forti e progressivi. Non si tratta di una rassegna «sacrale»; si tratta di una rassegna «sociale», che va tenuta in considerazione almeno quanto i fattori del subconscio, del sesso, o altri fattori ancor meno afferrabili o definibili nella loro presunta funzione costruttiva della realtà sociale. Se una differenza c'è fra le due serie di fattori, essa consiste nel fatto che la prima serie non dovrebbe essere ignorata, ma venir presa in seria considerazione, almeno da parte dei cristiani.

La rassegna della causa efficiente della realtà sociale non si trova ancora esaurita. Bisogna aggiungervi, piaccia o non piaccia, Satana, i demoni, l'Anticristo...: e quelle *ideologie come anima della prassi*, che ne rappresentano l'incarnazione storica più aggiornata e virulenta, proprio in riferimento alla costruzione della realtà sociale e della realtà umana esistenziale tutta quanta.

Benché la causa efficiente della realtà sociale sia così multiforme e complessa, e per tanta parte al di sopra o fuori del controllo dell'uomo; la storia, la realtà sociale tuttavia continuano a chiamarsi a buon diritto, e a restare, realtà umana esistenziale, prodotta dall'uomo. Questo perché tutto continua ad essere condizionato dal gioco della libertà umana.

6- Libertà umana e storia.

Dio non salva l'uomo contro sua volontà, non solo eternamente, ma neppure storicamente.

La storia, momento per momento, non è che una risultante della libertà umana. Risultante complessissima, condizionata e condizionante, puntualmente irrimediabile, ma «risultante».

Potrebbe Dio con un miracolo rovesciare la situazione?... Teoricamente sì, ma l'esperienza ci dice che la Provvidenza ordinaria di Dio e anche la sua Provvidenza straordinaria, ci offre solo delle buone possibilità e delle opportune occasioni. Tocca all'uomo approfittarne.

L'uomo tuttavia è libero di non approfittarne, non solo come uomo singolo, ma come umanità: per impreparazione e ignoranza, per l'illusione di potere o dover fare da sé, o addirittura per malvagità. Una malvagità che non necessariamente è a titolo personale. Esiste oggi una malvagità collettiva e anonima che si ipostatizza in ideologie ateo-materialiste, le quali, come anima della prassi, presiedono alla costruzione della storia, rappresentando fondamentalmente una «libera scelta» dell'umanità stessa, anche se non del singolo individuo come tale.

231

L'umanità può scegliere una ideologia come anima della prassi, che non sia ateo-materialista. Può scegliere l'ideologia cristiana. Se ciò non avviene di fatto, non è perché l'umanità resti priva di libertà, ma perché, a livello ideologico la libertà cessa di essere un fatto automatico o personale spontaneo. La scelta ideologica appartiene anch'essa alla realtà dinamica. Deve quindi venir prodotta come ogni realtà dinamica. È l'esercizio della libertà che si traduce in libera scelta, non più a livello personale-statico, ma a livello ideologico-dinamico. È il livello della massa e dell'anonimato, che diventa decisivo in riferimento alla «prassi ideologica», costruttiva dell'attuale società...

Possiamo chiudere qui, la nostra esplorazione d'insieme della realtà sociale. Guardando ad essa, conoscendone l'essenza e le quattro cause, pur nella sua immensa complessità, la realtà sociale si distende ora dinanzi ai nostri occhi come un vastissimo e drammatico panorama.

Noi, che in questo momento lo contempliamo come spettatori, in realtà facciamo parte di esso, come agenti e come pazienti. Una piccola goccia nell'immenso fiume della storia che scorre, o nell'oceano della realtà umana esistenziale, che rischia di affogarci. È così per tutti, anche per i cosiddetti «Grandi».

Appare quindi ridicolo separare o contrapporre la piccola goccia del nostro «io», all'immenso fiume che scorre o all'oceano che ci sommerge. Eppure, non considerarci come «causa efficiente intrinseca» della realtà sociale, è l'inizio di questa ridicola separazione o contrapposizione.

Se almeno fosse la condizione di una sana fecondità per noi e per gli altri. È vero piuttosto il contrario. Questa sana fecondità è condizionata (anche se non ancora garantita) dal nostro vero essere *di cellule-persona* nel *Dinontorganismo*, come vero essere metafisico della realtà sociale e della realtà storica come tale.

7- Dinontorganismo, cellula-persona, prassi.

Sono precisazioni, queste, che a rigor di termini evadono dalle nostre «riflessioni» a livello di esistenza e di coscienza. Ma poche parole al riguardo possono servire alla panoramica fatta, segnando alcuni suoi punti orientativi.

Il Dinontorganismo, innanzitutto. Già conosciamo la parola e il suo significato. È una parola composta (Din-ont-organismo), che

232

riassume la frase: *organismo* dinamico a valore ontologico; ed ha quindi tale significato. Viene scritta però, nell'attuale contesto, con l'iniziale maiuscola: Dinontorganismo. Ciò allo scopo di collegarlo con l'EDUC, ossia con l'ente *dinamico universale e concreto*, che come si è constatato, rappresenta

l'interpretazione ontologico-dinamica della realtà sociale, che è EDUC, al pari della realtà umana esistenziale di cui è un aspetto fondamentale.

Il Dinontorganismo sarà dunque la realtà sociale come EDUC; la realtà umana esistenziale come EDUC, rappresentandone *l'interpretazione ontologico-dinamica* veramente conclusiva.

Ora che conosciamo il *Corpo Mistico come forma dinamica* della realtà sociale e della realtà umana esistenziale, il passaggio dall'EDUC al Dinontorganismo è assicurato. Basta darsi conto del fatto che il *Corpo Mistico è forma dinamica viva*, e dove c'è forma dinamica viva c'è un vero organismo a valore ontologico. Essendo esso «forma dinamica viva» della realtà sociale e umana esistenziale come EDUC, l'EDUC si traduce necessariamente in organismo dinamico a valore ontologico, ossia in Dinontorganismo.

Lasciamo ai filosofi ulteriori approfondimenti e precisazioni. Ci basti sapere da questo momento che la realtà sociale come EDUC si traduce in Dinontorganismo, e che il Dinontorganismo è la interpretazione ontologico-dinamica conclusiva della realtà sociale. Viene così ribadita la sua *unità dinamica*, e il valore *di sintesi* della sua essenza, che è sintesi «dinontorganica». Tale sarà la sintesi sociale e integrale cristiana: *sintesi dinontorganica*.

Passiamo alla *persona* umana. *Essa* si storicizza nella realtà umana esistenziale, nella realtà sociale, come loro parte intrinseca costitutiva, e dunque come *parte intrinseca e costitutiva del Dinontorganismo*, a cominciare da se stessa come causa efficiente.

Ed ecco allora la domanda: come va interpretata la persona umana concretamente esistente nel Dinontorganismo, del quale diventa *parte costitutiva*?... L'unica risposta logica e realistica ad un tempo, è interpretare la persona umana come *cellula-persona* del Dinontorganismo stesso. *La persona umana storicizzata è cellula-persona del Dinontorganismo*.

Se vogliamo riferirci al *Corpo Mistico*, esso pure «Dinontorganismo» perché rappresenta *il Dinontorganismo religioso divino-umano cristiano*, noi constatiamo che la *cellula-persona* è nient'altro che la traduzione in termini moderni del «membro del *Corpo Mistico*» di Cristo.

233

Non è dunque una novità assoluta quella della *cellula-persona*. È ovvio tuttavia che assumerà un senso diverso, secondo i Dinontorganismi a cui si applica.

Come il Dinontorganismo è tutt'altra cosa da un organismo fisico, così la *cellula-persona* è tutt'altra cosa dalla cellula fisica. La differenza viene appunto marcata dall'espressione «*cellula-persona*»: cellula, che rimane persona; persona, che *diventa* cellula. Si tratta infatti di *cellula-persona* «dinamica».

Se pertanto vogliamo dare ora una definizione più adeguata dell'uomo storicizzato, possiamo dire così: l'uomo storicizzato (o concretamente esistente) è *cellula-persona dinontorganica cristiana*.

La portata teorica e pratica di tale definizione non è facilmente valutabile e prevedibile.

Un'ultima parola sulla *prassi*. La *prassi* assume e rivela la sua massima consistenza in funzione del Dinontorganismo. Tra le tante definizioni che di essa si possono dare, la più adeguata e incisiva è questa: LA PRASSI È LA VITA-AZIONE DEL DINONTORGANISMO.

La vita e l'azione del Dinontorganismo è un tutt'uno. È vita-azione. La *prassi* è appunto la vita-azione del Dinontorganismo.

Dinontorganismo; cellula-persona; prassi. Tre elementi o aspetti di un'unica *sintesi dinontorganica*. Un trinomio decisivo per la comprensione teorica, e la mobilitazione operativa, della nuova realtà storica, a cominciare se si vuole dalla realtà sociale.

PARTE SESTA

ESAME ANALITICO DELLA REALTÀ SOCIALE

234

Capo XX

MATERIA DELLA REALTÀ SOCIALE

1- Sintesi e lavoro analitico.

La visione panoramica della realtà sociale in funzione delle sue quattro cause è stata resa possibile dalla definizione essenziale di essa.

Tale definizione, in combinazione con la formula sintetica cristiana del «realismo integrale e Cristianesimo dinamico», serve a garantirci due cose: il possesso della sintesi sociale cristiana e dell'essenza della realtà sociale. Si tratta di una grande conquista

,come la conquista di un'alta vetta da cui si può contemplare un vasto orizzonte. Dalla vetta dell'essenza della realtà sociale abbiamo potuto darci conto dell'immenso panorama della realtà sociale stessa, e vederlo nella sua unità, nella sua sintesi.

Ora, pur senza distrarre lo sguardo dalla sintesi, dobbiamo iniziare un lavoro inverso: lo studio delle grandi linee del panorama, per tracciare alcuni itinerari fondamentali da percorrersi teoricamente e praticamente.

Si tratta di quel lavoro analitico, alla luce della sintesi e sempre in funzione della sintesi, a cui del resto già abbiamo ispirato lo studio del panorama della realtà sociale. Se c'è una differenza con lo studio panoramico, potrebbe essere la seguente: quello si è compiuto in vetta, ed è stato ancora un lavoro in linea ascendente. Questo è piuttosto in linea discendente, senza però ancora staccarci dalla vetta: non solo perché lavoriamo in funzione della sintesi e dunque non possiamo staccarci da essa, ma anche perché ci limitiamo ad argomenti essenziali o ad argomenti trattati sempre e solo in riferimento all'essenza della realtà sociale.

Ecco i principali argomenti che ci attendono:

- 1) riesame analitico della materia della realtà sociale;
- 2) forma e pseudoforme di essa;
- 3) economia e politica, sempre in funzione dell'essenza della realtà sociale e delle sue cause;
- 4) dialettica hegeliana e dialettica realistico-dinamica;
- 5) la prassi e le sue leggi.

237

Cominciamo dalla *materia* della realtà sociale, sempre intesa in senso filosofico, come materia che si contrappone alla forma e si compone con la forma.

2- Materia seconda.

Il primo elemento essenziale della realtà sociale che conviene esaminare ulteriormente è quello della *causa materiale o materia* della realtà sociale.

Già sappiamo da che cosa è rappresentata: dalla stessa realtà umana esistenziale, considerata prescindendo dalla causa formale di se stessa e della realtà sociale.

La materia della realtà sociale così intesa, è forse l'elemento di essa più difficile a controllarsi teoricamente e praticamente, per il fatto che è *materia seconda*, estremamente molteplice e variabile.

Si può dire che la materia della realtà sociale, istante per istante, cambia. La situazione «materiale» della realtà sociale di ieri non è più quella di oggi, e quella di oggi non sarà più quella di domani.

È dunque importante mettersi in grado di controllarla il più possibile. E controllarla proprio come «materia» dell'essenza della realtà sociale, vista in rapporto alla sintesi. Il controllo puramente fenomenico non basta. Le scienze antropologiche ed economico-sociali solo a livello positivo, non sostituiranno mai l'ideologia come anima della prassi, né condurranno a quella conoscenza dell'essenza della realtà sociale e della sintesi sociale e integrale, di cui abbiamo bisogno.

Fermo restando il fatto che la materia della realtà sociale è *materia seconda*, estremamente molteplice e variabile, cerchiamo di afferrarla anche come materia remota e materia prossima.

3- Materia remota e prossima.

La materia remota, come dice il nome, è la più distante dalla sua forma. Pertanto, la materia remota della realtà sociale sarà la realtà umana esistenziale non ancora organizzata nell'ente dinamico, non ancora interpretata come EDUC.

La realtà umana esistenziale non organizzata nell'ente dinamico rimane così distante dalla forma della realtà sociale (ossia dalla «forma sociale o *socialità*», e da qualsiasi altra forma trascendentale dinamica), che in nessun modo potrebbe venire attuata da

238

essa. È come pretendere di «animare» la materia inorganica, prima che diventi materia organica.

Possiamo supporre che il passaggio dalla materia inorganica alla materia organica avvenga per evoluzione. *Ma l'animazione organica* di questa, che la traduce in organismo vivente, è solo possibile sul presupposto del passaggio suddetto.

Quanto alla materia remota della realtà sociale, il passaggio di essa (per stare al paragone) da materia inorganica a materia organica, vien postulato col *passaggio dallo statico al dinamico*. Come postulazione storica il passaggio è già avvenuto; tocca agli uomini e in modo speciale ai cristiani tradurlo in passaggio effettivo, cambiando innanzitutto mentalità.

La materia prossima, invece, è la materia direttamente attuabile dalla forma. Pertanto, la materia prossima della realtà sociale sarà la realtà umana esistenziale già organizzata nell'ente dinamico.

L'ente dinamico a livello di realtà umana esistenziale è già una realtà viva, che non può restare senza una forma che lo animi. Di modo che, non solo è direttamente attuabile dalla forma, ma addirittura *la postula*. E se non gli si offre *la forma buona*, prenderà quella cattiva.

Domandiamoci allora: la realtà umana esistenziale si trova allo stato di materia sociale remota, o prossima?... Dobbiamo rispondere: allo stato di *materia prossima*, rispetto alla *forma cattiva* offerta dall'ideologia marxista, e laicista. E allo stato di *materia remota*, rispetto alla forma buona, che dev'esserle offerta dall'ideologia cristiana, ma di fatto non le viene offerta, data l'attuale mancanza dell'ideologia cristiana nel senso di anima della prassi, come *realtà presente e operante nella storia*. *La forma dinamica* della realtà sociale diventata dinamica, dev'esserle offerta dall'ideologia, e non dalla religione, anche quando si tratta, cristianamente, del Corpo Mistico come «forma dinamica».

4- Realtà umana come materia prossima.

Ora, la realtà umana esistenziale diventata *dinamica*, oggi si offre a tutti come *materia prossima* della realtà sociale. Se per i cristiani continua a restare «materia remota», è perché non l'hanno ancora scoperta come EDUC o cominciano a scoprirla solo adesso.

Perché la scoperta diventi decisiva, bisogna superare non solo

239

la considerazione statica della realtà umana esistenziale, ma anche la sua considerazione empirica. Empiricamente, la realtà umana esistenziale appare sempre come *materia remota*.

Ciò che infatti appare agli sguardi, è la realtà umana esistenziale nella sua molteplicità e variabilità empirica, e non la sua profonda natura di EDUC, con la sua unità e divenienza ontologica, direttamente aperta alla forma.

Per vederla come EDUC, è già necessario saperne penetrare l'intima essenza, ciò che ad un esame semplicemente empirico di essa, rimane impossibile. Eppure è necessario penetrarla così, cogliendola come *materia prossima*, prima ancora di pensare alla sua forma. Solo così infatti si coglie come realtà ontologicamente *una*, malgrado la sua complessità. Solo così diventa possibile studiarla e dominarla nel suo insieme.

Ens et unum convertuntur. L'ente e l'uno si reciprocano. Ciò che non è *unum* non è neppure *ens*. E ciò che non è *ens* evidentemente non è né conoscibile, né reale, né realizzabile.

La materia della realtà sociale che all'esame empirico appare come molteplice e slegata, di fatto non esiste che come una, perché unificata nell'EDUC, pronto come *materia prossima ad* essere attuato dalla forma sociale.

Ovviamente, quanto si viene dicendo ha un senso solo in prospettiva dinamica. Fuori di essa, non esiste la *materia* della realtà sociale. Non esiste neppure la realtà sociale. Esiste solo una *fenomenologia sociale*, che dalle rispettive scienze positive viene rincorsa nella propria ombra; senza mai venire raggiunta.

Che così non sia di fatto, lo dimostra la stessa esperienza. La realtà sociale e più ampiamente la realtà umana esistenziale è sempre più dominata dalle *ideologie come anima della prassi*, che le offrono la forma *dinamica*, e non dalle scienze positive suddette, che non hanno alcuna forma da offrirle.

In effetti la realtà sociale oggi esiste come *sintesi ontologicodinamica di materia e forma a* cominciare dalla propria essenza. Ma questa sua essenza in tanto è sintesi di materia e forma, in quanto suppone che *la molteplicità della causa materiale (= materia remota) sia unificata nell'EDUC (= materia prossima)*.

È la *materia prossima* dunque, ossia la *realtà umana esistenziale unificata nell'EDUC*, la vera *causa materiale* della realtà sociale e della sua essenza. La realtà umana esistenziale come *materia* della realtà sociale, così dev'essere vista e studiata.

240

5- Analisi della materia prossima.

Benché unificata nell'EDUC come materia prossima della realtà sociale, la realtà umana esistenziale conserva tuttavia la sua complessità e molteplicità radicale. Ossia, benché una perché unificata nell'EDUC, la *materia prossima* della realtà sociale rimane composta di parti.

Allo scopo di penetrarla meglio e poterla meglio dominare, converrà dunque analizzarla proprio come materia prossima, in funzione dell'EDUC.

Non sarà una analisi demolitrice, che frantumi la materia prossima ripiombandola nella materia remota. Dovrà essere *ripensamento critico* della materia prossima unificata nell'EDUC, alla luce dell'intera sintesi sociale.

Tante cose, e anche noi stessi, si trovano dentro la realtà umana esistenziale come EDUC e quindi come *materia prossima* della realtà sociale.

Quali sono?... Come ci si trovano?... Cercheremo di capirlo attraverso una duplice analisi: l'analisi *quantitativa*, e l'analisi *qualitativa*.

L'analisi *quantitativa* contrappone le parti al tutto, tenendo conto solo dell'elemento quantitativo.

L'analisi *qualitativa* invece contrappone le parti al tutto tenendo conto degli aspetti qualitativi delle parti.

Mentre l'analisi quantitativa dà luogo ad una sola *serie* divisoria l'analisi qualitativa dà luogo a tante serie divisorie quanti sono i *criteri qualitativi* che ne determinano la divisione.

Bisogna ancora tener presente che le parti dell'ente dinamico e nel caso nostro dell'EDUC, non possono essere loro stesse che *parti dinamiche*, ossia enti dinamici esse stesse, non tanto come un ente più piccolo dentro un ente più grande che fa loro da scatola, ma più esattamente come altrettante *cellule*, od organi, di un unico organismo dinamico vivo, ed altrettante *funzioni* di esso.

Cellule, organi, funzioni, che si intersecano, si sovrappongono, si fondono insieme, si trasformano, si riassorbono, si trascendono nel ritmo della *dialettica realistico-dinamica*, che si conclude soltanto con l'attuazione finale del ciclo dinamico stesso.

6- Analisi quantitativa.

La materia prossima della realtà sociale, ossia la realtà umana esistenziale unificata nell'EDUC, *quantitativamente* si presenta come un insieme di *unità sociali semplici*, e *unità sociali complesse*.

241

Le unità *sociali semplici* sono date dai singoli uomini o persone umane, che pertanto, rispetto all'EDUC, sono «unità sociali semplici». In concreto, ogni singolo uomo è una realtà sociale semplice che diviene; una cellula viva, dinamica, dell'immenso organismo sociale. Ma in quest'ultima prospettiva, esso si pone già in funzione del Dinontorganismo, traducendosi in *cellula-persona «dinontorganica»*, ad opera della forma *dinamica* del Dinontorganismo stesso.

Fermiamoci tuttavia alla *persona* come *unità sociale semplice*, non ancora dominata dalla forma, e dunque ancora *parte della materia* prossima ossia dell'EDUC. Essa, come unità sociale, benché semplice, porta con sé un cumulo di interferenze attive e passive, difficilmente valutabili quanto ai loro effetti ed estensione.

Dimodoché, il concepire l'uomo singolo come un mondo a sé stante, o anche solo come il centro di questo suo mondo, è cadere o poco o molto nell'astrattismo e nell'errore individualistico.

È un concepire l'uomo in funzione dell'analisi, anziché della sintesi. Concezione, che porta l'uomo lontano dal suo vero essere e ancor più dal suo vero esistere, soprattutto dal punto di vista della *sintesi cristiana*, che *centra tutti e tutto, non già nel proprio «io», ma in Cristo*.

Quanto alle *unità sociali complesse*, basta tener presente che esse vengono date dalle singole *comunità di uomini*, che possono coincidere o meno con le società giuridicamente costituite.

Prendendo a base la famiglia, oltre alla *comunità familiare* si avranno le *comunità interfamiliari* (piccoli comuni, piccole parrocchie, piccole aziende); le *comunità superfamiliari* (grossi comuni, aziende; diocesi, province, regioni, Stati. Chiesa, società internazionale; fino alla comunità mondiale).

A queste *unità sociali complesse*, se ne possono aggiungere infinite altre, rappresentate da qualsiasi tipo *extrafamiliare di comunità, società, associazione*: da un istituto religioso, ad una società sportiva.

7- Considerazione sociale.

Si è soliti concepire *staticamente* l'unità sociale complessa, come ente giuridico o paragiuridico.

Nulla vieta tale considerazione. Ma non è la *considerazione sociale*'. Rimane considerazione analitica ed astratta, caratteristica appunto dell'ente statico.

242

La considerazione sociale invece si opera sul terreno concreto e sintetico dell'ente dinamico, considerando appunto le *comunità di uomini* come *enti dinamici* anch'esse, che entrano a far parte dell'EDUC. Il quale si attua, per noi cristiani, nel Corpo Mistico come forma dinamica di tutta la realtà umana esistenziale, e quindi anche delle suddette *comunità di uomini*, raggiungendole almeno *come forma sociale dinamica ultima, intima e suprema*.

Analizzata quantitativamente in funzione della sintesi dinamica, la realtà sociale assume una fisionomia ben definita e ordinata, rivelandosi come un insieme unitario e organico, nel quale ogni singola persona e ogni comunità di persone si colloca al suo giusto posto e assume la sua giusta funzione.

Ma perché il tutto non resti un corpo senz'anima e possa debitamente funzionare, la realtà umana esistenziale come materia della realtà sociale postula di venire attuata dalla forma di essa. Il fatto si è che, in forza della sua stessa dinamicità, non può restare senza una forma dinamica. Non può esistere cioè come semplice materia remota o pura fenomenologia. E allora, quale sarà la sua forma dinamica?... È uno dei più gravi problemi che oggi si pongono ai cristiani. Esso s'impone anche solo per la nostra analisi della materia della realtà sociale.

In ogni caso, né le persone singole, né le singole comunità o istituzioni, sono pensabili fuori dell'essenza della realtà sociale e della sua dinamica. La loro necessaria considerazione sociale le immette nella dialettica realistico-dinamica della realtà umana esistenziale a cui appartengono, dalla quale nasce la realtà sociale come sintesi. L'importante è darsi conto che può *nascere e deve nascere come sintesi cristiana*.

243

ANALISI QUALITATIVA

1- Le sei analisi.

Qualitativamente la realtà sociale risulta composta di molti elementi diversi, riducibili in serie omogenee secondo il *criterio qualitativo* posto alla base di ciascuna di esse.

Il criterio qualitativo fonda l'analisi qualitativa. Secondo i diversi criteri avremo diverse *analisi qualitative* della realtà sociale. Passeremo in rassegna queste sei: analisi energologica; effettuale; sociografica; storico-etnologica; ideologica; e pseudofunzionale.

L'analisi *energologica* (dal greco *energheia*: energia, azione) parte dalla considerazione qualitativa delle azioni umane. L'analisi *qualitativa effettuale* invece considera l'effetto delle azioni suddette.

L'analisi *sociografica* ha come base la divisione qualitativa delle società, raggruppamenti, ecc., che compongono la realtà sociale. L'analisi *storico-etnologica* parte dalla considerazione delle civiltà o culture.

L'analisi *ideologica* assume come criterio qualitativo di analisi l'ideologia come pseudoforma della materia sociale. L'ideologia appartiene alla causa efficiente della realtà sociale, sia come *anima* della prassi che come produttrice *di forma*. Qui viene considerata in rapporto alla forma che produce, in quanto rimane pseudoforma, o perché non è la forma vera, o perché indugia su forme subalterne che non assurgono ancora a vere forme metafisiche della realtà sociale.

L'analisi *pseudofunzionale* assume come criterio analitico la *funzionalità* della convivenza umana in quanto si risolve in pseudo funzionalità .

L'ideologia con la pseudoforma ha valore causale. La pseudo funzionalità invece ha valore effettuale. Tutt'e due non trascendono la «materia» della realtà sociale, in quanto non elevandosi alla forma e alla funzionalità vera, ripiombano la realtà umana esistenziale in «materia» della realtà sociale, che aspetta ancora la sua vera forma e la sua funzionalità vera.

L'analisi *qualitativa* della realtà sociale assume un tono

245

piuttosto sociologico. Non ha tuttavia la pretesa di inserirsi nella sociologia scientifica, e tanto meno di sostituirla. È e rimane una *riflessione* sulla realtà sociale vista nella sua esistenza concreta ma alla luce della sua essenza e della sua sintesi. E lo scopo è sempre quello di sensibilizzare la coscienza di fronte alla realtà sociale e all'impegno sociale, offrendole uno strumento teorico il più possibile vicino alla prassi.

2- Analisi energologica.

Tutte le azioni umane appartengono alla realtà sociale, perché tutte sono *costruttive o distruttive della convivenza umana funzionale*, senza la possibilità di azioni socialmente neutre o indifferenti.

Pertanto, l'analisi *qualitativa* della materia della realtà sociale si trova per prima cosa di fronte alle *grandi categorie dell'azione* umana, che noi riduciamo alla serie seguente:

- 1) *Azione educativa*, costruttiva della personalità dei singoli membri della comunità;
- 2) *Azione morale*, individuale e collettiva, che a livello di coscienza è la prima materia da attuarsi dalla forma sociale;
- 3) *Azione religiosa*, che non può restare estranea alla forma sociale, sia come causa che come effetto;
- 4) *Azione sociogenica*, produttrice e organizzatrice di qualsiasi specie di società, associazioni, raggruppamenti, comunità, ecc., che dovrebbe essere sensibilissima alla natura dinamica della realtà storica e alla forma sociale vera;
- 5) *Azione sociale*, direttamente promotrice della convivenza umana funzionale;
- 6) *Azione missionaria*, costruttiva della comunità religiosa e della sua efficienza. Essa non va limitata all'azione missionaria cristiano-cattolica, poiché c'è anche l'azione missionaria protestante, musulmana, buddista, comunista, laicista, ecc.;
- 7) *Azione politica*, costruttiva (o distruttiva), moderatrice (o sovvertitrice) della comunità civile (nazionale internazionale);
- 8) *Azione giuridica* (legislazione, tribunali, polizia) tutrice del buon ordinamento della società, regolatrice della convivenza umana ;
- 9) *Azione tecnico-industriale*, potenziatrice del lavoro umano e della sua produttività;
- 10) *Azione economica*, produttrice, distributrice, amministratrice della ricchezza e dei beni economico-sociali;
- 11) *Azione scientifico-culturale*, conquistatrice e trasmittitrice del vero, a servizio della convivenza umana;
- 12) *Azione artistica*, produttrice del bello, sempre a servizio della comunità.

Nell'intero contesto, la parola «azione» va intesa ancora nel suo senso corrente e comune, che è sempre anche soggettivo ed empirico, senza distinguere fra azione e attività, e tanto meno fra azione e prassi.

Si prescinde pertanto dall'interpretazione metafisica dell'azione nell'essenza della realtà sociale. Poiché la realtà sociale in definitiva si risolve nel Dinontorganismo, l'azione nell'essenza dinontorganica di essa si risolve in prassi, come vita-azione del Dinontorganismo stesso. La trattazione dell'azione come prassi verrà fatta in seguito.

3- Analisi effettuale.

Dal punto di vista degli *effetti* delle azioni suddette, la realtà sociale dà luogo all'analisi qualitativa *effettuale*, che pertanto dovrebbe comprendere l'educazione, la morale, la religione, la società, la politica., il diritto, la tecnica, l'industria, l'economia, il commercio, le scienze, la cultura, l'arte 'ecc., sempre come *materia* della realtà sociale vista in funzione della sua essenza e della sintesi sociale.

Non è nostro compito entrare qui in un simile esame. Esigerebbe considerazioni specifiche, di indole particolare o monografica, che esulerebbero dalla nostra visione sintetica. Ci limitiamo pertanto ad alcune osservazioni orientative.

La visione effettuale suaccennata rischia con facilità di diventare *statica*, perché tende a dare consistenza propria e indipendente alle singole cose, dimenticando che sono anch'esse *materia* dinamica della realtà sociale come EDUC. Fuori di questa «coscienza», si ricade fatalmente in un processo statico e analitico, sul piano teoretico, anzitutto, ma con immancabili riflessi pratici, assai dannosi dal punto di vista sociale.

Di qui la necessità, di considerare anche l'analisi effettuale della realtà sociale come *analisi della materia prossima* di essa, operando la reinserzione dei suoi elementi nell'ente dinamico a livello di EDUC. Fuori del quadro sintetico, quest'esigenza può ridursi a pura «sensibilità», che non preoccupa lo studioso.

246 247

Ma l'importante è che ci sia davvero, e resti presente e operante. Solo a questa condizione lo studio delle suddette realtà

«effettuali», la loro visione, la loro realizzazione, sarà veramente *sociale*.

Un'ultima osservazione, di indole più generale per l'analisi qualitativa che stiamo facendo, è che essa è più direttamente legata alla realtà sociale, dell'analisi quantitativa. Trattando di questa ci riferivamo alla realtà umana esistenziale. Per l'analisi qualitativa ci riferiamo direttamente alla realtà sociale, perché in qualche modo il suo contenuto è più *materia prossima* della realtà sociale. La qualità è più vicina al rispettivo essere, che non la quantità.

4- Analisi sociografica.

Quest'analisi riguarda *l'effetto della sola azione sociogenica*. Il quale effetto è la *società*, considerata però non solo *quantitativamente*, come «unità sociale complessa»; *ma qualitativamente*, nella sua diversa natura, che come si suol dire, dipende dal fine (*societates sunt ut fines*: le società sono ciò che le fa essere il loro fine).

In effetti, la realtà sociale si può anche considerare *qualitativamente* come una serie pressoché infinita di società di natura diversa, più o meno distinte, e interferenti, fra loro.

Vi sono società giuridiche, e paragiuridiche, o semplicemente di fatto; società di persone e di cose; «perfette», o meno; società necessarie, o puramente volontarie; naturali, o storiche; società familiari, religiose, politiche, professionali, con tutte le loro forme e creazioni subalterne, senza escludere nulla, neppure le espressioni «parasocietarie» che vanno sotto il nome di comunità, gruppi spontanei, informali, ecc. Infine, al di sopra di tutto c'è da una parte lo Stato o la società politica a più ampie dimensioni, e dall'altra la Chiesa.

La nostra analisi sociografica della società è analisi della materia prossima della realtà sociale in funzione della sua essenza dinamica, vista come EDUC e in definitiva come Dinontorganismo. Pertanto non potrà esaurirsi in una descrizione sociografica puramente fenomenica. Pone il problema societario oggi, a partire da esso come specifico problema di materia prossima *dinamica*, di una realtà sociale e storica *dinamica*.

È il problema che tortura tutte le società di oggi, e che sta alla

248

base del *rinnovamento*. Una società è *rinnovabile*, se è *rinnovabile anzitutto come materia prossima del Dinontorganismo e si rinnova effettivamente come tale, operando il passaggio da società «statica» a società «dinamica* v. Senza tale passaggio nessun vero rinnovamento è possibile.

L'analisi sociografica, proprio perché analisi in funzione della sintesi essenziale dinamica della realtà sociale, e come ripensamento della sintesi, pone le società di fronte a questa loro necessità, che segna anche la loro responsabilità massima: *rinnovarsi come materia prossima dinamica di un'essenza dinamica*, che nel nostro caso è quella della realtà sociale come EDUC e come Dinontorganismo.

5- Costituzione e materia sociale.

La nostra analisi sociografica prospetta tutte le società come materia prossima dinamica della realtà sociale, e quindi come *ente dinamico* esse stesse, soggette al *divenire*. Ne nasce un problema delicato: *la società è anche materia prossima dinamica della realtà sociale, considerata nella sua costituzione?...*

Il problema può essere inteso in senso giuridico-naturale, giuridico-positivo, e in senso ontologico-dinamico. Inteso in senso ontologico-dinamico, la sua soluzione in linea di principio è la seguente: una società che debba essere materia seconda dinamica rispetto alla realtà sociale come EDUC e Dinontorganismo, lo sarà nella sua totalità, e dunque anche con la sua *costituzione*. Essa pure dovrà venire attuata dalla *forma* essenziale dinamica della realtà sociale. Accontentiamoci di questa enunciazione, e passiamo al problema giuridico.

Giuridicamente, la costituzione di una società appare come la parte più solida e più costante di essa, fino ad apparire quasi immutabile. Parrebbe dunque una specie di contraddizione il sottoporre la costituzione giuridica di una società alla *dinamicità* della società come materia prossima. È un attentato alla società stessa, che perderebbe ogni sua consistenza.

Per risolvere la questione bisognerà tener conto della distinzione fatta. Si dà il caso di una costituzione di *diritto naturale*, o di *diritto divino*, che per sua natura è *immutabile*. È il caso tipico della famiglia fondata sul matrimonio indissolubile e monogamico, la quale quindi porta con sé un *nucleo istituzionale naturale*

249

immutabile, malgrado qualsiasi abuso del costume o del diritto positivo; ed è il caso della Chiesa, il cui *nucleo istituzionale divino* è più immutabile ancora.

C'è poi il caso delle costituzioni che sono il prodotto di un semplice diritto umano positivo. Queste costituzioni, perché tali, e in quanto tali, sono ovviamente mutabili.

Ma, nella questione, l'importante è non confondere *dinamicità e mutamento*. Tenendo conto della differenza, ecco la chiave della soluzione: le costituzioni immutabili per diritto naturale o divino restano immutabili, ma saranno *dinamiche* esse pure, non però come materia seconda. Mentre le costituzioni mutabili, in quanto mutabili saranno *dinamiche come materia seconda*, e obbediranno alla dialettica della rispettiva società come materia seconda dinamica della realtà sociale.

Resta da chiarire in che senso le *costituzioni immutabili* sono *dinamiche*, non potendolo essere come materia seconda. Saranno *dinamiche*, come *parte della forma dinamica*, né più né meno.

Un principio realistico-dinamico dice: *la materia muta, la forma si realizza*. Ovviamente si riferisce alla materia e forma «dinamiche». La materia seconda deve «mutare» per adeguarsi alla forma dinamica. E la forma dinamica *si realizza*, appunto perché è dinamica. Come forma dinamica si realizza nella misura che attua effettivamente la materia.

Nel realismo dinamico, pertanto, non esiste contraddizione fra le esigenze del diritto e della dinamicità. Ambedue si conciliano e si combinano nella giusta costruzione della realtà dinamica, a cominciare dalla realtà sociale.

6- Chiesa e realtà sociale.

Da quanto è stato detto risulta che *la costituzione divina* della Chiesa, in quanto tale non fa parte della *materia prossima* della realtà sociale, e dunque *non può mutare* neppure a titolo di «aggiornamento» o di «rinnovamento».

La costituzione divina della Chiesa non è materia che muta, ma forma che si realizza. Il Divino è al di sopra della storia, anche se è nella storia, per cui i mutamenti della storia non lo cambiano. Gli uomini possono cambiare una costituzione solo se è un loro prodotto, che come tale continua ad essere in balia del loro arbitrio produttivo.

Se questa è la posizione del realismo dinamico, bisogna

250

ammettere che esso non è una minaccia per la costituzione della Chiesa e per la Chiesa stessa, ma piuttosto una difesa. La minaccia è da parte di chi non distingue fra ente statico e ente dinamico, e confonde il dinamismo col cambiamento. È uno degli equivoci più esiziali per la Chiesa oggi.

La Chiesa si trova immersa nella storia. È realtà dinamica. Come Corpo Mistico è forma dinamica della storia, e ne è forma pentavalente, in funzione dei cinque trascendentali dinamici. Come forma dinamica divina è forma trascendente-immanente, perché come forma divina non è un prodotto dell'uomo, ma realtà divina che si è incarnata nella realtà umana esistenziale diventando realtà storica.

La nostra analisi sociografica quindi non può ridurla a materia né prossima né remota della realtà sociale, e tanto meno a materia che muta. Come forma «si realizza», e come realtà divina non muta, a cominciare dalla sua *costituzione divina* che resta immutabile e intangibile.

Ma la Chiesa, oltre ad essere realtà divina, è anche realtà umana in virtù della sua incarnazione storica. Ed è per questa sua incarnazione storica umana che entra a far parte dell'ente dinamico e della stessa realtà sociale. E vi entra precisamente come *materia*, perché *l'umano* di fronte al *Divino* della Chiesa come realtà storica non è che «materia» di fronte alla «forma». Deve offrirsi alla forma per venire attuata da essa, seguendo la dialettica realistico-dinamica che è ben diversa da quella dell'Incarnazione del Verbo. Non è più il Verbo che assume la natura umana. È *l'umano* come materia dinamica, che assume il *Divino* come forma dinamica, a preferenza dell'antidivino.

L'umano della Chiesa, come «materia», muta, perché la *materia muta*, e *la forma si realizza*. Basta aprire la storia per darsi conto di mutamenti continui. Ma il cambiamento è legittimo e sapiente solo se viene in funzione della forma divina che non muta, ma si realizza. Si realizza diventando forma effettiva dell'umano, e non lasciandosi corrompere o deviare da esso, che è solo «materia».

Nasce da tutto questo un problema formidabile per la Chiesa del postconcilio, che è problema realistico-dinamico e va posto e risolto in funzione realistico-dinamica. Ma è un problema teologico, da rinviarsi ad una teologia realistico-dinamica.

251

7- Analisi storica etnologica, e civiltà.

La realtà sociale si concretizza nello spazio e nel tempo in molteplici tipi di convivenza umana, che si chiamano culture o civiltà, e vengono studiate dall'etnologia e dalla storia. Di qui la possibilità di una analisi storico-etnologica della materia sociale.

È anche questa una *analisi qualitativa*, basata appunto sulle civiltà o culture, come *materia* della realtà sociale.

Il criterio etnologico serve per classificare le civiltà o culture della preistoria e dei cosiddetti «popoli di natura»; mentre la storia ci pone di fronte alle grandi civiltà antiche (greca, romana, indiana, cinese, egizia...), che già fanno parte di essa.

Le civiltà moderne si sogliono denominare secondo criteri cronologici, nazionali, geografici, razziali, religiosi, tecnologici..., sempre ignorando, sostanzialmente, civiltà e culture come *materia* della realtà sociale, mentre questo è il solo aspetto che qui c'interessa. Ci limitiamo pertanto a qualche riflessione al riguardo.

Una cultura, una civiltà, rappresenta la totalità del patrimonio spirituale e materiale di una data comunità storica (o preistorica), e costituisce il fattore indispensabile e fondamentale della convivenza umana. Nessuna convivenza umana è possibile, senza una civiltà o cultura. Da esse dipende il suo funzionamento.

Dal punto di vista della realtà sociale, pertanto, una cultura o civiltà va vista e giudicata secondo la sua funzionalità rispetto a una data convivenza umana. Una civiltà renderà più o meno *funzionale* la convivenza umana, in virtù di molti fattori concorrenti, ma soprattutto in base alla forma *sociale* che effettivamente la attua.

Questo rapporto della civiltà con la forma, è soprattutto importante oggi, che la realtà storica è diventata dinamica. In questa nuova realtà storica dinamica, al vertice di tutto sta la forma dinamica essenziale della realtà umana esistenziale, che relega la stessa civiltà al rango di «materia» della realtà sociale, sia pure della materia più prossima, perché già attuata, in qualche modo, dalla forma.

La distinzione tuttavia rimane, e la civiltà, così distinta dalla forma sociale, torna a rappresentare la causa materiale della realtà sociale, attuata più o meno bene, e resa più o meno funzionale, dalla forma che la attua.

Nessuna civiltà esistita attraverso la storia si è dimostrata

perfettamente funzionale, o perché non possedeva la vera forma, o perché, pur possedendola, non è stata attuata da essa.

Comunque stiano le cose, l'esperienza storica conferma la natura di causa materiale della civiltà rispetto alla realtà sociale, appunto perché una civiltà può nascere e svilupparsi senza venire attuata dalla vera forma sociale, o senza venirne attuata nel modo dovuto.

Dimodoché, anche la civiltà più splendida, per il fatto di non essere attuata dalla vera forma, rimane pseudociviltà, quando non diventi una raffinata barbarie.

8- Civiltà cristiana.

Da quanto detto appare la necessità che la civiltà sia attuata nel modo migliore dal Cristianesimo, ossia dal Corpo Mistico di Cristo, che è la sua unica vera forma.

Tutte le civiltà quindi avranno bisogno del Cristianesimo, e per di più di un *Cristianesimo dinamico*, perché questo è il Cristianesimo che diventa forma della realtà umana esistenziale e dunque della civiltà.

Ma appunto perché il Cristianesimo è forma dinamica della civiltà, anzi di ogni civiltà, non si potrà parlare di «civiltà cristiana» sul medesimo piano delle altre. Soprattutto non si potrà ridurre, come le altre, a sola materia.

Una civiltà non cristiana, rispetto alla forma vera, è sempre e solo materia ancor priva della vera forma, anche quando possieda elementi validi, il che si può concedere addirittura a priori. Essi infatti rimangono staccati dalla vera forma.

Le stesse civiltà occidentali, che forse ancora si fregiano del nome di cristiane, non sono tali e rientrano nella categoria delle civiltà non cristiane, o perché ormai dichiaratamente laiciste e marxiste, o perché appena sfiorate da un Cristianesimo residuo, che rimane estraneo ad esse.

Mentre l'espressione «civiltà cristiana» dovrebbe esprimere una materia debitamente attuata dalla rispettiva forma cristiana. Più esattamente, dovrebbe esprimere la *vera forma* della civiltà, che deve attuare qualsiasi materia.

Tutte le civiltà quindi debbono aspirare ad essere «cristiane». Ma la civiltà cristiana, a rigor di termini, non s'identifica con nessuna di esse. Identificare la civiltà cristiana con una qualche civiltà storica, sarebbe non solo un errore storico, ma anche un

252 253

errore metafisico. È ledere ad un tempo la materia e la forma di essa. *La materia* della civiltà cristiana è *molteplice*, perché qualsiasi civiltà è «materia» di essa. Non può quindi ridursi ad una civiltà sola. Al contrario, la forma della civiltà cristiana è una sola: il Corpo Mistico come forma dinamica di tutte le civiltà. Non può dunque coartarsi ad una sola civiltà, come unica civiltà cristiana storica possibile.

La forma cristiana della civiltà è una forma *trascendentale dinamica*, a valore universale. Come tale non può esaurirsi in alcuna civiltà storica particolare. Tutte le trascende e in tutte deve immanentizzarsi, senza che nessuna possa pienamente attuarla, e tanto meno esaurirla.

9- Analisi pseudofunzionale.

Confrontando la realtà umana esistenziale come realtà sociale, con la sua vera forma, ossia col Corpo Mistico come forma dinamica della convivenza umana funzionale, senza voler essere pessimisti è facile constatare che la convivenza umana non funziona cristianamente, o almeno funziona assai poco.

In altre parole: la realtà sociale non appare attuata dalla sua vera forma sociale, o non appare attuata a dovere.

Il mondo tuttavia, o bene o male, ha sempre tirato avanti lo stesso. Ciò significa che almeno una *pseudofunzionalità sociale* non è venuta a mancare, né potrebbe mancare, pel fatto stesso che la convivenza umana si è sempre verificata e continuerà (si spera) a verificarsi.

Di qui la possibilità di una nuova analisi della materia sociale, sempre come materia seconda e sempre più vicino alla forma (o pseudoforma) della realtà sociale. È l'analisi qualitativa chiamata *pseudofunzionale*, per la pseudo funzionalità inseparabile dalla realtà sociale stessa, in attesa della forma vera.

Appunto perché «pseudo funzionalità», essa non trascende la materia non potendosi identificare neppure con *la funzionalità effettuale*, che la solleverebbe sul piano della forma, sia pure di sola forma effettuale e non forma causale.

L'analisi pseudofunzionale quindi, rimane analisi della materia, sotto l'aspetto della sua pseudo funzionalità, che richiama la *forma*, senza beneficiarne. La forma interviene, come punto focale dell'analisi, in quanto questa è ripensamento della sintesi.

La pseudo funzionalità non è che una funzionalità empirica della convivenza umana, più o meno effettiva o illusoria, ed effettivamente considerata. Se la consideriamo nella sua causa, ci troviamo di fronte alla pseudoforma che la attua, che magari viene suggerita ed imposta da una determinata ideologia come anima della prassi.

È ciò che avviene abitualmente nell'attuale realtà storica dinamica, dominata appunto dalle ideologie. L'ideologia che viene adottata da governi, correnti politiche e sociali, partiti, sindacati, ecc., imprime appunto alla convivenza umana quel dato andamento pseudofunzionale, perché non raggiungerà mai, né poco né tanto, la funzionalità prodotta dalla vera forma, se questa non viene offerta e resa operante dalla vera ideologia come anima della prassi.

Attualmente la pseudo funzionalità della società è legata alla sua configurazione politica e viene espressa in qualche modo dalle sue varie denominazioni: società democratica, liberale, capitalista, borghese, socialista, comunista, laica, clericale, ecc. Si ripete la stessa cosa per lo Stato: Stato democratico, totalitario, marxista, laicista (e non semplicemente «laico»), liberale, ecc., per passare a denominazioni o ad organismi supernazionali o internazionali, come quando si parla di «democrazie occidentali» contrapposte alle democrazie «popolari» o «progressive»...

È chiaro che una pseudo funzionalità sociale dev'essere presente in tutte queste varie denominazioni. Essa può andare dal semplice dato di fatto, all'espedito politico programmato, o addirittura ad impostazioni ideologiche più o meno categoriche e messianiche.

Posta la sua divergenza dalla forma sociale vera, tutto ricadrà nell'ambito della materia della realtà sociale, complicando maggiormente l'attuazione di essa da parte della forma vera, ostacolata dalla presenza delle pseudoforme sociali, specialmente se pseudoforme a valore ideologico.

10 - Analisi ideologica.

È l'ultima analisi qualitativa della materia prossima della realtà sociale. Logicamente essa dovrebbe precedere l'analisi pseudofunzionale, perché le ideologie come anima della prassi, quando non coincidono con l'ideologia vera, non possono produrre che una pseudo funzionalità della convivenza umana. L'ideologia negativa ed erronea diventa la causa di questa, e dunque la precede.

2) L'ente dinamico tuttavia non va guardato come se fosse il regno di una disorientante concretezza, ma come il regno della sintesi, *come sintesi*.

Con l'unificazione sintetica della materia della realtà sociale nell'ente dinamico come EDUC e la sua introspezione analitica come ripensamento critico in funzione della sintesi, è possibile orientarsi senza equivocare, senza astrattizzare a sproposito, senza sacrificare l'esigenza realistica che per noi è e dev'essere esigenza realistica integrale. Essa viene recuperata e garantita per mezzo dell'ente dinamico e attraverso la sinteticità e concretezza dell'ente dinamico.

3) È ovvio che non potrà esistere una vera coscienza sociologica, e tanto meno una vera coscienza sociale, dove manchi la *coscienza dell'essenza della realtà sociale*, approfondita ed esplicitata con le necessarie analisi, a cominciare dall'analisi causale.

Solo così si prende un contatto profondo con la realtà sociale nella sua totalità e concretezza, anche sul piano ontologicodinamico di essa, anzi, a cominciare da quello. La sola fenomenologia, più che essere una penetrazione della realtà sociale

,diventa una evasione.

La coscienza sociale realistico-dinamica risulta così una condizione indispensabile per svincolarci da inconsistenti utopismi, da velleità romantiche, da semplicismi moralistici, per riagganciarci alle vere ed equilibrate esigenze della sociologia cristiana.

4) La stessa azione pratica presuppone questa chiara coscienza sociale realistico-dinamica. Le norme fondamentali dell'azione sociale emanano dall'essenza ontologico-dinamica della realtà sociale debitamente approfondita da ripensamenti analitici in funzione della sintesi integrale e sociale cristiana.

258

Capo XXII

PSEUDIFORME DELLA REALTÀ SOCIALE

1- Il pericolo della pseudoforma.

L'illustrazione della materia della realtà sociale ha messo in evidenza la complessità, l'estensione, le complicazioni di tale materia, che si presenta come in un quadro colossale, non riducibile a un solo elemento o ad un suo settore ed aspetto qualsiasi, si tratti del settore morale, politico, economico, ecc.

Inoltre, l'analisi qualitativa ideologica e pseudofunzionale, ci ha messo di fronte al fatto che la materia della realtà sociale, né potrebbe esistere nella sua concretezza storica, senza essere attuata da una qualche forma sociale, vera o falsa, buona o cattiva, a valore empirico o metafisico.

Ogni società, di qualsiasi natura, ogni comunità politica, ogni civiltà, ogni azione sia collettiva che individuale, ogni singola persona, concretamente ossia storicamente è sempre dominata da una forma sociale.

Di qui l'importanza della *forma vera*, e il pericolo sempre incombente della forma *sociale* falsa, che l'una o l'altra, o tutt'e due in concorrenza, s'immanentizzano nell'intera realtà esistenziale, sia per via teorica attraverso la cultura e la scienza, sia per via pratica, attraverso qualsiasi esplicazione della vita individuale e collettiva.

Poiché l'uomo non crea dal nulla, ma, pur producendo del nuovo, lavora unicamente sul preesistente, ne consegue che anche la causa materiale della realtà sociale è sempre *materia seconda*, almeno ontologicamente preesistente alla vera forma sociale.

Come materia preesistente tuttavia, è già attuata (e va pensata come attuata) da una o più forme subalterne.

Di qui il pericolo accennato, *di scambiare la forma vera della realtà sociale con una semplice forma subalterna della materia seconda, cadendo nell'errore della pseudoforma.*

È la tragedia che ha travagliato e continua a travagliare la storia dell'umanità e della convivenza umana: tragedia caratte-

259

rizzata dalle pseudoforme della vita sociale, accettate attraverso un processo empirico più o meno irriflesso, o attraverso un complesso gioco culturale, che le impone più o meno forzatamente.

In un mondo sedicente cristiano, e per cristiani di retta intenzione, il fatto è quasi inconcepibile ma purtroppo non è affatto ipotetico. Accettare acriticamente pseudoforme e farsene addirittura paladini può essere all'ordine del giorno. Attenzione quindi ai falsi profeti. Ma soprattutto è necessario mirare a crearsi e a creare una coscienza sociale veramente cristiana.

2- Le pseudoforme.

La «pseudoforma sociale» si può definire un elemento (un fattore, una «forma») appartenente alla materia della realtà sociale, trasferito ed elevato a forma vera, ossia a vera causa formale della realtà sociale nonché della convivenza umana funzionale.

Una pseudoforma è sempre più o meno appariscente e abbagliante, per non dire ammaliante. Come tale, può facilmente venire accettata e creduta, per un tempo anche assai lungo.

Possiamo fare l'esempio, da una parte della pseudoforma dello *status quo*, con la sua presunta giustificazione e giustizia inviolabile, con le varie specie di conservatorismo. All'estremo opposto si colloca *la pseudoforma della novità*, con qualsiasi specie di progressismo.

Una pseudoforma particolarmente passionale e vistosa può facilmente esaltare e ingannare condottieri e masse. La storia passata e più o meno recente è piena di tali esperienze. Si può accennare, solo a titolo di esempio, alle pseudoforme del nazismo e del fascismo.

La pseudoforma, appunto perché tale, non può durare in eterno. Presto o tardi sbocca inevitabilmente in una crisi, quando non conduce ad una catastrofe. Senza dubbio è più tenace la pseudoforma ideologica, che tale è quando si tratti di ideologie negative. La ragione si è che le ideologie come anima della prassi, anche se false, hanno il respiro delle epoche storiche, e d'altra parte, proprio in rapporto alla pseudoforma, sono camaleontiche. La mutano con facilità e con una estrema adattabilità alla nuova concretezza storica.

Finché le pseudoforme restano sui libri o nelle menti di teorici o sognatori, rimangono semplici utopie più o meno innocue. Ma

260

quando s'incarnano nella vita vissuta, diventano politica, diritto, civiltà, storia, ed attuano alla loro maniera tutto il vivere e l'agire umano, conferendo alla convivenza una pseudo funzionalità più o meno consistente e durevole; allora le pseudoforme diventano una questione seria. Possono diventare il problema cruciale di un'epoca storica.

Esempio classico di pseudoforma sociale a questo livello, è il comunismo. Ma si può dire altrettanto del laicismo, con la mutevolezza delle sue pseudoforme, mai superate. Si tratta in ambo i casi di pseudoforme «ideologiche»: le più tenaci e cangianti, superabili solo per via ideologica.

Poiché la storia ci mette di fronte ad una legione di pseudoforme, per abbozzarle con un certo ordine, a fine di averne una visione sistematica e concreta, è necessario classificarle. Ciò che è possibile fare con criteri diversi.

Noi ci atterremo ai criteri: 1) del fattore prevalente; 2) della funzionalità empirica; 3) della concezione metafisica dell'uomo. Lo scopo rimane sempre quello di un approfondimento della realtà sociale, attraverso una analisi come ripensamento della sintesi.

3- Fattore prevalente.

Secondo questo criterio di classificazione, abbiamo *la pseudoforma religiosa*, per esempio la casta, come impostazione-base della convivenza e del suo buon funzionamento.

La pseudoforma religiosa non coincide con la religione in se stessa, ma con un elemento sociale di indole religiosa che assume la funzione di pseudoforma. Un caso classico è stato appunto quello delle caste indiane.

Passando alla *pseudoforma politica*, le sue esemplificazioni possono allungarsi indefinitamente. Basti pensare che ogni regime, ogni forma di governo, si concepisce automaticamente come espressione di una convivenza umana funzionale.

Si può parlare pure di una *pseudoforma giuridica*, operante soprattutto nei secoli passati. Il buon andamento della società era addirittura identificato con la sua regolamentazione giuridica nel senso più ampio della parola, che ne garantiva l'ordine, la gerarchia, e ne tutelava il costume.

Col prevalere dell'economia, *la pseudoforma economica* ha preso il sopravvento in misura tale che si è posto il tipo di economia alla base del buon funzionamento della società: economia libera.

261

controllata, diretta, pianificata; cooperativismo, socializzazione, nazionalizzazione, collettivismo. Tutte pseudoforme economiche, le quali hanno avuto o continuano ad avere il loro momento di credibilità, nel senso che ad esse viene agganciato e addirittura affidato il buon andamento della convivenza umana.

Accenniamo per ultimo alle *pseudoforme ideologiche*, siano esse legate all'ideologia come anima della prassi, a pseudoideologie, o a semplici miti. Le pseudoforme ideologiche intese in questo senso non si contano. Il loro succedersi storicamente e i loro ricorsi storici possono essere assai significativi per una sociologia che non si esaurisca nel puro fenomeno. Per fare qualche esemplificazione, possiamo accennare alla pseudoforma della libertà e del liberalismo, dell'individualismo, del democratismo, dell'anarchia, del solidarismo, del comunitarismo, del corporativismo, per arrivare alle pseudoforme più propriamente ideologiche del comunismo e del socialismo.

In queste e analoghe prese di posizione, :senza erigere qualsiasi pseudoforma a valore essenziale o a funzione trascendentale, si crede tuttavia ad una pratica supremazia di quel dato elemento il quale così diventa intangibile e tende a diventare il perno su cui gira la macchina sociale, rappresentando il presupposto del suo buon funzionamento, e se è necessario, la ragione di ogni speranza.

4- Funzionalità empirica.

La pseudoforma è legata ad una qualche funzionalità della convivenza umana, la quale, perché parziale, provvisoria, talora solo apparente, quando non palesemente falsa, si riduce a pseudo funzionalità . Ed è appunto questa pseudo funzionalità che può costituire un criterio empirico per la

scelta o giustificazione di una pseudoforma, suggerendo ad un tempo un criterio di analisi e classificazione di quest'ultima. Sarà l'analisi in base al criterio della funzionalità empirica.

La pseudoforma sociale che sotto il profilo della funzionalità empirica può interessarci più da vicino, potrebbe essere quella della *giustizia sociale*. Non perché questa non abbia rilevanza metafisica e soprattutto morale, ma perché ci si affidava e si continua ad affidarci ad essa, per garantire una convivenza umana funzionale, in modo assai empirico.

Per la ragione che in passato si concepiva la *questione sociale* come un fatto contingente circoscritto in un determinato conflitto, empiricamente si era portati a credere che qualsiasi elemento capace di risolvere quel dato conflitto, o comunque di rimediare ad analoghi disagi provocando un buon funzionamento della convivenza umana, fosse senz'altro *la forma* della realtà sociale. È ovvio che il primo elemento capace di tanto, per i cattolici fosse la *giustizia sociale*, per il fatto stesso che il conflitto era provocato dall'ingiustizia sociale.

Ma le pseudoforme sociali, a funzionalità empirica, si possono moltiplicare a piacimento, e sono state assai numerose. Per fare altri esempi, possiamo ricordare *la pseudoforma della beneficenza*, con i tipici fenomeni della filantropia e del paternalismo, interpretati come il toccasana del disagio sociale. Empiricamente poteva esserci del vero.

Altro esempio è quello della *diffusione della cultura*, anche a livello di semplice scolarizzazione. Di qui la lotta contro l'analfabetismo condotta misticamente quasi come una nuova redenzione del genere umano.

Dicasi altrettanto per *il progresso igienico e tecnico*: pseudoforma che ha determinato una specie di missionarismo laico, particolarmente da parte del mondo anglosassone.

Possiamo venire alla pseudoforma assai più compromettente del *nazionalismo*. Essa, col suo empirismo irrazionale, fatto spesso di mitologie, di retorica, infatuazioni, che hanno dominato anche la psicologia di chi avrebbe dovuto essere meno ingenuo, e saper giudicare; ha dominato l'epoca storica romantica e decadentista, presentandosi come la vera ed unica forma di convivenza umana funzionale a livello nazionale.

Tramontata la pseudoforma nazionalista, è subentrata quella *reformista, o internazionalista*, con l'illusione che il cambio di strutture possa instaurare il buon funzionamento della convivenza umana soprattutto se promosso a livello internazionale.

Altri esempi di pseudoforme a funzionalità empirica possono trarsi dal mondo del lavoro. Sono tali il sindacalismo, la compartecipazione, la cogestione, l'azionariato, il contratto di società, la diffusione della proprietà, e, con una maggiore e più diretta rilevanza politica, la partecipazione.

Tutte cose che possono avere del buono, e che hanno avuto vicende diverse, con maggiore o minor fortuna. Ma nessuna di esse va al di là di una pseudoforma a funzionalità empirica, restando enormemente distante dalla vera forma sociale.

262 263

5- Giudizio sulla pseudoforma.

La stessa parola «pseudoforma» può trarre in inganno, nel senso che di per sé ha solo un valore negativo. La pseudoforma, come tale si contrappone alla forma sociale vera, e dunque in qualche modo la nega. Questo suo senso negativo tuttavia, può risultare utile per il fatto che ci libera da una illusione. In tema politico-sociale, ciò non è poco.

La pseudoforma però, può avere anche una sua ragion d'essere, come *forma subalterna* della realtà sociale, che non la riscatta dal rango di materia, sottoponendola per ciò stesso alla dialettica della forma vera nel contesto della vera essenza ontologico-dinamica della realtà sociale e della rispettiva sintesi.

Lungi da noi quindi la condanna o il rifiuto aprioristico della pseudoforma, ridimensionata in una positiva forma subalterna della realtà sociale, a livello di materia seconda, preparata prossimamente a ricevere la forma vera.

Di fatto le pseudoforme possono essere buone o cattive. Quelle false e cattive per loro natura è ovvio che non sono riabilitabili. Al contrario, la pseudoforma come forma subalterna della materia seconda della realtà sociale, giudicata nel suo limitato valore e collocata al suo giusto posto, non solo in base alla «scala dei valori», ma soprattutto in base alla concretezza storica e alla sua dialettica realistico-dinamica, ha avuto e deve continuare ad avere una necessaria e meritevole funzione.

Ma il significato negativo della pseudoforma e il suo pericolo, significato negativo e pericolo comuni a tutte le pseudoforme, consiste nel surrogare, da parte di essa, la forma sociale vera.

Sotto questo profilo, le pseudoforme più pericolose e più negative, tuttavia, non sono quelle più o meno empiriche fin qui elencate, ma le *pseudoforme che emanano da una falsa concezione metafisica dell'uomo*. Queste assumono il ruolo di trascendentale dinamico, diventando *pseudotrascendentali dinamici* (ossia trascendentali dinamici falsi), capaci di fuorviare l'intera realtà umana esistenziale.

Prima di passare a qualche riflessione su tali pseudoforme, facciamo un ultimo rilievo sulle pseudoforme sociali in genere.

Esse, il più sovente, emergono dal contesto sociale, come un fattore o una pseudoforma *prevalente, ma non unica*. È ovvio che possono coesistere e coagire pseudoforme molteplici, più, o meno armonicamente.

264

Il nostro schematismo analitico quindi va inteso come una guida alla riflessione, e non già come un canone da proiettarsi tal quale, astrattisticamente, nella realtà.

6- Pseudoforma e concezione metafisica dell'uomo.

L'interpretazione metafisica dell'uomo implica necessariamente una determinata forma *metafisica da* imporsi alla realtà sociale.

In definitiva, la realtà sociale si plasma in funzione di una determinata concezione dell'uomo, che suggerisce la forma metafisica fondamentale della realtà sociale, senza identificarsi con essa.

In altre parole, la forma sociale a livello metafisico, vera o falsa che sia, armonizzerà con una concezione metafisica dell'uomo, e sarà giustificata da essa.

Il modo con cui ciò avviene, non ha importanza. Può avvenire per via discendente, in quanto si passa dalla metafisica alla realtà sociale; e per via ascendente, in quanto la realtà sociale si ricollega e quindi impone quella data concezione dell'uomo.

La via discendente è propria dei dottrinari e degli ideologi, che partono esplicitamente o implicitamente da una metafisica dell'uomo. La via ascendente invece è quella delle masse. Pel fatto che sono immerse in quella data realtà sociale, o s'inseriscono in quella data prassi, accetteranno quella data concezione dell'uomo.

Ciò fu vero nel Medioevo, quando la grande pedagoga del popolo era la vita religiosa e la vita civile come costume. Ed è vero oggi, che la grande pedagoga delle masse è diventata l'ideologia come anima della prassi, e la prassi ideologica.

Ovviamente noi c'interessiamo al mondo di oggi. E quanto veniamo dicendo è valido soprattutto per il mondo di oggi, che non è più statico-sacrale, ma dinamico-ideologico. È per questo che la concezione metafisica dell'uomo e le pseudoforme sociali che possono derivarne, c'interessano particolarmente.

Già abbiamo constatato, a proposito della forma sociale vera ossia del Corpo Mistico come forma dinamica della convivenza umana funzionale, che ad essa corrisponde una concezione filosofico-teologica dell'uomo che le è perfettamente consona: consona alla suddetta forma sociale, e alla realtà sociale dinontorganica che ne deriva. L'uomo infatti, in tale contesto, appare come uomo esistenzialmente soprannaturalizzato, fino ad assumere la sua

265

definitiva fisionomia di *cellula-persona* della realtà sociale come Dinontorganismo.

È una concezione metafisica dell'uomo, filosofico-teologica, che esclude le pseudoforme e postula la forma sociale vera, venendo a sua volta postulata da essa, e dal Dinontorganismo che ne deriva.

Se questa concezione di fondo fosse accettata, e restasse unica almeno per i cattolici, la questione della pseudoforma nel senso peggiorativo del termine non avrebbe più ragione di esistere. Ma il guaio si è che di interpretazioni metafisiche dell'uomo ce ne sono tante, quanti sono i sistemi filosofici. Ne segue, almeno teoricamente, che vi saranno altrettante forme, o più esattamente pseudoforme, della realtà sociale.

In ogni caso, la verità o falsità di tali forme sociali, resta subordinata alla verità o falsità dell'interpretazione metafisica dell'uomo stesso. Sul terreno pratico, la questione si aggraverà in base all'interazione delle une e dell'altra.

Ne consegue che, specialmente nell'attuale epoca storica dinamica-ideologica, la classificazione delle pseudoforme sociali secondo il criterio della concezione metafisica dell'uomo acquista una singolare importanza.

7- Classificazione materialistica di fondo.

Metafisicamente l'uomo può venire interpretato in senso materialistico, o spiritualistico. Interpretato in senso materialistico, l'uomo non può dare origine che ad una forma *sociale materialistica*, che si concretizza radicalmente negli elementi seguenti o in altri analoghi:

a) La forza. Anche se apparentemente si presenterà come diritto, giustizia, potenza, grandezza, cultura, dietro questi paraventi opera una forma sociale, o politico-sociale, come forza. La forza è il corrispettivo più prossimo della materia. Diventa in qualche modo il supremo valore di essa. In campo politico-sociale, essa terrà il luogo dell'energia fisica.

b) L'arbitrio. È la volontà sostituita alla ragione. L'arbitrio, elevato a forma sociale, empiricamente si presenta come sopra, ossia come un altro «valore della materia», che si riduce esso pure, in ultima analisi, alla forza.

È ovvio, infatti, che in campo politico-sociale, nessun arbitrio può imporsi se non appoggiandosi alla forza. Potrà cambiare il «sistema di forza», un tempo discendente dall'alto e in mano a una

266

sola persona; oggi ascendente dal basso quando si tratti di un dittatore. Trattandosi invece di una democrazia, il cui sottofondo è ateo-materialista, la forza si esprimerà al vertice salendo dal basso, già percorrendo una «linea di forza» estranea alla vera ragione, attraverso tutta la trafila democratica.

c) La *schiavitù*. Il corrispettivo della forza e dell'arbitrio, quando si tratti di un potere pubblico o privato assolutista, di origine e di ispirazione materialista, è la schiavitù o la sopraffazione, a danno del suddito o semplicemente del più debole. Non mancheranno le giustificazioni tratte dalla «ragion di

Stato», o di ordine ideologico, emananti precisamente dalla concezione materialistica di fondo, che operativamente si mette a fuoco sul piano storico, e dunque su una concezione metafisica-dinamica dell'uomo storicizzato.

d) La *libertà*. È un altro modo di concretizzazione della forma sociale materialistica, che oggi sembra quella prevalente. Il paradossale si è che essa viene rivendicata tanto dai regimi totalitari che da quelli democratici. Quelli democratici vogliono essere *liberi*; quelli totalitari vogliono *liberare*.

Chi non si dà conto che dietro il paravento della libertà opera la concezione di fondo ateo-materialista, non uscirà dalla trappola della *pseudoforma ateo-materialista della libertà*, si tratti della «libertà-liberazione», o della «libertà-democrazia». A noi qui non interessa il problema politico legato ai due sistemi. Interessa la concezione dell'uomo che li condiziona, e che essi impongono attraverso la rispettiva prassi.

e) Il *piacere*. Per quanto appaia banale questa pseudoforma, in realtà appare come la pseudoforma conclusiva della convivenza umana, a partire da una concezione dell'uomo ateo-materialista. In base a tale concezione, che altro può aspettarsi l'umanità, se non un paradiso in terra e per di più ateo-materialista?

Tale paradiso non riesce a trovare altro nome più sincero che quello del «piacere», anche se, fuor di dubbio, non è il più dignitoso. Potrà chiamarsi più o meno eufemisticamente tornaconto, benessere, felicità individuale e collettiva, maturità civile...

Il fatto si è che quelle sono le pseudoforme emananti da una concezione ateo-materialistica dell'uomo, sia essa ideologicamente marxista o laicista. Tali pseudoforme possono benissimo combinarsi fra loro, potenziandosi, anziché elidersi.

L'unica possibilità di superamento, è data dal mettere in moto

267

forma della realtà sociale, che è quanto dire, oggi, a livello di ideologia e prassi ideologica cristiana.

8- Pseudoforme ibride.

Le pseudoforme ibride non vanno intese come ibridazione delle pseudoforme appartenenti alla sola area ateo-materialista, ma appartenenti a questa e all'area teospiritualista.

Le pseudoforme derivanti dalla concezione ateo-materialista dell'uomo restano quel che sono. Aggiungiamo solo che, per quanto si possano presentare in superficie con le vesti più diverse, in definitiva non superano il binomio forza-piacere, come può esser confermato dall'esperienza sociale di oggi. È facile intuire che la pseudoforma che la domina, pur rivestendo stili diversi, è quella di forza-piacere.

Poche metafisiche tuttavia professano direttamente il materialismo, e tanto meno un materialismo volgare e banale. Lo stesso materialismo in tanto si presenta come rispettabile, in quanto diventa sistema ingranato nell'intera problematica umana, suffragato da un insieme di sofismi che possono anche apparire ragioni.

Il materialismo ateo è piuttosto una fede ideologica che anima la prassi. Come tale è assai più conseguente e incisivo di qualsiasi metafisica, diventando un pericolo anche per chi non è o non vuole essere materialista.

Sta di fatto che non poche metafisiche le quali vorrebbero essere spiritualiste, all'atto pratico non sanno professare altre forme che quelle sopraelencate, per quanto variamente combinate fra loro, e presentate in termini più o meno corretti e attenuati. Non sono in grado di rovesciarne la rispettiva dialettica ideologica, che è poi l'unica cosa che conta.

Giudicata nella sua fase conclusiva, la forma sociale appare spesso più materiale (per non dire materialista) di quanto si creda, per una triplice ragione: la *tendenza* della vita collettiva ad abbassare il livello spirituale; il *pregiudizio* che la società politica (il cui influsso sulla forma sociale è sempre potente) si trovi impegnata e debba impegnarsi soltanto con un ideale di vita puramente temporale e materiale; l'*inconsistenza* metafisica spiritualista, ogniqualvolta rifiuta il Soprannaturale, o non sa ancorarsi dentro di esso.

La ragione si è che non basta interpretare l'uomo spiritualisticamente per superare le pseudoforme sociali materialiste. Bisognerebbe in più darsi conto dei presupposti negativi, e accettare i presupposti metafisici positivi della forma sociale, che conducono ad una animazione soprannaturale di essa.

In caso contrario, il più che si possa ottenere, sarà una forma sociale ibrida, incoerentemente spiritualista e materialista ad un tempo, e pertanto fatalmente destinata a degenerare, almeno empiricamente, in un materialismo pratico di stile e tenore diverso.

Come compromesso pratico, le forme sociali ibride sono possibili anche nella concezione spiritualista cristiana. Possibili come dato di fatto, più facile del compromesso teorico o anche a livello 'teorico.

È da supporre, che il puro compromesso pratico, più facile del compromesso teorico-pratico, perché ammette ancora l'illusione di salvare i principi, anche se di per sé non è giustificabile, concordi ancora con una concezione spiritualista cristiana. Mentre ciò non sarebbe possibile sul piano teorico.

Anche dal punto di vista pratico, tuttavia, il problema non resta affatto esaurito, nel senso che il piano pratico non pone solo un problema di liceità, ma anche di efficienza. Da questo punto di vista il compromesso pratico lavorerà sempre a favore della pseudoforma materialista, sia pure in modo indiretto e al di fuori di ogni volontà in proposito. Il beneficio è sempre per chi offre l'ibridazione, e non per chi l'accetta, perché il primo è il più forte, e il secondo è il più debole, teoricamente e praticamente.

Di qui la necessità di possedere e saper maneggiare un criterio valido per distinguere tra forma sociale vera e falsa, ciò che esclude pure qualsiasi ibridazione e compromesso, sia teorico che pratico, poiché *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*, come dicevano i vecchi filosofi. Ossia: ledere in qualsiasi modo la forma vera, è uscire da essa. È entrare nella pseudoforma e nel suo gioco teorico e pratico. Peggio, se si tratta della pseudoforma a valore ideologico ateo-materialista.

Di fronte ad essa, non esiste possibilità di compromesso. E se vi sono problemi comuni da affrontare, bisogna saperli affrontare in funzione della forma vera, sulla base dell'ideologia e della prassi ideologica vera.

Capo XXIII

LA FORMA SOCIALE VERA

1- Presupposti positivi e negativi.

Come si è detto verso la fine del capo precedente, per giungere alla forma sociale vera ed evitare qualsiasi pseudoforma, non basta possedere una metafisica spiritualista dell'uomo, sia pure quella cristiana, ma bisogna in più accettare i presupposti positivi e negativi di essa. Cominceremo da questi ultimi.

Intanto facciamo il punto sulla nostra analisi in funzione della sintesi, precisamente come ripensamento di questa. Ci siamo proposti di analizzare in tal modo la realtà sociale, in base alle quattro cause di essa.

Della *causa finale, ed efficiente*, è stato detto a sufficienza nella panoramica della realtà sociale. *La causa materiale* è stata trattata finora, e ci torneremo sopra, a proposito delle sue due componenti *economica e politica*, per l'importanza che esse assumono nell'attuale realtà sociale.

Questo capitolo è dedicato alla *causa formale*, anche se dialetticamente è sempre stata presente alla trattazione della causa materiale. La trattazione specifica della causa formale si limita ad una sua maggiore individuazione, più che non al suo approfondimento, perché l'importante per noi è saperla distinguere dalle forme subalterne.

La sintesi sociale cristiana, e la stessa essenza ontologicodinamica della realtà sociale, fanno capo alla forma sociale vera del Corpo Mistico inteso precisamente come forma. Esso vien richiamato in tal senso dal Cristianesimo dinamico, nel contesto del realismo integrale, e in tanto lo si raggiunge come *forma*, in quanto non ci si ferma *in forme subalterne*, che non vanno al di là della pseudoforma. .

Si tratta pertanto di garantire la distinzione netta tra *la forma vera* della realtà sociale, che *ha valore trascendentale*, dalla pseudoforma intesa però nel suo significato positivo di forma o forme subalterne, che hanno valore contingente e ricadono esse

271

stesse nell'ambito della materia prossima della realtà sociale, in quanto debbono essere superate e attuate dalla forma trascendentale.

La contrapposizione della forma sociale trascendentale alle forme sociali contingenti, e viceversa, favorirà il ripensamento analitico della forma sociale vera, per la maggiore garanzia e comprensione della sintesi, a cui la forma sociale vera è strettamente legata.

Veniamo pertanto ai presupposti negativi e positivi della forma sociale vera, cominciando da quelli negativi.

2- Presupposti negativi.

Li riduciamo ai tre seguenti:

- 1) non-subordinazione dello spirito alla materia;
- 2) non-separazione dello spirito dalla materia;
- 3) non-separazione della natura dalla Soprannatura.

Non-subordinazione dello spirito alla materia. Troppe metafisiche le quali pretendono di essere spiritualiste, si concludono con questa inversione: subordinano lo spirito alla materia. È la sorte di ogni spiritualismo immanentista.

Posta tale subordinazione, cade la distinzione fra metafisica spiritualista e materialista. Non è più possibile trarre da essa la vera forma sociale.

È un fatto che gran parte delle pseudoforme che illudono o tormentano l'umanità, rientrano in questo quadro, segnando una subordinazione dello spirito alla materia, anche se inizialmente, in buona o cattiva fede, volevano combattere il materialismo ateo. È stato il caso del nazismo e del fascismo, a cominciare dalla loro premessa metafisica idealistica immanentista. Continua ad essere il caso della democrazia laica antimarxista. Potrebbe essere il caso persino di uno spiritualismo cristiano.

Non-separazione dello spirito dalla materia. La separazione dello spirito dalla materia teoricamente sarà minor male che la subordinazione ad essa. Praticamente però si torna inesorabilmente alla *pseudoforma*, sia dimenticando la materia, come è avvenuto da parte di pseudomisticismi passati e presenti, naufragati nel disordine e nel materialismo; sia dimenticando, più spesso, lo spirito. Data la separazione delle due cose, la parte più dimenticabile e dimenticata, è ovviamente lo spirito.

Ecco esempi di pseudoforme, che si possono riportare a questa dimenticanza, anche in campo spiritualista : assolutismo ; revivi-

272

scenza della schiavitù; conservatorismo da una parte, e liberalismo dall'altra ; capitalismo ; laicismo ; spirito mondano ; separazione fra Chiesa e Stato. E nel campo della vita privata: la doppia personalità, la doppia coscienza, la doppia morale.

Non è difficile darsi conto che queste pseudoforme sociali, in tutto o in parte sono state praticamente accettate da ambienti spiritualisti, non esclusi ambienti cristiani e cattolici.

3- Non-separazione della natura dalla Soprannatura.

Posta e accettata la concezione dell'uomo come sintesi metafisica di materia e spirito, non resta ancora stabilito il presupposto valido per la vera forma sociale.

Ciò perché, come sappiamo, l'uomo storico, ossia la persona umana integrale concretamente esistente, che è il vero soggetto attivo e passivo della realtà sociale, È ESISTENZIALMENTE SOPRANNATURALIZZATO, sì che la sua *essenza esistenziale* (in contrapposizione alla sua essenza naturale) si trova metafisicamente specificata dalla Soprannatura.

Ne risulta che l'uomo *concretamente esistente* non è solo sintesi di corpo e anima, *ma è sintesi di natura razionale e Soprannatura*. QUESTA È LA SINTESI, CHE DEVE FARE DA PRESUPPOSTO METAFISICO ALLA FORMA SOCIALE VERA.

Ecco pertanto il terzo presupposto metafisico negativo di essa: la NON-SEPARAZIONE DELLA NATURA DALLA SOPRANNATURA.

La loro separazione purtroppo è una tentazione continua. Il suo epilogo, com'è ovvio, è la *dimenticanza* (quando non la negazione) della Soprannatura. Posta la quale dimenticanza, anche la non-separazione fra materia e spirito vacilla, facendo scivolare in un naturalismo non molto dissimile da un materialismo pratico, destinato a prendere il sopravvento, fino a tradursi in materialismo anche teorico.

L'attuale metafisica dell'uomo, di ispirazione esistenzialista, tende a negare la distinzione fra corpo e anima, e dunque tra spirito e materia, a favore della persona come io esistente. Il che

sembrerebbe risolversi a favore dello spirito. La risoluzione tuttavia, da non escludersi a priori, rimane un atto di buona volontà, al di fuori della dialettica esistenzialista, che resta dominata dal suo irrazionalismo esperienziale. Essa non conduce

273

alla genuina affermazione dello spirito, e tanto meno della Soprannatura. È in direzione della natura, e di una Soprannatura riassorbita nella natura. Di fatto, cammina in direzione opposta alla forma sociale, collocata nell'autentica Soprannatura del Corpo Mistico come forma.

4- La forma subalterna.

Esaminati i tre presupposti negativi della forma sociale vera, dovremmo ora passare a quelli positivi.

Essi, come vedremo, coincidono sostanzialmente coi quattro requisiti dei trascendentali dinamici: *universalità; necessità; supremazia; irriducibilità*. E si traducono in altrettante proprietà o note distintive della forma sociale vera.

Per comprenderle meglio tuttavia, passiamo attraverso le proprietà e note della *forma sociale subalterna*, che diventa pseudoforma nel caso che sia elevata a forma suprema. Come tosto vedremo, le proprietà della forma subalterna sono l'opposto di quelle della forma sociale vera.

Della forma subalterna si è già parlato come pseudoforma e pseudo funzionalità. Si è anche detto che quando queste non sono cattive per loro natura (come per esempio la pseudoforma e pseudo funzionalità del divorzio), possono rappresentare una forma e una funzionalità della materia seconda della realtà sociale in linea di forma e funzionalità subalterna, *buona è anche necessaria*, se contenuta nei giusti limiti e nella giusta funzione. Purché appunto, non prendano il posto della forma vera, cadendo così nella pseudoforma.

Ecco pertanto una duplice norma per distinguere la giusta forma subalterna: 1) è quella che non si sostituisce alla forma sociale vera, né come forma né come funzionalità; 2) si trova ordinata alla vera forma, e accetta questa sua ordinazione.

Un esempio: le cosiddette riforme di struttura possono certo essere necessarie e rappresentare una *forma sociale subalterna* insostituibile. Ma credere che siano una panacea ed abbiano un valore di per se stesse, peggio, coincidano con la forma sociale vera, è cadere nell'errore della pseudoforma.

Un altro esempio può essere quello del sentimento nazionale di grande attualità anche oggi, in altre parti del mondo. È esso pure una forma sociale subalterna, buona e pienamente giustificata, finché si commisura alla forma sociale vera che deve attuarla, disciplinandola e limitandola.

274

Sganciata dalla forma sociale vera, il sentimento nazionale diventa pseudoforma, nella misura che se ne stacca evadendo da essa, per eccesso. Si ha in questo caso il nazionalismo, che è stato una delle maggiori calamità della storia e continua ad esserlo.

Né si corregge sopprimendo il sentimento nazionale, ricorrendo magari al genocidio. Le pseudoforme dell'antinazionalità, antipatriottismo, disfattismo, non sono migliori della pseudoforma di nazionalismo.

Posto il giusto concetto della forma sociale subalterna, possiamo ora esaminare le sue proprietà o note. Esse, per, contrapposizione, illumineranno le proprietà e note della forma sociale vera, che rappresentano *i presupposti metafisici positivi* di essa, e dunque il criterio definitivamente valido per distinguerla da qualsiasi pseudoforma.

5- Proprietà della forma subalterna.

I presupposti metafisici positivi della forma sociale vera coincidono con le sue quattro proprietà o note essenziali, che sono l'opposto delle quattro proprietà o note delle forme subalterne e delle pseudoforme.

Ecco pertanto l'esame preventivo delle quattro note di queste

che sono *la particolarità, la contingenza, la relatività, la potenzialità.*

Prima nota o proprietà della forma subalterna: *la particolarità.* Si oppone all'universalità. La forma subalterna e la sua funzionalità è sempre particolare, ossia è valida solo in un campo più o meno ristretto. Fuori di questo limite, cessa di essere forma funzionale, benché anche in tali limiti sia davvero funzionale (e non soltanto pseudofunzionale) solo in quanto si attua nella forma sociale vera.

Torniamo all'esempio del sentimento nazionale e del riformismo. Se non sono mantenuti nei loro giusti limiti e ispirati alla forma sociale vera venendo animati da uno spirito veramente cristiano, portano fatalmente alla pseudoforma e pseudo funzionalità, che presto o tardi diventerà anti-funzionalità.

Per quale ragione?... Perché il particolare non può e non deve assumersi la funzione dell'universale.

275

6- Contingenza.

La contingenza si oppone alla necessità. La forma subalterna è contingente. Ciò significa che può esserci e non esserci, sia considerata in sé, sia considerata in un dato modo della sua attuazione.

Posto che ci sia, ovviamente non può non esserci, per lo stesso principio di contraddizione. E fino a un certo punto può anche essere un bene che ci sia. Ma non era necessario che ci fosse. E non è affatto necessario che ci sia anche in futuro. Appunto perché si tratta, per ipotesi, di una forma subalterna, che per sua natura è contingente.

La forma subalterna infatti, come tale è legata ad una particolare condizione della materia seconda della realtà sociale che viene superata storicamente dal suo modificarsi, perché appunto appartiene all'ente dinamico che è diveniente. E il divenire della materia, come è stato detto, non è solo un farsi, un realizzarsi, ma anche *un mutarsi.*

Gli esempi possono essere infiniti. Ogniquale volta scompare un istituto storico che forse pareva intangibile e insurrogabile, assistiamo al tramonto di una forma subalterna della realtà sociale. Altrettanto si dica per la scomparsa di certi miti che magari hanno galvanizzato generazioni passate, in funzione di pseudoforme sociali addirittura in sostituzione della forma sociale vera.

Per fare un esempio concreto, possiamo riferirci alle forme istituzionali del regno o della repubblica. Sono due forme subalterne di natura politica, e tutte e due di natura contingente. Posto quindi che il regno abbia fatto il suo tempo, è inutile insistervi. Ciò, al di fuori di qualsiasi giudizio di valore, e anche di qualsiasi storicismo eticamente spregiudicato o agnostico. È semplicemente la realtà storica e sociale che cammina, importando un avvicendamento delle sue forme subalterne. L'importante è scegliere bene, in funzione della forma sociale vera, poiché il loro destino e buon funzionamento dipenderà sempre da essa.

L'essenziale pertanto, non sarà la riforma per la riforma, il cambiamento per il cambiamento, ma la scelta della più opportuna nuova forma subalterna, che non sarà quella di moda, ma quella che risponde sanamente allo stato della materia seconda che la riguarda, e armonizza il più possibile con la forma sociale vera, a valore trascendente.

7- Relatività e potenzialità.

La *relatività* si oppone all'assolutezza. La forma sociale subalterna con la sua funzionalità (ed anche la pseudoforma e pseudo funzionalità , che come tali spesso si gabellano come « assolute »), è *relativa* a un dato ordine di fatti e situazioni sia nel tempo che nello spazio. Al di là di esso cessa di essere forma subalterna valida e funzionale.

Il relativo e il contingente non può sostituire l'assoluto e il necessario. Se ciò avviene, e nella misura che avviene, sarà il fallimento. Tornano gli esempi già fatti e i casi già richiamati. L'assolutizzazione del relativo, e la sostituzione dell'assoluto col relativo, a cominciare dalla questione delle forme e riforme, fa parte della «falsa profezia» che oggi imperversa nell'ambito del vivere civile e della Chiesa; del costume e delle istituzioni.

Passiamo all'ultima proprietà della forma subalterna, ossia alla *potenzialità*. Essa si oppone all'attualità, in senso filosofico. Significa che la forma sociale subalterna è sempre *in potenza* rispetto alla forma sociale vera, a valore trascendentale, che deve *attuare* in modo conclusivo. La forma sociale vera a valore trascendentale *attua* tutta la materia seconda della realtà sociale, e dunque anche la forma subalterna che come tale appartiene ancora alla materia seconda, fa parte di essa ed è materia seconda.

La forma subalterna si trova quindi «in potenza», rispetto alla forma sociale vera che deve attuarla. In questo consiste la sua *potenzialità*, che dal punto di vista filosofico diventa la sua proprietà più importante e decisiva, perché le fa riconoscere il suo giusto senso, e la pone nel giusto rapporto con la forma sociale vera, a valore trascendentale.

Senza quest'ultima, anche la forma sociale subalterna più vistosa e «messianica», si risolve in una ingannevole pseudoforma, che mina alla base la convivenza umana, anziché renderla funzionale. Anche se la prova dei fatti, dopo il periodo d'inganno, arriverà sempre troppo tardi.

Chi, al di fuori delle polemiche di parte, avrebbe mai pensato un cent'anni fa, che le pseudoforme del laicismo e del marxismo precisamente come pseudoforme «ideologiche», avrebbero condotto l'umanità all'attuale punto morto, per non chiamarlo catastrofico? .

Si tratta di due pseudoforme che si sono sostituite alla forma sociale vera, assolutizzando forme sociali subalterne, e sottraendo la loro «potenzialità» alla funzione attualizzante dell'unica forma

276 277

sociale vera che è *Cristo-forma*. Non per nulla le due pseudoforme in questione s'innestano a ideologie anticristiane ateo-materialiste.

Il compito della forma sociale subalterna non è quello di rendere per conto suo la convivenza umana *funzionale*, e tanto meno sostituire la forma sociale vera. Il compito della forma subalterna è di rendere la materia sociale atta a ricevere la forma sociale vera che garantirà l'autentica funzionalità della convivenza umana. Nel contempo la forma sociale subalterna assicura una relativa e contingente funzionalità , tanto più valida, quanto più armonizza e si trova ordinata alla forma sociale vera, a valore trascendente.

8- Presupposti positivi.

La forma sociale vera già la conosciamo dalla definizione essenziale della realtà sociale. È il Corpo Mistico di Cristo, *come forma* della convivenza umana funzionale.

La rievochiamo qui attraverso un suo ripensamento analitico, per giustificarla di fronte a qualsiasi pseudoforma, e riaffermare così la verità della sintesi da cui siamo partiti e a cui dobbiamo costantemente riportarci.

La forma sociale vera non esclude le forme subalterne, anzi le postula, come preparazione della materia sociale ad essere attuata dalla sua forma sociale decisiva, che è appunto il Corpo Mistico come forma ontologico-dinamica di essa.

A loro volta, le forme subalterne, perché *particolari, contingenti, relative, potenziali*, debbono *postulare* il Corpo Mistico, che è appunto la FORMA SOCIALE UNIVERSALE, NECESSARIA, ASSOLUTA, ATTUALE. Questo almeno, partendo da una concezione metafisica dell'uomo veramente adeguata, e obbedendo effettivamente ai presupposti negativi della forma sociale vera, dai quali bisogna partire.

Il presupposto negativo decisivo, dal quale bisogna partire, rimane quello della NON-SEPARAZIONE della natura dalla Soprannatura. È un presupposto «cristiano», la cui accettazione da parte dei non cristiani è difficile, e da parte degli anticristiani è impossibile. Dovrebbe quindi essere garantito almeno da parte dei cristiani.

I presupposti positivi della forma sociale vera, sono le quattro proprietà del Corpo Mistico come forma sociale, già dette sopra. Possiamo esprimerli in modo indipendente, così: *i presupposti metafisici positivi della forma sociale vera sono: l'UNIVERSALITÀ, la NECESSITÀ, l'ASSOLUTEZZA, l'ATTUALITÀ.*

Come proprietà o note, competono solo al Corpo Mistico come forma, e sono da esso rivendicate. Si contrappongono alle proprietà o note della forma sociale subalterna, le quali però non vi si oppongono, ma le postulano.

In effetti il particolare, il contingente, il relativo, il potenziale, postula l'universale, il necessario, l'assoluto, l'attuale. È il caso della forma subalterna. Purché, ben inteso, la forma sociale subalterna non si traduca in pseudoforma, rifiutando così la forma sociale vera e arrogandosi le proprietà e funzioni di essa.

278

9- Il Corpo Mistico come forma.

Il Corpo Mistico come forma sociale viene dunque postulato dalle stesse forme sociali subalterne, in quanto il particolare, il contingente, il relativo, il potenziale, postula l'universale, il necessario, l'assoluto, l'attuale. Questo almeno nella dialettica del realismo integrale e realismo dinamico, l'unica conforme al dato di esperienza come esperienza realistica integrale, e alla sua oggettiva e realistica razionalizzazione.

Il Corpo Mistico pertanto è la forma sociale vera non solo per noi cristiani, ma per una intrinseca esigenza della realtà umana esistenziale stessa, che affiora anche attraverso le esigenze delle forme sociali subalterne, purché non si traducano in pseudoforme.

Se dunque si parte veramente da una concezione metafisica adeguata dell'uomo e della realtà umana esistenziale, e si obbedisce ai requisiti negativi e positivi della forma sociale vera, non si può non giungere alla concezione del Corpo Mistico come forma della realtà sociale.

Si tratta però di forma ontologico-dinamica, strettamente legata all'ideologia come anima della prassi, la quale si sostituisce alla religione nell'attuale mondo dinamico, come portatrice della forma

sociale suprema. Per essere esatti, l'ideologia cristiana non vi si sostituisce, ma offre la propria *mediazione*.

Il che è sufficiente per farci intravedere maggiormente la forza e la funzione di essa, in contrapposizione all'ideologia marxista e laicista o a qualsiasi altra.

Ne nasce un impegno per i cristiani, che, in sede di realtà umana esistenziale, non possono più prendere posizioni neutre ed equivoche, tanto meno se anticristiane, in fatto di ideologia, e di conseguenza anche in riferimento alla forma sociale suprema, che è poi la più intima alla realtà sociale e la più decisiva di tutte.

279

Se poi ci riferiamo al campo religioso, per lo spaventoso contraccolpo delle ideologie anticristiane su di esso, è facile comprendere l'importanza e il ruolo insostituibile dell'ideologia cristiana. Essa, sotto il profilo religioso, diventa una nuova apologetica e la precatechesi di oggi, per la ragione che passa attraverso il Corpo Mistico e la sintesi integrale e sociale cristiana.

10 - Le quattro proprietà della forma vera.

Ci limitiamo a rilevarne il significato, per rendere più facile ed effettivamente discriminatrice la loro applicazione.

La prima proprietà della forma sociale vera è *l'universalità*, che si contrappone alla particolarità della forma sociale subalterna. L'universalità della forma sociale vera significa che essa deve *valere per tutti, per tutto, e sempre*. Non solo quindi per un dato ordine di cose o persone (per esempio una classe); o per un particolare momento storico. Ma, come si è detto, per tutto, per tutti, e sempre. La sua particolarità sarebbe «particolarismo, fonte di discriminazioni e prova evidente che si tratta di una pseudoforma.

Se una osservazione va fatta riguardo all'universalità della forma sociale vera, è che essa può funzionare in modo diverso in un mondo statico, e in un mondo dinamico, pur rimanendo sempre la stessa forma. Cristianamente, il Corpo Mistico è sempre stato *forma* della realtà sociale. Ma solo oggi diventa forma ontologicodinamica di essa, e per di più attraverso la mediazione dell'ideologia. Ciò però conferma la sua *universalità*, che non vien meno neppure di fronte alla rivoluzione provocata dalla nuova realtà storica dinamica.

La seconda proprietà della forma sociale vera è quella della *necessità*. La vera forma sociale non può non esserci perché *deve esserci*. Se di fatto non c'è, è perché si tradisce il *dover essere* della realtà sociale, compromettendo in radice una convivenza umana veramente *funzionale*.

La necessità della forma sociale vera si contrappone alla contingenza della forma sociale subalterna. Questa può esserci e non esserci. È intercambiabile, perché contingente. La forma sociale vera è *necessaria*. Non è né rinunciabile, né intercambiabile.

In effetti il particolare, il contingente, il relativo, il potenziale, postula l'universale, il necessario, l'assoluto, l'attuale. È il caso della forma subalterna. Purché, ben inteso, la forma sociale subalterna non si traduca in pseudoforma, rifiutando così la forma sociale vera e arrogandosi le proprietà e funzioni di essa.

La forma sociale vera è il valore assoluto che valorizza tutto il resto: valore «valorizzante, e non valorizzato. Solo così la forma sociale vera è la forma di tutto, che unifica tutto, che garantisce la funzionalità integrale dell'intera convivenza umana.

La quarta ed ultima proprietà della forma sociale vera è l'attualità. In effetti, la vera forma sociale considerata in sé è *attuale*, ossia *non ha bisogno di venire attuata da una forma superiore per essere valida*.

Al contrario, nessuna forma subalterna è veramente valida neppure come forma subalterna, se non viene attuata dalla forma sociale suprema. La forma «nazionale» per esempio, o la forma «politica» in generale, che sono solo forme subalterne e dunque *potenziali*, debbono essere attuate da una forma superiore, che supponiamo sia la forma sociale vera. Senza questa *attuazione*, si traducono in dannose pseudoforme.

Il Corpo Mistico come forma sociale, si rivela la forma sociale vera, perché ad esso, e ad esso solo, competono le quattro proprietà della forma sociale vera, che la rendano forma autenticamente *universale, necessaria*, assoluta, ed attuale.

11 Forma vera e trascendentali.

Non è difficile scoprire l'identità fra le proprietà della forma sociale vera e i requisiti dei trascendentali dinamici.

Anche le proprietà della forma sociale vera rappresentano i suoi *requisiti positivi* che la distinguono dalle pseudoforme. E come i requisiti dei trascendentali garantivano ad essi e ad essi soli la trascendentalità, così i requisiti della forma sociale vera garantiscono ad essa quel *valore trascendentale* che la identifica col trascendentale dinamico della *socialità*.

In tal modo la forma sociale vera viene a coincidere con esso appropriandosene la natura, le proprietà, le leggi. Viceversa, il trascendentale dinamico della socialità trova il suo inveramento nella forma sociale vera.

Come siamo giunti alla forma sociale vera, che coincide col trascendentale dinamico analitico della socialità?... Se ben riflettiamo, scopriamo che vi siamo giunti prendendo le mosse dallo stesso punto di partenza che ci ha condotti al trascendentale

281

dinamico. Questo identico punto di partenza è la metafisica realistico-dinamica dell'uomo, riassunta nell'essenza dell'uomo concretamente esistente come uomo esistenzialmente soprannaturalizzato, fino alla sua ultima precisazione di *cellula-persona dinontorganica cristiana*.

Posta l'identità del punto di partenza, è cambiato solo il cammino percorso. Nella ricerca della formula sintetica cristiana della realtà umana esistenziale, e poi dell'essenza della realtà sociale, siamo giunti al trascendentale dinamico sintetico del Corpo Mistico partendo dal realismo integrale e dall'essenza esistenziale dell'uomo concreto, attraverso la via degli aspetti fondamentali

della realtà umana esistenziale, a valore universale, necessario, supremo, irriducibile.

Ora invece siamo giunti alla forma sociale vera, per una via di negazione e di affermazione. Abbiamo negato il valore di forma universale, necessaria, assoluta, e attuale, alla forma subalterna e a qualsiasi pseudoforma. Mentre abbiamo affermato tale valore per la forma sociale vera, la quale, come forma a valore universale, necessario, assoluto e attuale, è tornata ad essere il Corpo Mistico.

Possiamo anche dire che per i trascendentali dinamici e per la loro identificazione col Corpo Mistico abbiamo seguito *un procedimento sintetico*. Mentre per la forma sociale vera abbiamo seguito *un procedimento analitico*, ma sempre e solo in funzione della

sintesi poiché di fatto non è stato che un ripensamento di essa in riferimento alla forma sociale vera.

La conclusione a cui dobbiamo arrivare è questa. La forma sociale vera ha un valore trascendentale dinamico, e coincide necessariamente col Corpo Mistico, inteso sempre come forma ontologico-dinamica della realtà sociale e come forma della convivenza umana funzionale.

Quanto alla diversità dei requisiti dei trascendentali dinamici e della forma sociale vera, è da notarsi che essa è solo apparente, in quanto *la supremazia e irriducibilità* del trascendentale dinamico, e *l'assolutezza* e l'attualità della forma sociale vera, dicono la stessa cosa, ma in modo diverso. Per i trascendentali dinamici ci siamo espressi in termini comparativi. Per la forma sociale vera ci siamo espressi in termini assoluti.

12 - Inveramento dei trascendentali statici.

Concludiamo l'esame della *forma* della realtà sociale confrontandola coi trascendentali statici, non per una curiosità qualsiasi, ma per darci sempre più conto del valore di essa.

Partiamo dicendo che i cinque trascendentali dinamici (*religiosità, educatività, moralità, socialità, missionarietà*), non solo non negano i cinque trascendentali statici (*l'ente, l'uno, il vero, il buono, il bello*) ma ne rappresentano un inveramento.

Osserviamo innanzitutto, che la forma sociale vera, come forma ontologico-dinamica è *forma seconda*, ossia è già essa stessa una realtà, un ente, anche se *ente dinamico* appunto perché forma «dinamica». Ora, tale forma dinamica, proprio perché forma sociale vera, è *forma universale, necessaria, assoluta ed attuale*. Ciò posto, non potrà essere che una. In effetti, una forma universale, necessaria, assoluta ed attuale, che comparativamente è anche suprema e irriducibile, come tale non può essere che *una ed unica*.

La forma ontologico-dinamica sociale, dunque, appare innanzitutto come *ente*, perché è *forma seconda dinamica* ossia ente dinamico. Ma come forma universale, necessaria, assoluta, attuale, suprema e irriducibile risulta anche *una e unica*, verificando *i due trascendentali statici* dell'ente e dell'uno, che in questo caso si postulano e si confermano a vicenda.

Come forma una e unica, sarà anche, e solo essa, la forma *vera*. Se infatti, in base ai suoi requisiti sopraelencati, risulta forma una e unica, *quest'una ed unica forma sociale non può essere che la vera, ed unica vera*. Resta così inverato anche il terzo trascendentale statico,ⁱ

Ma sarà anche la forma *buona*. Essa infatti, come forma considerata in se stessa, è universale, necessaria, assoluta, e *attuale*. *L'attualità* in senso ontologico-metafisico è la *perfezione dell'essere*, ossia la *bontà*. Per la sua *attualità*, la forma sociale vera non ha bisogno di essere attuata da una forma superiore, possedendo *essa* stessa la *bontà dell'essere in atto*, in modo supremo e irriducibile.

Resta così acquisito, per la forma sociale vera, anche il trascendentale statico del buono, ossia della *bontà*: è la *forma buona*. Se vogliamo esprimerci in latino, possiamo ben dire che *ens, unum, verum et bonum*, competono anche alla forma sociale come forma ontologico-dinamica.

Manca ancora il trascendentale statico del bello, ossia della

282 283

bellezza, che qui ovviamente va intesa in senso ontologico, e non in senso artistico. Non è dunque per un estetismo fuori posto che la rivendichiamo alla forma sociale vera. È per lealtà realistica e oggettiva. Tutti aspiriamo ad una società ben ordinata, armonica, pacifica, e dunque anche *bella*: bella perché buona.

Supponendo pure che si tratti di utopia, almeno una cosa è certa: possiamo disporre di una forma sociale che già contiene in sé tale *bellezza*, e è in grado di generarla. È la *forma sociale vera*, sorgente della società sopraddetta, la quale pertanto non si innesta in una sorgente utopistica, neppure sotto il profilo della bellezza.

Questa bellezza di tipo ontologico, non già artistico od estetico, si radica nell'attualità ossia nella perfezione dell'essere che corrisponde alla sua *bontà* (ontologica, prima ancora di essere bontà morale). È *questa bontà dell'essere che si traduce in bellezza*. *Kalòs kai agathòs*, come dicevano gli antichi greci: *il bello che si radica nel buono*, e viceversa.

La forma sociale vera invererà quindi i cinque trascendentali statici, compreso quello della bellezza. E li invererà con la rispettiva solidarietà, espressa nel vecchio aforisma filosofico: *ens, unum, verum, bonum, pulchrum convertuntur*, ossia si reciprocano, restando solidali e facendo sistema. Un sistema formidabile, che insieme al sistema dei trascendentali dinamici può volgersi al servizio della verità e del bene. Purché se ne viva la sintesi. La sintesi riarma, ed è forza. L'analisi disarmo e si risolve in debolezza.

Finora ci siamo riferiti alla forma sociale vera in astratto. Concretizziamola come effettivamente va concretizzata, nel Corpo Mistico. La verifica delle cose dette apparirà automatica. E la loro incidenza nella teoria per la pratica e nella pratica stessa, si rivela incalcolabile. Trattandosi del Corpo Mistico, nessuna sorpresa che sia così. L'unica sorpresa, forse, è che ce ne diamo così poco conto.

Capo XXIV

ECONOMIA E POLITICA COME MATERIA SECONDA

1- Economia e politica oggi.

Come indica il titolo del capitolo, questi due argomenti vengono affrontati sotto un profilo ben preciso: quello dell'economia *e politica come materia seconda* della realtà sociale. Sarà anche questo il punto di vista dei capitoli seguenti, fino all'esaurimento del tema. Ciò premesso, cerchiamo innanzitutto di ambientarci.

È un fatto che oggi l'economia e la politica si impongono alla coscienza di tutti, non solo di coloro che vi si trovano impegnati per motivi professionali, ma anche di chi se ne sta al di fuori.

Di qui la necessità, non tanto di saper dire che cos'è l'economia e la politica, tanto meno di penetrarne i misteriosi recessi o percorrerne i complicati meandri, quanto piuttosto di poterle sanamente giudicare.

Oggi infatti l'economia e la politica si presentano come un valore, più esattamente come un valore assoluto, per non dire il valore assoluto. Si presentano come un bene supremo, su cui puntano individui e masse, compresi coloro che vorrebbero rinnegarlo o disinteressarsene.

Ecco pertanto la necessità di sapere e poter giudicare l'economia e la politica. Con quale criterio?... Su quale base di giudizio?.

Qui torna in gioco quella formula sintetica cristiana della realtà umana esistenziale, che esprime la nostra fondamentale visione del mondo e rappresenta la chiave della nostra sintesi integrale. *La formula sintetica* è quella del *realismo integrale e Cristianesimo dinamico*. E la *sintesi integrale cristiana* è quella in esso contenuta.

Nel quadro dell'una e dell'altra, l'economia e la politica assumono le loro giuste proporzioni, il loro vero significato e valore. Esso si specifica metafisicamente nell'ambito dell'essenza della realtà sociale e dunque della sintesi sociale cristiana. Ed è questo il quadro che offre una base e un valido criterio al nostro giudizio.

Vi sono altri quadri di giudizio, assai diversi dal nostro. Basti richiamare quello marxista, e quello, superficialmente così cangiante ma sostanzialmente sempre identico a se stesso, del pensiero laicista liberalcapitalista.

È una ragione di più per dovere e saper giudicare l'economia e la politica nel quadro della sintesi cristiana, anche per evitare il pericolo di contagi ideologici, sia in sede teorica che pratica.

2- Un giudizio iniziale.

Un giudizio iniziale, ma non per questo meno fondamentale, per noi è già possibile darlo, e con piena cognizione di causa. Anzi, attraverso la teorica che siamo venuti elaborando, è già dato. Basta riassumerlo. Lo facciamo nei termini seguenti :

L'economia e la politica nell'essenza della realtà sociale non sono che materia seconda, la quale importa un insieme di forme e di funzionalità subalterne di natura particolare, contingente, relativa, potenziale, sottoposte alla forma sociale vera che le limita, le disciplina, le attua, le supera, seguendo il ritmo della dialettica realistico-dinamica.

Questo giudizio non è che un corollario della sintesi integrale e sociale cristiana. Ovviamente esso non è partecipato da coloro per i quali (a parte la terminologia) l'economia e la politica non sono materia, *ma forma*. E magari non forma subalterna, ma forma suprema: la forma trascendentale della realtà umana esistenziale qualunque sia la terminologia che l'esprima.

Pertanto il nostro giudizio deve sapersi completare anche negativamente. E cioè, deve saper cogliere l'economia e la politica anche come pseudoforme, empiriche o pseudotrascendentali, a seconda dei casi; e come pseudo funzionalità . Questo completamento è necessario per attenersi alla realtà concreta, sapendola giudicare senza evadere in un *dover essere* che bisogna capire, ma non è possibile imporre a nessuno. È il confronto con la realtà che è necessario fare, non per capitolare di fronte ad essa, ma per giudicarla com'è, a costo di un deciso giudizio negativo.

Di fronte alla concretezza esistenziale, enormemente complessa e cangiante, con interferenze molteplici anche di ordine ideale, è quasi impossibile il giudizio netto, tra il vero e il falso il giusto e l'ingiusto, la ragione e il torto. Ma in linea di principio è possibile e doveroso, non solo come omaggio alla verità, ma come impegno a renderla presente e operante.

Se dunque azzardiamo un giudizio storico globale per quanto riguarda la pseudo funzionalità dell'economia e della politica, esso va inteso a livello essenziale, e non esistenziale, anche se quest'ultimo lo suggerisce. Può suggerirlo ma non lo giustifica, in quanto la giustificazione deriva dal giudizio a valore essenziale che abbiamo formulato sopra e che può benissimo funzionare da principio ermeneutico.

Se pertanto guardiamo alla storia cosiddetta civile, costruita sull'economia e sulla politica specie negli ultimi tempi, e prendiamo atto delle sue guerre e rivoluzioni, per tacere delle sue tensioni sociali che implicano più o meno direttamente politica ed economia, potremo forse dire che economia e politica sono state *funzionali* nel genuino senso del termine?.

Un netto giudizio negativo è inevitabile. Ed esso viene giustificato non tanto dai fatti, quanto piuttosto dal *principio*: politica ed economia sono state, e continuano ad essere, pseudoforme, addirittura in sostituzione della forma sociale vera. Non poteva derivarne, e non può derivarne, che una pseudo funzionalità , la quale troppo spesso raggiunge gli estremi dell'antifunzionalità .

Ciò tuttavia non infirma l'enorme importanza che oggi hanno assunto l'economia e la politica. Che anzi ne è la controprova negativa, sia a livello empirico che in linea di principio.

Né si può pensare, che tale importanza venga sminuita dal nostro giudizio che prospetta l'economia e la politica solo come *materia seconda* della realtà sociale. A parte il fatto che anche nella prospettiva dinamica cristiana rimangono *forme subalterne* a un livello tale, da riscuotere un'importanza al tutto eccezionale: la giusta importanza di una cosa deve collimare con la verità di essa e del sistema in cui deve inserirsi. Questo sistema per noi non è né quello marxista né quello laicista. È quello cristiano. Nel suo ambito, l'importanza dell'economia e della politica, vista alla luce della loro autentica realtà e funzionalità, è immensamente superiore a quella che riscuotono negli altri sistemi. Viene sminuita l'importanza che riscuotono in essi, in linea di pseudoverità e pseudo funzionalità. La stessa importanza della politica ed economia nei sistemi suddetti diventa *pseudoimportanza*, nella misura che s'innesta nella pseudoverità e sbocca nella pseudo funzionalità.

287

3- Origine dell'economia e politica.

«Economia» significa amministrazione della casa. «Politica» invece significa governo della città. L'economia pertanto ha un riferimento diretto alla vita familiare. La politica invece ha un riferimento diretto alla vita pubblica.

Il bisogno fondamentale della famiglia è quello di vivere. Il bisogno fondamentale della città è quello di armonizzare la vita pubblica. Dal primo bisogno è nata l'economia; dal secondo, la politica.

Il bisogno di vivere, che è il bisogno fondamentale dell'individuo e della famiglia, importa la necessità di un insieme di beni materiali, dei quali il più elementare è il cibo.

Il cibo può essere offerto spontaneamente all'uomo dalla natura, come avviene abitualmente per gli animali. Oppure dev'essere procacciato e prodotto dall'uomo.

La prima possibilità per l'uomo è minima; assume il significato di una ipotesi preistorica, che rimane fantastica anche come tale. La cosa normale per l'uomo è e fu quella di procacciarsi o prodursi il cibo per propria iniziativa.

Da questa iniziativa è nato il *lavoro*.

4- Lavoro, economia, politica.

Col lavoro l'uomo si è trovato in grado di provvedersi non solo il cibo, ma un'infinità di beni materiali diversi, in modo da poter soddisfare una molteplicità di bisogni reali o fittizi: la casa, le vesti, gli ornamenti, i mezzi di locomozione, gli stessi strumenti di lavoro; ed anche quei beni materiali che servono però ai bisogni della vita dello spirito, come templi, tombe, immagini sacre, opere d'arte, ecc.

Così l'economia, che si può dire nasca dal bisogno del cibo, si sviluppa nella produzione di ogni sorta di beni materiali, e il *lavoro umano* diventa il suo grande motore, che si pone al centro di essa.

A questo punto le cose si complicano. Ed è proprio il lavoro umano che provoca la complicazione dell'economia.

La prima complicazione deriva dal fatto che l'economia come produzione di beni materiali non può restar chiusa in famiglia, interessa necessariamente la vita pubblica, e dunque la politica.

In altre parole, benché l'economia sia nata come economia domestica, non ha tuttavia potuto vivere e svilupparsi che come *economia politica*.

288

Ben presto economia e politica si trovarono legate l'una all'altra, e la loro sorte si è condizionata reciprocamente.

L'economia ha bisogno della politica per tutelarsi e per espandersi. La politica ha bisogno dell'economia per i suoi sogni di potenza. Da questa specie di congiura nasce il *mito della ricchezza*, favorito da quel mezzo di scambio che si chiama *moneta*.

5- La sorte del lavoro umano.

Il lavoro umano, tenendo conto delle sue evoluzioni, resta sempre alla base della produzione economica, e dunque della ricchezza.

È ovvio pertanto che gli adoratori della ricchezza e della potenza si siano sentiti spinti ad accaparrarsi il lavoro umano, produttivo della ricchezza.

Il che si è verificato in tutti i tempi, con due metodi diversi: metodo diretto, e il metodo indiretto.

Il metodo diretto consiste nell'appropriarsi della sorgente stessa del lavoro umano ossia dell'uomo per mezzo della schiavitù, metodo indiretto invece consiste nell'appropriarsi degli strumenti di lavoro, in modo che il lavoratore sia costretto, poco o tanto, lavorare a beneficio del detentore di essi.

La schiavitù è rimasta un fenomeno tipico dell'antichità benché sia stata praticata una tratta dei negri in secoli recenti, ancora esistano campi di lavoro forzato, che sotto vari aspetti son peggiori del regime della schiavitù antica.

È tuttavia l'appropriazione del lavoro umano col metodo indiretto, attraverso il possesso degli strumenti di produzione, che interessa maggiormente.

6- Servitù della gleba e proletariato.

L'appropriazione del lavoro umano con metodo indiretto ha dato luogo a due tipici fenomeni sociali, che si chiamano servitù della gleba e proletariato

I fondamentali strumenti di produzione sono la terra e la macchina. La servitù della gleba era legata al possesso feudale della terra, che fissava la famiglia sul fondo su cui viveva lavorando per il signore feudale.

Il proletariato invece è legato alla rivoluzione industriale iniziata in Inghilterra nella seconda metà del secolo XVIII

sviluppatasi nel secolo seguente, diffondendosi in Europa e in America.

288 289

La rivoluzione industriale, con la macchina, ha soppiantato il lavoro autonomo dell'artigiano, subordinando il lavoratore alla macchina e al padrone della macchina («capitalista»).

In un primo tempo la condizione dell'operaio si rassomigliò a quella del servo della gleba, ovviamente in una situazione di lavoro, domicilio, e di sovrumani disagi, che la rendevano assai diversa. La qualifica di «proletari» data da Marx agli operai dell'industria sfruttati dai «capitalisti», poteva trarre una giustificazione dalla somiglianza suddetta. Essa sopravvive nel linguaggio ideologico marxista, in un contesto sociale che ormai è cambiato radicalmente.

L'evoluzione delle sorti del lavoro, infatti, non s'è arrestata al proletariato del secolo XVIII e XIX, né è sfociata soltanto nel proletariato di Stato a cui l'ha condotta il marxismo, che, stando al paragone, non va oltre una servitù della gleba più razionalizzata e meno disagiata del proletariato delle origini.

L'influsso diretto e indiretto della dottrina ed azione sociale cristiana, e più globalmente della coscienza cristiana, si è fatto sentire soprattutto a cominciare dalla metà del secolo scorso

,riavviando le sorti del lavoro umano sulla strada di quella che comunemente si chiama *la giustizia sociale*, ed imponendo un maggior rispetto della persona.

In un mondo e in una società dinamica, la situazione non può restare statica, neppure quella del lavoro. Il suo cambiamento è dovuto soprattutto a questa spinta dinamica, anche se operante troppo spesso in un senso distorto. Il merito principale quindi non può essere attribuito alla lotta di classe, né come causa, né come garanzia di buoni effetti. Va attribuito alla spinta dinamica della stessa realtà storica diventata dinamica, che la lotta di classe ha distorto non meno del capitalismo.

7- Valore della rivoluzione industriale.

I tristi ricordi del passato, la demagogia del presente, la scristianizzazione che l'ha accompagnata, hanno creato fra i cattolici una corrente di avversione riguardo alla rivoluzione industriale. Essa tuttavia non è giustificata, non foss'altro perché la storia non torna indietro.

La rivoluzione industriale ha una portata che va oltre i gravissimi abusi dei suoi primi periodi e dei periodi che seguono. Abusi non necessari né giustificabili, ma da condannarsi insieme ai loro fautori.

Proprio per questo, la rivoluzione industriale non va giudicata

290

in funzione di essi, ma della sua natura. Va giudicata nel suo valore tecnico, economico, sociale.

Dal punto di vista tecnico la rivoluzione industriale consiste nel trionfo della macchina sul lavoro umano, che non elide ma potenzia e moltiplica, aumentandone indefinitamente la capacità produttiva. Diciamo «trionfo della macchina sul lavoro umano» e non sull'uomo, di cui la macchina è strumento.

Dal punto di vista economico, la rivoluzione industriale ha aumentato la produzione dei beni necessari e utili alla vita, mettendoli alla portata di tutti, e determinando il passaggio dalla vecchia economia di consumo, alla cosiddetta economia di mercato.

La vecchia economia di consumo è cosa ben diversa dall'attuale «società dei consumi». Essa consisteva nel produrre soltanto il fabbisogno del produttore e al più del cliente diretto.

L'economia di mercato invece consiste nel produrre per il mercato, il quale s'incarica di smaltire la merce prodotta. L'economia di mercato è stata la prima forma di economia industriale, legata al liberismo economico.

È facile intuire come la rivoluzione industriale portasse un tale sconvolgimento, e un tal cumulo di problemi, da restare sconcertati. Non per nulla è stata chiamata «rivoluzione».

La giusta chiave per affrontarla avrebbe dovuto essere quella della forma *sociale vera*, resa operante per mezzo dei necessari strumenti, fra i quali si pongono, in primissima istanza, *l'ideologia dinontorganica cristiana* come anima della prassi, e la relativa *prassi ideologica*. Invece è stata accaparrata dall'ideologia laicista liberalcapitalista e dall'ideologia marxista. Gli abusi e le conseguenze negative che ne nacquerò, quindi, in campo economico, politico e sociale, erano già scontate in partenza.

8- Valore sociale.

I disagi, gli abusi, le conseguenze negative della rivoluzione industriale, gestita dalle due ideologie suddette, hanno avuto il loro riflesso peggiore in campo sociale, tanto da indurre a pensare la rivoluzione industriale come una iattura dell'umanità, e a rimpiangere i tempi preindustriali.

A parte il fatto che un'inversione del corso della storia rimane un'utopia, vogliamo riflettere sul fatto compiuto della rivoluzione industriale, precisamente per giudicarne il valore sociale.

Cominciamo col dire che, tra i vari aspetti della rivoluzione

291

industriale, l'aspetto sociale è senza dubbio quello di portata maggiore. Prescindiamo dalla considerazione del fabbisogno di sussistenze da parte dell'attuale umanità. Se da questo punto di vista già si trova in difficoltà, bisogna dire che, senza la rivoluzione industriale l'umanità sarebbe semplicemente condannata a morire. E limitiamoci a riflessioni di ordine propriamente sociale.

La prima riflessione è la seguente: la rivoluzione industriale provoca il superamento definitivo delle dimensioni puramente individuali e familiari del vivere e dell'agire umano, conferendovi un carattere superindividuale e collettivo a tendenza universalistica, non solo quantitativamente (universalismo spazio-temporale), ma anche qualitativamente (universalismo integrale).

In effetti, la rivoluzione industriale con la macchina ha creato il lavoro collettivo, riproponendo il problema della comunità. Con la produzione a macchina, che è produzione in serie, standardizzata, ha creato il mercato mondiale, come spinta al superamento di qualsiasi particolarismo. Col mercato mondiale ha dato origine a un vero universalismo economico, che inchioda le nazioni su un piano di solidarietà.

Quando sarà che queste spinte sociali provocate dalla rivoluzione industriale, avranno una risposta sociale positiva?... Se ciò avverrà, non sarà per un atto di buona volontà o per uno scrupolo etico. Pare che l'economia e la politica non soffrano di tali scrupoli. Ciò avverrà per una spinta della rivoluzione industriale stessa: ma di ordine metafisico-ideologico.

L'universalismo economico, dietro gli stimoli della concorrenza e per le esigenze sempre nuove della produzione, nonostante le crisi ha assunto un intensissimo *ritmo dinamico*, che ha stimolato la tecnica industriale e si è comunicato a tutta la realtà umana esistenziale. Fino ad accendere, in un prossimo domani, una coscienza metafisica nuova, con esigenze ideologiche nuove.

Nel frattempo, sotto la spinta della rivoluzione industriale, la realtà umana esistenziale e con essa la realtà sociale, si è scossa dal suo sonno millenario, destandosi come *ente dinamico*. Non importa che non ne abbia coscienza, come un bambino appena uscito dal grembo materno. L'ente *dinamico*, come realtà umana esistenziale e realtà sociale viva, è appena uscito dal grembo della nuova realtà storica. Il suo cammino tuttavia resta segnato: non può essere che il suo, ossia il cammino dell'ente dinamico, che è la *strada della sintesi*.

292

Lo si voglia sapere o meno l'attuale realtà storica, appunto perché realtà dinamica, ente dinamico, è avviata sulla *strada della sintesi*, fino ad imporsi in un domani, alla coscienza degli uomini come EDUC, come *ente dinamico universale e concreto*, e dunque come problema di una comunità umana universale e di una sintesi integrale.

Sarà la presa di coscienza della realtà storica e sociale come *Dinontorganismo*. Sarà la *ripostulazione*, sotto la spinta del tremendo realismo della rivoluzione industriale e postindustriale, della *sintesi integrale e sociale cristiana*. Non a titolo religioso, tuttavia; ma a semplice *titolo ideologico*. La vera essenza della storia, infatti, quella che armonizza con l'autentica spinta della rivoluzione industriale, non è l'essenza segnata dalla dialettica marxista, ma è quella segnata dalla dialettica dinontorganica. È l'essenza della realtà storica come Dinontorganismo che si autocostruisce nello spazio e nel tempo. Ovviamente la sua costruzione *va promossa e potenziata dall'ideologia dinontorganica come anima della prassi costruttiva della realtà storica dinontorganica*.

9- Le tre fasi sociali della rivoluzione industriale.

La spinta della rivoluzione industriale verso la postulazione di una sintesi integrale dinontorganica si opera in varie tappe, riducibili a tre fasi che dal punto di vista sociale possiamo chiamare rispettivamente la *fase moralistica*, la *fase personalista*, e la *fase ideologica*.

Cominciamo dalla *fase moralistica*. Inizialmente la rivoluzione

industriale ha creato il problema della fabbrica, che si è subito imposto come *questione sociale*. Si tratta della questione sociale intesa nel suo vecchio senso di *questione operaia*, ossia di conflitto di capitale e lavoro, tra padrone e operaio, per un trattamento più umano e una più giusta mercede.

Dalla questione sociale così intesa nascono le organizzazioni sindacali dei lavoratori, di tendenze diverse, compresa la tendenza cristiana, che si è espressa anche in sindacati confessionali.

L'intervento dei cattolici in campo sociale riceve la sua sanzione ufficiale e la sua *Magna Charta* con la *Rerum Novarum* di Leone XIII.

La questione sociale ha dato pure origine alla *Scuola sociale cristiana*, con centri ed espressioni diverse. Un campo in cui si è particolarmente esercitata, è stato quello della moralizzazione dell'economia, tentando di affiancare una *Economia sociale*, all'Economia politica.

293

La fase *moralistica* della rivoluzione industriale è lontanissima ancora dall'afferrare la vera natura di essa. Ne ha colti gli abusi risalenti ai suoi profittatori e manovratori, più che non alla rivoluzione industriale in se stessa, cercando di rimediare in modi diversi: con l'etica sociale; con la lotta di classe; con la promozione di un progresso, che illuministicamente avrebbe dovuto risolversi nel bene e nel benessere di tutti.

Se è lecito il paragone, si potrebbe dire che la fase moralistica della rivoluzione industriale corrisponde al Vecchio Testamento, in attesa del Nuovo.

10 - Fase personalistica.

La rivoluzione industriale cammina. Da un tipo d'industria possiamo dire a dimensione aziendale, si passa a un tipo d'industria a dimensione nazionale.

L'economia industriale diventa un vero problema nazionale e si lega sempre più con la politica, provocando una sempre maggiore importanza della politica economica.

La politica economica di ispirazione capitalistico-liberale, sia a tendenza totalitaria che democratica, ha provocato le due guerre mondiali, le quali sono state essenzialmente guerre economiche ossia lotta per la conquista del mercato mondiale, anche se la seconda aveva già una coloritura ideologica e si è conclusa su un terreno squisitamente ideologico.

In questa seconda fase dell'economia, a dimensione non più solo aziendale ma nazionale, si sente, da parte dei cattolici, non soltanto il bisogno di moralizzare l'economia, eliminando o riducendo le ingiustizie del vecchio capitalismo, ma di umanizzarla.

Si parla di economia a servizio della persona umana, di economia personalistica, di personalismo a forte tinta politico-sociale. È l'epoca dell'*Umanesimo integrale* di Maritain e del personalismo comunitario di Mounier.

Dal punto di vista sociale, si va ben oltre la vecchia questione del giusto salario e di un trattamento più umano. Lo Stato, e cioè la politica, deve occuparsi a fondo del problema sociale. Deve diventare *politica sociale*. Deve garantire assistenze, previdenze, assicurazioni, alle varie classi di cittadini. Deve provvedere alle riforme di struttura. Deve condurre alla sicurezza sociale.

Più che di fase *personalista* della rivoluzione industriale,

dovremmo parlare di fase personalista della politica. Ma ormai tutto avviene sotto la spinta della rivoluzione industriale, e anche la fase personalista della politica o del pensiero sociale cristiano è un riflesso di essa.

Dal punto di vista sociale, la fase *personalista* della rivoluzione industriale è una fase ibrida, che per i cristiani torna a risolversi in *fase moralistica*, mentre nell'area culturalmente anticristiana accentua sempre più il suo carattere ideologico, precludendo all'attuale *fase ideologica*.

L'aspetto che dissolve l'ibridismo della fase personalistica in fase moralistica da un lato, e in fase ideologica dall'altro, è legato alla persona umana. Una socialità in funzione della persona umana come tale, non può essere che *moralistica*. Una socialità legata alla persona umana o più semplicemente all'uomo come classe, come massa, come partito, come nazione, come «mondo», nell'attuale realtà storica dinamica non può essere che *ideologica*.

Di qui la crisi del personalismo sociale cristiano, e della stessa Dottrina sociale cristiana. Il loro moralismo, è ancora a sbocco sanamente morale, o è a sbocco ambiguamente *ideologico*?

11 - La fase ideologica.

La terza *fase sociale* della rivoluzione industriale abbiamo detto che è *la fase ideologica*, la quale, per sua natura, è anche la fase di una *sintesi integrale dinamica*, ossia del bisogno, della ricerca, di un trascendente dinamico sintetico che armonizzi, unifichi, dia un senso alla nuova realtà umana esistenziale, superandone in qualche modo le reali o apparenti antinomie.

Ovviamente non è la rivoluzione industriale in quanto tale che possa offrire all'umanità quel trascendente dinamico di cui essa abbisogna. Ma lo postula, ne stimola la ricerca e pone di fronte alla sua necessità in modo sempre più energico. Tanto da poter dire che, dal punto di vista sociale, l'ideologia come anima della prassi è connaturale alla rivoluzione industriale, la quale ne è sempre stata accompagnata. È nata suffragata dall'ideologia laicista liberalcapitalista. Si è sviluppata nel travaglio dell'ideologia marxista come lotta di classe. Attende il «nuovo testamento ideologico» dell'ideologia *dinontorganica cristiana*.

L'abbiamo già accennato: quest'ultima era nella natura delle cose, e più esattamente nella natura della rivoluzione industriale e

294 295

della sua spinta ontologico-dinamica. Ma tale spinta, nel genuino senso del Dinontorganismo animato dal Corpo Mistico come forma ontologico-dinamica di esso, non fu colta.

Poteva esser colta solo dai cristiani, che si sono attardati fino ad oggi in una antistorica fase moralistica della socialità industriale, non per mancanza di validità o perché fosse inopportuna, ma perché troppo inadeguata di fronte alla postulazione ideologica della rivoluzione industriale.

In tal modo, le ideologie laicista e marxista, come anima della prassi costruttiva del mondo e della nuova società, hanno preso il posto dell'ideologia dinontorganica cristiana, coi loro rispettivi *Assoluti ideologici* del materialismo storico-dialettico, e di un naturalismo evoluzionistico storicista. La rivoluzione industriale, la storia, la religione, la società, in definitiva l'uomo, la persona umana, non potevano essere serviti peggio.

Per un possibile cambio di rotta, è stato necessario un lungo cammino. La rivoluzione industriale ha dovuto uscire dall'opificio ottocentesco, per divenire dapprima una realtà e un problema a dimensione nazionale, e poi una realtà e un problema internazionale e mondiale.

Questa nuova dimensione pone l'umanità e in prima istanza i cristiani di fronte a una forma di universalismo tecnico-economico-politico, che torna ad inchiodarci, sia pure in termini diversi, ai supremi problemi metafisici e al bisogno sociale di accettarne la giusta soluzione, per continuare a vivere, e forse semplicemente per sopravvivere.

È il caso di dire che la rivoluzione industriale, la quale sta alla base dell'economia e della politica moderna, costringe queste ultime a riconoscersi come semplice *materia seconda* della realtà storica e

sociale, creando in esse *il bisogno di venire attuate da una forma suprema*, e spingendole quasi di forza alla soglia di tale attuazione.

Quale dovrà essere detta forma?... La rivoluzione industriale non è una rivoluzione metafisica. Non può suggerir nulla in campo filosofico o religioso, e neppure in campo ideologico. Ma nel suo spietato realismo oggettivo di natura dinamica, segna una strada il cui sbocco ideologico è quello del Dinontorganismo. A meno che non intervengano nuovi falsi profeti, a leggere ancora una volta in senso contrario i segni dei tempi, o a non capirli affatto.

296

Capo XXV

INTERPRETAZIONE DELLA RIVOLUZIONE INDUSTRIALE

1- Rivoluzione francese e rivoluzione industriale.

Quando Marx e Engels redigevano il famoso *Manifesto dei Comunisti* (1847-48), la rivoluzione industriale inglese aveva già quasi cento anni, e la Rivoluzione francese ne aveva circa sessanta.

Essi furono impressionati assai più dalla rivoluzione industriale che dalla Rivoluzione francese, non solo perché la rivoluzione industriale, rappresentando un fatto permanente, era attuale:

„ma anche perché avevano intuito che la rivoluzione industriale assumeva un'importanza enormemente superiore.

In questo Marx ed Engels ebbero ragione.

Non era la Rivoluzione francese, ma la rivoluzione industriale che doveva cambiare la faccia del mondo: non soltanto del mondo materiale, ma anche del mondo dello spirito.

Invece hanno avuto torto *nell'interpretare la* rivoluzione industriale. Da Marx e Engels la rivoluzione industriale fu vista soltanto in funzione della sua fase iniziale, che ha coinciso col periodo più brutale del sistema capitalista.

Le vittime della rivoluzione industriale in questo suo periodo iniziale furono assai più numerose di quelle della Rivoluzione francese, e le espressioni di crudeltà più inumane, anche se meno spettacolari.

2- Interpretazione marxista.

Di fatto l'economia industriale fino alla metà dell'Ottocento e oltre ha vegetato sulla miseria della classe operaia e sulle ingiustizie da essa subite.

Per i padroni e per l'opinione pubblica in genere, gli operai figuravano semplicemente come i «poveri», e così venivano chiamati.

Marx li chiamò con un nome di battaglia: *proletari*. Il grido che chiude il suo Manifesto è: «Proletari di tutto il mondo, unitevi!». Tal nome rimane anche oggi, non perché corrisponda alla condizione effettiva dell'operaio, ma come espressione demagogica e ideologica, facente parte della lotta di classe.

L'errore fondamentale di Marx fu appunto quello di aver teorizzato la *lotta di classe* sul fatto dell'*impoverimento crescente* dell'operaio e della *crescente concentrazione* della ricchezza in mano di pochi, sì da generalizzare sempre più la condizione proletaria nel suo senso peggiorativo. La prospettiva storica di questo schema interpretativo della rivoluzione industriale, si risolveva nella contrapposizione della grande massa dei lavoratori sfruttati, a pochi padroni sfruttatori, destinati ad essere travolti dalla marea crescente del proletariato, precisamente al momento della grande rivoluzione proletaria che Marx continuò a sognare ad occhi aperti come più o meno vicina.

3- Lotta di classe come fatto ideologico.

Ancora vivente Marx, i fatti s'incaricarono di smentirlo ripetutamente. Ma la lotta di classe in senso marxista continuò la sua strada, poiché, più che sulla legge falsamente profetata da Marx del crescente impoverimento della classe operaia e della crescente concentrazione della ricchezza in mano di pochi, essa era e rimane fondata sul materialismo storico-dialettico e viene postulata da esso.

Il materialismo storico-dialettico giustifica la lotta di classe di per se stessa, come colonna portante dell'ideologia marxista a servizio dell'utopia marxista, indipendentemente dalla condizione effettiva della classe operaia.

In effetti, l'ideologia marxista considerata in se stessa ha ben poco da fare con i vecchi o nuovi abusi della rivoluzione industriale. Ma si concentra sul valore supremo ed esclusivo della classe operaia come incarnazione storica definitiva della materia dialettica e come nuova classe messianica.

Dagli abusi della rivoluzione industriale, Marx e i marxisti sono passati alla formulazione del *materialismo storico* come ideologia e giustificazione ideologica della lotta di classe, per la dittatura del proletariato e l'avvento della società socialista. Il tutto programmato e pianificato su uno schema essenzialmente ateo-materialistico e anticristiano.

Ciò spiega l'infezione ateo-materialistica e anticristiana delle masse operaie (e non solo operaie). Si tratta di una logica conseguenza dell'interpretazione marxista della rivoluzione industriale con la conseguente messa in moto dell'ideologia marxista, anche se questa dai marxisti non viene chiamata «ideologia», ma «socialismo scientifico».

4- Cristiani e rivoluzione industriale.

Mentre Marx interpretava e teorizzava la rivoluzione industriale in funzione del materialismo storico-dialettico; da parte cristiana essa non riceveva nessuna interpretazione o teorizzazione, benché già allora si cominciasse seriamente a lavorare per eliminarne gli abusi, moralizzando la nuova economia e promovendo la legislazione sociale.

Mons. Ketteler, primo grande rappresentante della corrente sociale cristiana, iniziava la sua azione nel 1848, contemporaneamente a Marx. Anch'egli era tedesco. E fu arcivescovo di Magonza.

L'azione tenace e costante di cattolici di ogni ceto e della Scuola sociale cristiana, contribuì in modo non trascurabile a modificare la condizione operaia. Più, forse, della stessa corrente marxista, corrosa dalla demagogia e da preoccupazioni rivoluzionarie e politiche; risultando, a conti fatti, più antisociale e antiproletaria che non viceversa. Ciò che tuttavia decide in questa materia, non è tanto l'epilogo e la realtà profonda delle cose, ma sono le apparenze e il fatto immediato.

Né luna né l'altra cosa ha giocato a favore dell'azione sociale cristiana. Ma ciò che ha giocato più a suo sfavore è stata la *manca di una interpretazione dinamica della nuova realtà storica*. Le conseguenze negative di questa lacuna non sono state poche, sia in campo teorico che pratico: impossibilità di comprendere la rivoluzione industriale; impossibilità di cogliere, più ampiamente,

l'essenza ontologico-dinamica della realtà sociale; di arrivare ad una sintesi dinamica cristiana; di poter disporre di una ideologia cristiana come anima della prassi. Impossibilità, per conseguenza, di impostare un'azione sociale al di là della dimensione etica, facendole raggiungere la dimensione propriamente politica, e più specificatamente, politico-ideologica.

Talora, della rivoluzione industriale non si sono visti che gli inconvenienti e gli abusi, rimpiangendo il vecchio artigianato corporativo e addebitando alla macchina la disumanizzazione e la scristianizzazione dell'uomo.

Errori questi di estrema gravità, poiché con altri fattori hanno permesso ad altri schemi ideologici di monopolizzare il significato della rivoluzione industriale e di elaborarla nel senso di una rivoluzione sociale anticristiana o almeno amorale e acristiana.

5- Senso cristiano della rivoluzione industriale.

Nessuna illusione mistica al riguardo. Non la riattacchiamo al Vangelo, come ta-

298 299

luno invece fa con la scelta e lotta di classe, presentandocene in una luce pseudomistica, quasi fossero la quintessenza della carità cristiana oggi. Ma neppure la facciamo una emanazione di Satana.

La rivoluzione industriale resta quel che è: una realtà tipicamente profana, addirittura di ordine materiale. La stessa problematica etica che ne è derivata, potrebbe esaurirsi in se stessa, senza scomodare il Vangelo anche se deve scomodare la coscienza dei cristiani o di qualsiasi altro uomo, come sempre avviene quando si tratti di etica naturale e delle sue legittime conseguenze ed applicazioni.

Il senso cristiano della rivoluzione industriale quindi è un altro. Non è un senso religioso, *ma metafisico*. Possiamo e dobbiamo anche aggiungere : *ideologico*.

Il suo *senso metafisico* consiste nell'essere essa stessa *materia seconda* dell'attuale realtà storica e sociale. Consiste nel fatto che essa appare come una *forma subalterna* di tale realtà, che oggi si reclama a gran voce, come quando si parla per esempio di industrializzazione del Mezzogiorno d'Italia, o del Terzo Mondo, quasi fosse la rivoluzione industriale portata sul posto, a risolvere i relativi problemi.

È un tipico passaggio *dalla forma subalterna alla pseudoforma*, contro cui la rivoluzione industriale si ribella, non già da parte dei suoi manovratori, ma da parte della sua intima dialettica ontologico-dinamica, che si precisa in *dialettica dinontorganica*. E questo è un suo primo e preciso senso cristiano, che consiste nell'appellare *ad una forma al di sopra di sé*, che essa non può e non sa qualificare, ma che è la sua *forma ontologico-dinamica cristiana*.

La rivoluzione industriale è stata e continua ad essere la grande realtà pagana dei nuovi tempi - pagana ma non anticristiana -, che aspetta *l'annuncio cristiano di ordine metafisico e ideologico* che le compete, anche se fino ad oggi è stata delusa, sebbene, analogamente all'anima *naturaliter christiana*, sia anch'essa un corpo, per quanto appesantito di materia, «naturalmente cristiano».

Non importa che la sua *indole cristiana* si esaurisca nella postulazione di una forma metafisica e di una ideologia come anima della prassi, portatrice di detta forma. Si tratta di un'indole cristiana lontanissima di per sé da un senso religioso, ma proprio per questo, forse, più decisiva ancora in campo religioso, poiché

oggi la lotta fra Cristo e l'Anticristo non si pone in termini religiosi, ma in termini di ideologia come anima della prassi e di forma metafisica suprema della realtà storica e sociale.

6- Confronti e responsabilità.

Il giudizio «cristiano» tuttavia sulla rivoluzione industriale si vuol dare in base al confronto di essa con la società e la storia preindustriale. Per non farci illusioni al riguardo faremo solo alcuni rilievi o riflessioni.

Dal punto di vista cristiano, la società preindustriale ha al suo passivo lo scisma orientale, la rivoluzione protestante, una divisione di classi senza lotta di classe, che contrapponeva privilegi insostenibili a miserie inaudite, un immobilismo sociale e religioso, che, se rendeva più facile il ministero, poteva spegnere lo slancio apostolico e sfibrare la coscienza cristiana, rendendola inetta non solo a nuove conquiste, ma anche a superare le crisi di difesa e di conservazione della Fede.

Ciò vien detto, naturalmente, in rapporto alla comunità cristiana o ad interi ceti entro di essa, e non in ordine a singoli individui o movimenti entro di essa. Individualmente, lo spirito apostolico, lo slancio di conquista, la tenace difesa della propria fede, non mancarono mai, neppure nei momenti più tristi della storia preindustriale. Che anzi, dal punto di vista individuale e anche di interi movimenti, si ebbero esempi al riguardo, che appaiono quasi insuperabili.

È tuttavia il tono di vita comunitario e il movimento comunitario che incide sulle grandi svolte della storia. Una società di quella fatta, non era in grado di sostenere l'urto della rivoluzione industriale che di per sé non era un urto religioso e tanto meno antireligioso, ma una specie di «nuova rivoluzione copernicana» che andava affrontata con cognizione di causa e coi mezzi necessari. L'assimilare la rivoluzione industriale ad una nuova invasione dei barbari che battono alle porte del Cristianesimo, può essere una bella reminiscenza storica ma non è realismo.

La rivoluzione industriale non è più una rivoluzione fatta di uomini, ma di cose. E gli uomini che vi si agitano non sono più dei barbari che battono alle porte del Cristianesimo, ma uomini mobilitati in una prassi e animati da ideologie di matrice ateo-materialista e anticristiana.

Né si dica, a questo proposito, e sempre nei confronti con la

300 301

società preindustriale, che la società industriale ha maturato nel suo seno il marxismo e il comunismo, di cui forse, insieme al laicismo, non v'è eresia o male peggiore in tutto il corso della storia.

È vero: il marxismo è nato nella società industriale, ne avrebbe potuto nascere diversamente. Ma è necessario aggiungere che è nato su un precedente laicista e in ambiente protestante.

Come il protestantesimo, anche il laicismo è stato un frutto maturatosi nella società preindustriale, germe a sua volta di frutti peggiori. È quindi importante non scambiare le cause con gli effetti o viceversa. È il clima in cui la rivoluzione industriale è nata, e non la rivoluzione industriale, che ha fatto nascere il marxismo.

Per rilevare l'assenza radicale di una causalità vera e propria fra rivoluzione industriale e marxismo, basti notare che la rivoluzione comunista si è affermata non già in Germania, Inghilterra, o Stati Uniti, che sono le terre classiche dello sviluppo industriale e dunque della rivoluzione industriale; ma nella Russia preindustriale e feudale, e cioè in una società preindustriale con tutte le sue tare pseudocristiane, che vanno dallo scisma agli ordinamenti sociali.

7- Analisi della rivoluzione industriale: la macchina.

La rivoluzione industriale è nata dalla macchina e viene alimentata dalla macchina.

La funzione della macchina è quella di sostituire il lavoro umano, non per eliminarlo, ma per potenziarlo. La macchina ha sostituito dapprima il lavoro muscolare. Con l'automazione pare destinata a

sostituire anche il lavoro di intelligenza, almeno quello di natura tecnica. Anche qui, non già per eliminare il lavoro umano, ma per trasformarlo e potenziarlo.

La trasformazione del lavoro umano derivante dall'automazione, e con essa il nuovo modello di società che si profila, è talmente rilevante, che si parla di una *seconda rivoluzione industriale*, chiamata appunto *rivoluzione postindustriale, o tecnologica*, fondata sull'elettronica e la cibernetica. La rivoluzione postindustriale non solo non smentisce quanto siamo venuti dicendo della rivoluzione industriale e in genere della realtà sociale, ma lo conferma rendendolo più attuale.

302

Tornando alla macchina, solo con essa le possibilità di vita sul nostro Pianeta sono aumentate ed aumentano, in proporzione dei bisogni dell'uomo. Senza la macchina, nove decimi del genere umano attualmente esistente sarebbero destinati a perire, eliminando per di più ogni possibilità di sviluppi futuri.

Sarebbe assurdo pertanto veder connaturato nella macchina un significato quasi diabolico e anticristiano. Nell'ordine materiale e storico, la macchina è certo il più gran dono che la Provvidenza abbia fatto agli uomini.

Possiamo aggiungere che è un dono di significato fundamentalmente cristiano, perché fatto ad una umanità redenta e chiamata ad essere cristiana in tutte le espressioni della sua esistenza.

Gli abusi che della macchina hanno fatto e fanno gli uomini non le tolgono questo suo carattere.

8- La questione sociale.

La rivoluzione industriale, nata dalla macchina, ha dato origine alla questione sociale dapprima nel senso classico di conflitto tra capitale e lavoro; poi, come fondamentale problema della convivenza umana funzionale. Si tratta di un problema, e più esattamente di un insieme di problemi, ad interferenza religiosa e cristiana, che s'impongono alla vita dell'intera umanità.

Il radicale senso cristiano della rivoluzione industriale affiora appunto, con forza incompressibile e in modo inequivoco, attraverso la *questione sociale*, intesa però nel suo *significato più adeguato*, il quale richiama il problema di una sintesi integrale cristiana.

Da essa nasce una nuova esigenza di Cristianesimo. Con essa il Cristianesimo ripostula la sua dimensione comunitaria e dinamica. Come la macchina crea nuovi rapporti fra gli uomini, così la rivoluzione industriale fermenta una nuova comunione di vita.

Nella società maturata dalla rivoluzione industriale, gli uomini si accorgono che la vita individuale diventa individualismo; che la carità emanante da una situazione di privilegio può diventare ingiustizia; che la solidarietà e la collaborazione diventa necessaria: che il legame fra la materia e lo spirito diventa sempre più stretto; che la scelta fra il bene e il male si trasferisce dall'intimo della coscienza sul piano della realtà umana esistenziale investendone tutti i settori; che, proprio su questo piano, la scelta di Cristo o contro Cristo diventa sempre più impegnativa.

303

9- La necessità della scelta.

La rivoluzione industriale sta imponendo oggi questa scelta alla coscienza degli uomini attraverso la voce delle cose, con un linguaggio assai più efficace di qualsiasi discorso verbale.

Dalla rivoluzione industriale sta nascendo una nuova umanità storica che sente un rinnovato bisogno di redenzione, non più soltanto in riferimento ad anime singole, ma come collettività, come civiltà, come comunità umana su scala mondiale.

La rivoluzione industriale, attraverso gli sviluppi della tecnica, la nuova economia e la politica ideologica, va reimponendo alla comunità umana *la scelta cristiana* precisamente sul piano della *forma sociale suprema* e del *trascendentale dinamico sintetico*.

Non importa che, proprio su questo duplice piano, la scelta sia stata sbagliata, perché scelta ideologica anticristiana, frustrando le genuine richieste immanenti alla rivoluzione industriale.

Né deve farci disperare il fatto, forse più grave, che la stessa scelta cristiana torni per un momento ad essere sbagliata, per la rovinosa confusione tra redenzione spirituale religiosa, e salvezza temporale mondana, che travaglia certa cultura teologica e certi orientamenti politico-sociali. È forse il caso di richiamarci il rimprovero di Gesù ai farisei che non capivano i «segni dei tempi», anche se oggi se ne parla ad ogni piè sospinto.

Sta di fatto però, che l'umanità oggi si trova di fronte a questa nuova scelta cristiana, di natura ideologica, che si aggiunge a quella religiosa. Né le è possibile restare neutrale. *Deve scegliere*.

La rivoluzione industriale non ha costretto né costringe a scegliere male. Dopo le esperienze fatte, e dietro le sue spinte, è la scelta buona che s'impone. La rivoluzione industriale altro non fa che portare l'uomo, come collettività, alla necessità di scegliere e scegliere bene, benché si tratti sempre di scelta libera e dunque con la possibilità di tornare a scegliere male. Dipende dai buoni saper interpretare e valorizzare, anziché frustrare un'altra volta, questo profondo significato cristiano della rivoluzione industriale.

I Papi degli ultimi tempi, da Pio XII a Paolo VI, che hanno portato ed applicato il messaggio sociale cristiano ai più disparati settori, confermano che una risposta cristiana all'attuale mondo industrializzato è possibile. Ovviamente, essa va data non solo in termini etici, ma anche attraverso l'ideologia come anima della prassi passando per la trafila della suprema forma sociale e di una cristiana sintesi integrale e sociale dinamica.

304

Capo XXVI

ECONOMIA E POLITICA IDEOLOGICA

1- Genesi dell'economia e politica ideologica.

Il significato sociale della rivoluzione industriale può riassumersi nel fatto che essa *ha spinto l'economia e la politica fino alla soglia della forma sociale suprema*, rendendole necessariamente *economia e politica ideologica*, e postulando oggettivamente *la suprema forma sociale cristiana*.

Diciamo «oggettivamente», e non soggettivamente: ché, soggettivamente, tutto rimane sempre possibile. Si può rifiutare, o anche semplicemente non prendere coscienza di tale postulazione.

I passaggi che attraverso la rivoluzione industriale conducono dall'economia di tipo familiare e artigianale e da una politica paternalistica od agnostica all'economia e alla politica ideologica

,già li conosciamo. Si passa dall'economia familiare all'economia politica, all'economia sociale, alla politica economica, alla politica sociale.

Si sbocca nell'economia personalistica, che richiama direttamente la metafisica della persona umana concretamente esistente. Con essa s'impone la metafisica della realtà umana esistenziale come concezione della vita e del mondo, che sbocca in una metafisica dinamica della realtà storica come premessa immediata dell'ideologia. Questa s'impone alla politica, per ridiscendere sull'economia e su ogni altro aspetto della vita umana.

Il ciclo completo di tale processo ideologico si compie e s'impone con il raggiungimento della dimensione universale della tecnica, dell'economia e della politica.

L'universalismo tecnico-economico-politico, infatti, ponendo l'economia e la politica di fronte all'umanità intera e al suo destino, non può più ammettere altra giustificazione dell'economia e della politica, che quella *ideologica*: intendendo precisamente l'ideologia come anima della prassi che costruisce l'attuale mondo dinamico nella sua totalità.

304 305

Né, nell'universalismo suddetto, è possibile altra obiettiva finalizzazione dell'economia e della politica, che quella segnata dall'ideologia come anima della prassi.

2- L'esigenza cristiana.

Così è maturata l'attuale «economia e politica ideologica», senza possibilità di ritorni ad un passato semplicemente moralistico, paternalistico, personalistico, o ideologicamente agnostico.

La dimensione ideologica dell'economia e della politica, già acquisita dal divenire storico, resta ormai acquisita per sempre, ed imposta in modo definitivo. Accettarla con realismo e concretezza, e soprattutto con una saggezza lungimirante, è il meglio che si possa fare.

Da parte dei cattolici sarebbe stato assai più vantaggioso se, invece di limitarsi solo a moralizzare l'economia e la politica, si fosse cercato di anticipare la concezione ideologica cristiana di esse nel preciso senso dell'ideologia come anima della prassi, per orientarne ed effettuarne la realizzazione fin dall'inizio della rivoluzione industriale.

Ciò che non hanno fatto i cattolici l'ha fatto per conto suo il marxismo, il cui *materialismo storico* viene appunto a coincidere con la concezione ideologica marxista dell'economia e della politica: concezione che, riferendosi all'ideologia come anima, si è incarnata automaticamente nella prassi.

La storia, da una parte ha confermato la necessità della concezione ideologica dell'economia e della politica, nel preciso senso di ideologia come anima della prassi. Dall'altra non ha affatto confermato la concezione ideologica marxista di esse. Come del resto non ha convalidato la loro concezione liberalcapitalista.

Al contrario, la direzione ideologica dell'economia industriale e della politica mondiale, da un punto di vista oggettivo, si trova sempre più orientata in un senso diverso dai due sopraddetti. È una spinta derivante, in definitiva, dalla rivoluzione industriale, che si rivela come necessaria e sempre più necessitante.

Abbiamo parlato della presenza, in virtù dell'attuale universalismo tecnico-economico-politico, di un orientamento ideologico oggettivo in senso cristiano. Esso postula, oggettivamente anche se non ancora soggettivamente, con sempre maggior rigore, una autentica *ideologia cristiana*, che, attraverso una oggettiva dialettica realistico-dinamica, si precisa in *ideologia dinontorganica*. È l'esigenza storica che si esprime in esigenza cristiana. Ed è

l'esigenza cristiana a riesprimersi nell'esigenza storica, anche se essa paradossalmente ci coglie di sorpresa. L'esigenza cristiana, infatti, come esigenza ideologica, è vecchia almeno di un secolo.

In questa situazione parlare di «urgenza» dell'ideologia cristiana diventa quasi ironico. Si tratta di colmare una lacuna storica che lascia dietro di sé tracce non facilmente sanabili in campo sociale, e nominativamente nell'economia e nella politica, di cui qui direttamente ci occupiamo.

3- Errore della pseudoforma.

Come abbiamo detto iniziando a parlare dell'economia e della politica, il nostro impegno era di considerarle non già in sé, ma nella sintesi sociale cristiana, e cioè come elemento analitico dell'essenza della realtà sociale.

Siamo partiti dicendo che *nella sintesi sociale cristiana e nell'essenza della realtà sociale, l'economia e la politica non sono altro che «materia seconda»*, metafisicamente intesa, in contrapposizione alla forma. Non sono quindi «forma» suprema della realtà sociale, ma solo *materia*. È un giudizio a valore negativo, e quindi incompleto. Ma vi abbiamo insistito per premunirci contro l'errore oggi diffusissimo, di concepire l'economia e la politica come «forme» supreme della realtà sociale, traducendole *in pseudoforme* a valore ideologico, le quali funzionano addirittura come «trascendentale dinamico sintetico».

Per il laicismo e il marxismo, infatti, l'economia e la politica s'incarnano nello Stato, e sia pure in modo diverso, finiscono per identificarsi con quel trascendentale dinamico sintetico che deve attuare non solo la realtà sociale, ma tutta la realtà umana esistenziale intesa nella sua integralità.

In questo caso l'economia e la politica hanno *valore ideologico* di per se stesse, perché il trascendentale dinamico sintetico è il cuore dell'ideologia. Ma teniamo presente che l'economia e la politica rappresentano solo uno *pseudotrascendentale* dinamico.

Non per questo tuttavia cessa il loro valore ideologico, che oggi, per l'attuale maturazione storica dinamica, l'economia e la politica portano in sé anche solo come *materia seconda* della realtà sociale. È per questo che parliamo di economia e politica ideologica. L'ideologia come anima della prassi, infatti, s'incarna

306 307

nella prassi in modo specialissimo attraverso l'economia e la politica, che pertanto non solo non possono prescindere dall'ideologia, ma sono chiamate ad attuarne la realizzazione concreta.

La loro identificazione, attraverso lo Stato, col trascendentale dinamico sintetico, che conferisce all'economia e alla politica un *valore ideologico di forma suprema*, è una tentazione e un pericolo sempre incombente, in cui cade il marxismo e il laicismo, anche perché, essendo fondamentalmente ateo-materialisti, non possono escogitare un trascendentale dinamico di ordine superiore.

Ciò che dobbiamo concedere è questo: oggi l'economia e la politica attraverso lo Stato esercitano un ruolo preponderante nell'attuazione del trascendentale dinamico della *socialità* almeno nel suo aspetto materiale, per cui il passaggio alla pseudoforma diventa estremamente facile non solo per i laicisti e marxisti, ma anche per i cristiani.

4- Riassunzione dell'economia nella politica.

La negazione dello *Stato politico-economico* come *forma sociale suprema*, non significa tuttavia la scindibilità di tale forma dall'economia e dalla politica, che a loro volta si sintetizzano nello Stato, per quanto in modo diverso, secondo le diverse ideologie.

Per il marxismo, l'economia si traduce in politica in base alla *storicizzazione della materia dialettica nell'economia*, il cui sbocco politico, attraverso la lotta di classe, viene ad essere la dittatura del proletariato.

Per l'ideologia laicista invece, lo sbocco nello Stato della politica e dell'economia è quello della *politica economica capitalista*.

Per l'*ideologia dinontorganica* cristiana l'economia si sintetizza con la politica nell'ambito della sintesi dinamica integrale e sociale cristiana, diventando materia del Dinontorganismo, la cui forma rimane il Corpo Mistico come forma ontologico-dinamica della realtà sociale e dunque del Dinontorganismo stesso.

Ciò che importa notare, è la *riassunzione dell'economia nella politica*, che oggi si opera fatalmente in qualsiasi ideologia, in quanto l'economia moderna si subalterna alla politica, e la politica (ossia lo Stato) si subalterna necessariamente ad una ideologia.

In tal modo, economia e politica unificate nella politica ossia nello Stato, diventano la *sede* dove si opera la *sintesi sociale*, e la

308

politica viene a trovarsi in *contatto immediato* con la *forma sociale suprema*, quando essa stessa non la rappresenti, col suo eventuale valore ideologico di pseudoforma.

5- Giudizio conclusivo.

È questo il significato della politica a valore ideologico: il suo *contatto immediato* con la forma sociale suprema. Esso segna la sorte e la maturazione storica definitiva della politica come materia, nell'essenza della realtà sociale. Dicasi altrettanto dell'economia, il cui contatto con la forma sociale suprema, tuttavia, si opera con la mediazione della politica, in quanto l'economia viene riassunta nello Stato, dalla politica, facendo un tutt'uno con questa dal punto di vista della *materia* nell'essenza della realtà sociale.

Per il *contatto immediato* che abbiamo detto, economia e politica non solo postulano la forma come *materia seconda o materia prossima* più o meno *mediata*: ma bensì come *materia prossima immediata, da attuarsi direttamente dalla forma sociale suprema*, di natura universale, necessaria, assoluta, e attuale.

Queste ultime conclusioni non contrastano col nostro *giudizio iniziale*, che poneva l'economia e la politica come *materia* dotata di *forme subalterne* (e dunque ancora a valore materiale) di natura particolare, contingente, relativa, potenziale. Ma lo completano, portandoci a questo *giudizio conclusivo*:

L'economia e la politica nell'essenza della realtà sociale non sono che materia seconda, la quale importa un insieme di forme e di funzionalità subalterne di natura particolare, contingente, relativa, potenziale, sottoposte alla forma sociale vera che le limita, le disciplina, le attua, le supera, seguendo il ritmo della dialettica realistico-dinamica. In forza di questa, oggi economia e politica sono diventate materia prossima immediata, inscindibile dalla forma, e tale da postulare oggettivamente una diretta attuazione da parte della forma vera.

6- Un breve commento.

Il giudizio conclusivo suesposto, riguardante l'economia e la politica, ovviamente non ha un senso tecnico, ma un senso *metafisico e ideologico*. Il suo valore tecnico indiretto deriva dal fatto che

oggi l'economia e la politica sono essenzialmente ideologiche. E, a sua volta, il giudizio ideologico dipende dalla metafisica.

309

Se pertanto il tecnico dell'economia e della politica ad alto livello vuole essere davvero responsabile, non può fare a meno del giudizio conclusivo suesposto, per nulla esauriente, anche solo come giudizio metafisico e ideologico; sarà tuttavia almeno orientativo.

Ne terrà conto il *tecnico cristiano ad alto livello*, perché è un giudizio metafisicamente e ideologicamente cristiano, valido nel contesto di una sintesi sociale realistico-dinamica cristiana. Gli altri, com'è inevitabile, continueranno a camminare per la loro strada, che rimane anche per essi *strada metafisica e ideologica*, diversa da quella cristiana non solo quanto ai «valori», ma, fundamentalmente, anche quanto alle «tecniche». Sta qui l'importanza della strada *metafisica e ideologica cristiana* per il tecnico cristiano della politica ed economia ad alto livello, per il quale oggi, la sola «dottrina sociale cristiana» rimane del tutto insufficiente. È necessaria l'integrazione metafisica e ideologica.

Venendo ora più direttamente al giudizio, ecco alcune riflessioni al riguardo. Esso accentua la natura di *materia seconda* dell'economia e della politica, le quali tuttavia non possono esser messe alla pari nemmeno come materia seconda. L'economia infatti arriva alla forma sociale suprema, passando attraverso la politica.

Ambedue poi, come materia seconda, importano un insieme di *forme subalterne* rispetto alla forma suprema. La materia seconda infatti è già una realtà per conto suo; deve quindi possedere delle forme che la tengano insieme e la facciano funzionare. Sono le forme subalterne, le quali sono variabili e molteplici. Basta pensare alle varie forme dell'economia e della politica, che variano e si susseguono continuamente, pur conservando forse una matrice costante di fondo, indettata dall'ideologia o dalla stessa natura della materia seconda in questione. Non solo variano, le forme subalterne, ma sono molteplici, tanto per l'economia che per la politica. Basta pensare ai valori che vi interferiscono, i quali impongono una loro forma di cui bisogna tener conto.

Tutta la materia seconda, con le sue forme subalterne, è *sottoposta* alla *forma sociale suprema*, che ha valore trascendentale e ideologico, per cui limita, disciplina, attua, supera la materia seconda e le sue forme subalterne, piegando tutto alla propria dialettica, che nel nostro caso è *la dialettica realistico-dinamica*. Ne parleremo in seguito.

Si aggiunge che, proprio in forza della dialettica realistico-dinamica, *economia e politica sono diventate materia prossima*

immediata, rispetto alla *forma sociale suprema*. Ciò significa che economia e politica le sono estremamente vicine, non come valore, col rischio di tradursi in pseudoforme; ma nel gioco della sintesi dinamica. Forma e materia si sintetizzano proprio sul terreno della *politica*, nella quale già resta assorbita l'economia a comporre la *materia prossima immediata*.

La sintesi tra la forma sociale suprema e la materia seconda della realtà sociale, non può avvenire che in base ad una *materia seconda* come *materia prossima immediata*. Essa è data dalla *politica*. Di qui l'enorme importanza di questa, oggi.

La materia prossima immediata, imperniata sulla politica, è *inscindibile* dalla forma suprema, pur restando una cosa diversa. Ciò dimostra il *valore ideologico* della politica stessa. È inscindibile dalla forma sociale suprema, che ha appunto valore ideologico. E perché inscindibile, *postula oggettivamente una diretta attuazione da parte della forma vera*. Se questa non le viene offerta, diventerà essa stessa «forma ideologica a valore supremo», ovviamente come pseudoforma. Quando e come i cattolici offriranno all'attuale «politica ideologica», la forma vera?...

7- La lotta politica.

Nessuna meraviglia, quindi, se la lotta politica, nonostante gl'intrighi e i giochi d'interesse che l'accompagnano, finisce per risolversi in una lotta fra ideologie.

Se oggi la politica, che assorbe in sé l'economia, è di natura essenzialmente ideologica si da diventare la materia prossima immediata da attuarsi direttamente dalla forma sociale suprema, è chiaro che la lotta ideologica sul piano sociale si trasforma in lotta politica e viene a identificarsi con essa.

Viceversa, la lotta politica si risolve fatalmente in conflitto di trascendentali dinamici, e dunque in lotta ideologica, in sede di società politica che fa capo allo Stato, il quale a sua volta rappresenta il campo di battaglia politico-ideologico al più alto livello.

La natura essenzialmente ideologica della politica fa parte della coscienza marxista e della moderna coscienza laicista, sì che queste correnti di pensiero e d'azione operino attivamente per incarnare in essa la loro prassi costruttiva della società e del mondo.

I cristiani invece, colti alla sprovvista da una realtà storica così diversa da quella passata, privi di una chiara coscienza in

310 311

proposito, troppo spesso si trovano disorientati, col rischio di lasciarsi fuorviare da false ideologie, senza averne una propria, limitandosi a una difesa passiva attraverso l'arnia del voto quando è ancora possibile usarla.

In tal modo si verifica la situazione paradossale, che in paesi cristiani l'esercizio del diritto democratico del voto, in campo politico-sociale è diventato l'ultima trincea della fede. Trincea sempre più fragile e inetta, poiché la lotta politica, anche nei paesi democratici, è sempre meno questione di contabilità elettorale, e diventa sempre più lotta ideologica. La campagna del divorzio in Italia, col relativo Referendum, può esserne una dimostrazione pratica. Era una battaglia perduta a prescindere dalla vittoria del NO, perché la battaglia ideologica che stava al fondo della questione, l'unica decisiva, era già stata perduta prima, in modo irrimediabile.

Capo XXVII

ECONOMIA E SUE FORME

1- L'impegno cristiano.

Per quanto riguarda il binomio «economia e politica», chiudiamo aggiungendo qualche riflessione sulle *forme* dell'economia. Forme subalterne, innanzitutto, quali competono all'economia come *materia* della realtà sociale; e poi anche forma sociale suprema, che deve attuare l'economia come materia.

Riagganciandoci alla politica, diciamo che il significato assunto da essa come *materia prossima immediata* della realtà sociale, da attuarsi dalla forma sociale vera nella sintesi sociale cristiana, esige da parte del cristiano non solo un interessamento «religioso», per la difesa della Fede, ma l'impegno positivo per collaborare alla costruzione di una società cristiana, in contrapposizione alla società laicista e marxista.

Quest'impegno si chiarisce come impegno ideologico, per il fatto che *la politica che attualmente impegna è di natura ideologica*. Non dunque impegno politico «religioso», ma impegno politico «ideologico».

L'impegno politico «religioso» rimane sempre valido e attuale sul piano della coscienza, che rappresenta il crocevia di tutti i valori e di tutti gli impegni. Ma, trasferito fuori della coscienza, l'impegno politico «religioso» diventa una cosa ambigua. Se rimane formalmente «religioso» torna a *sacralizzare la politica*. Se rifiuta di sacralizzare la politica, cosa non più possibile oggi e tanto meno di moda, si traduce formalmente in impegno politico che «politicizza» la Chiesa e la Fede.

Non rimane che una sola chiarificazione dell'ambiguità, nella massima rettitudine e fuori di qualsiasi equivoco: affiancare all'impegno politico «religioso», l'impegno politico «ideologico»; o tradurre addirittura l'impegno politico «religioso» *in impegno politico ideologico*, quando la politica si trasferisce, sia teoreticamente che praticamente, dal campo di coscienza religioso, al campo della *prassi*.

In effetti, *l'anima della prassi politico-sociale* oggi, non nel

312 313

l'intimo della coscienza religiosa cristiana, ma nel preciso campo della prassi e come anima della prassi, non è più la Fede, ma *l'ideologia come anima della prassi costruttiva della società e del mondo*.

Anche sotto questo profilo, si tratta di un impegno formidabile, che evade forse dagli schemi consuetudinari della nostra cultura e del nostro apostolato, e anche dagli schemi della «nuova» cultura e del «nuovo» apostolato, rivelandosi profondamente evangelico. È infatti l'unico modo, oggi, per poter *dare a Dio quel che è di Dio e a Cesare quel che è di Cesare*, fuori di una ambiguità rovinosa per le cose di Dio e le cose di Cesare.

Che la strada buona dell'impegno politico dei cristiani sia quella dell'impegno *politico ideologico*, ovviamente in funzione dell'ideologia cristiana come anima della prassi, lo dimostrano (per chi vi si appella) i «segni dei tempi», a cominciare da quel formidabile «segno dei tempi» consistente nel *passaggio dallo statico al dinamico*, purtroppo non preso in considerazione nella sua realtà profonda, e tanto meno capito.

Basti dire che fra il resto esso rappresenta il passaggio dal vecchio *mondo statico e sacrale con intervento diretto della Fede nella politica*, al nuovo *mondo dinamico-ideologico*, col solo *intervento indiretto* della Fede nella politica, precisamente con la *mediazione* di una ideologia cristiana come anima della prassi. La quale «ideologia cristiana» non sarà il Cristianesimo tradotto in ideologia, ma il *superamento della sua traduzione in ideologia* come oggi avviene da parte della «teologia politica», e la rivendicazione di un Cristianesimo come autentica religione.

Se questo è vero alla luce e secondo la dialettica dell'attuale politica «ideologica», dev'essere altrettanto vero in rapporto all'*economia*, anche se per essa è necessario fare alcune considerazioni diverse.

2- Economia e impegno etico-sociale.

Fino alla seconda guerra mondiale, i cattolici, e non solo in Italia, sono stati interessati soprattutto all'economia, sotto il profilo *etico-sociale*. Era l'interessamento più congeniale per essi, sia perché *la norma etica* è la più direttamente legata alla religione; sia perché in tema di *etica sociale* beneficiavano di un copiosissimo e validissimo insegnamento ufficiale della Chiesa; sia perché, alla fin fine, l'economia

314

industriale, con le sue ingiustizie, i suoi squilibri, i suoi abusi poneva innanzitutto un problema di *giustizia sociale*, a qualsiasi livello.

Di qui il problema della *giustizia sociale*, che può essere interpretata come la forma subalterna che interessa maggiormente l'economia industriale.

La *giustizia sociale*, a tutti i livelli, si pone in rapporto con la *questione sociale*, a tutti i livelli. È stata una rincorsa fra le due, a partire nell'Ottocento dalla loro dimensione aziendale per arrivare oggi alla loro dimensione mondiale.

Lo stesso fatto di questa rincorsa, dimostra che la giustizia sociale non ha risolto la questione sociale. E non l'ha risolta perché non ne è la forma risolutiva. Non è che una forma subalterna della materia sociale, soprattutto in quanto questa materia è fatta di economia industriale.

La forma sociale-risolutiva rimane una sola: la forma sociale suprema, a valore trascendentale. Essa non dispensa dalle forme subalterne, che anzi, le postula e le attua, a cominciare se si vuole proprio dalla forma subalterna della giustizia sociale, che senza dubbio è la forma più urgente e impegnativa. Ma erigere la giustizia sociale, sia in teoria che in pratica, a forma risolutiva, è cadere nella *pseudoforma*. È stata forse l'illusione dei cattolici per oltre un secolo di azione sociale.

Ora pare si assista ad un'altra loro illusione: quella di credere di poter realizzare la giustizia sociale passando attraverso la forma sociale suprema del marxismo, sia pure, nelle intenzioni, di un marxismo riveduto e corretto. È un errore che può essere più dannoso del precedente: prima si assolutizzava la forma della giustizia sociale presa in se stessa; ora la si collega con una *forma assoluta* che in definitiva è la negazione di essa, anziché innestarla nella forma assoluta vera, che è la forma ideologica cristiana, a valore sociale trascendentale.

Altra concezione errata che può accompagnare la giustizia sociale, è quella di ridurne l'impegno alla rivendicazione del benessere. Anche se questo va al di là del benessere materiale, includendo il rispetto e lo sviluppo della persona umana, il suo raggiungimento non ha eliminato il comunismo e tanto meno il laicismo. Troppo spesso non fa che aumentare l'edonismo. Ed è logico, perché l'uomo, per sollevarsi sopra di questo, ha bisogno della fede cristiana. A cominciare dalla fede *ideologica* cristiana. Non foss'altro che come precatechesi alla fede cristiana religiosa.

315

3- Forma economico-politica.

Ottima cosa la forma subalterna dell'economia, consistente nella giustizia sociale. Ma, se non vogliamo essere utopisti, non possiamo affidare la giustizia sociale alla coscienza dei singoli. La giustizia sociale non sarà mai né un fatto spontaneo, né il prodotto della sola coscienza etica. Deve diventare un fatto politico.

Di qui il legame tra giustizia sociale e politica, che può produrre l'illusione che la giustizia sociale si raggiunga con la lotta politica a cominciare dalla *lotta di classe*. È un'altra illusione dei cattolici oggi: credere che la lotta di classe sia la matrice della giustizia sociale, mentre è la matrice di una politica ideologica, che viaggia in tutt'altra direzione, salvo le apparenze e forse anche le buone intenzioni, poiché le ideologie sono quel che sono a dispetto di qualsiasi buona intenzione od apparenza. Rimane però il fatto: le sorti della giustizia sociale sono legate alla *politica ideologica*, non alla politica pura e semplice, e nemmeno ad una politica semplicemente «moralizzata». La ragione può essere ovvia: *la forma sociale suprema, capace di attuare la giustizia sociale, è forma ideologica*, che s'incarna nella politica ideologica, e opera attraverso di essa.

Torna così il grosso problema, l'unico che dovrebbe veramente preoccupare i cattolici in campo politico-sociale (e forse anche, per i suoi riflessi, in campo religioso): *quale* forma ideologica?.., *quale* politica ideologica?.., *quale* ideologia?..

La risposta da parte nostra è già scontata, anche se gioverebbe ripeterla. Ma stiamo occupandoci delle forme subalterne dell'economia, e quindi ci riferiamo per ora alla sola forma *subalterna economico-politica*, che viene gestita dalla politica economica.

Ad un certo livello della vita civile l'inserzione dell'economia nella vita politica e il suo assorbimento nella politica è stato un fatto inevitabile. Tra le due si è stabilita una causalità reciproca, ma soprattutto un rapporto di forma e materia. È alla politica che compete il ruolo di forma rispetto all'economia, diventando precisamente una forma subalterna di essa come forma *economico-politica*.

Come forma subalterna, la forma economico-politica è mutevole. È mutata e continua a mutare effettivamente, sotto l'impulso di fattori diversi, non escluso il «cambiamento dei rapporti di produzione», come dice Marx. Basta un fattore qualsiasi per far cambiare *la forma economico-politica* dell'economia e della società come «forma subalterna»: una crisi, per esempio, a cominciare se si vuole dalla crisi del petrolio.

316

Ma altro è il cambiamento di una semplice forma subalterna dell'economia, sia pure la forma economico-politica, altro è il cambiamento della forma *politico-ideologica* di essa, che è poi quella che incide in modo tale, da rivoluzionare effettivamente l'economia e la stessa società!... Per il cambiamento della forma politico-ideologica dell'economia, è necessario l'intervento dell'ideologia come anima della prassi.

La forma economico-politica dell'economia non solo è mutevole come forma subalterna, ma può anche esprimersi in modi diversi: come una più o meno spregiudicata politica economica, oppure attraverso una politica economica più o meno sensibilizzata socialmente. In ogni caso la forma economico-politica non sarà mai risolutiva perché è solo forma subalterna.

4- Forma etico-religiosa.

Siamo nell'epoca industriale, e dunque le forme subalterne dell'economia di cui parliamo, si proiettano in tale epoca. Si proietta in tale epoca soprattutto la forma sociale suprema come forma dinamica, a valore trascendentale. Possiamo tuttavia dare uno sguardo retrospettivo all'epoca preindustriale, domandandoci, quale *forma*, nell'epoca preindustriale, *attuava* l'economia come materia sociale?

Possiamo rispondere dicendo che era *la forma etico-religiosa*. Essa operava attraverso l'ordinamento giuridico e la virtù morale della giustizia, nonché attraverso la carità, sotto la spinta della coscienza religiosa e morale.

Questo meccanismo «formale» era possibile allora, perché l'epoca preindustriale era statico-sacrale, con una società statico-sacrale, che coinvolgeva nel «sacro», ossia nella *forma etico-religiosa*, anche l'economia. Ciò del resto era relativamente facile

,pel fatto che nell'economia preindustriale, i rapporti umani, economici o meno, si esaurivano in rapporti fra persone singole.

La forma etico-religiosa dell'economia dunque era allora possibile, e anzi veniva facilitata e postulata da fattori e ragioni diverse. Altro può essere, tuttavia, il giudizio sulla sua funzionalità.

Prescindiamo da critiche di tipo ideologico o «ideale», che peccano troppo spesso di astrattismo, non tenendo conto dell'epoca storica e delle effettive sue possibilità e postulazioni. E limitiamoci a qualche riflessione realistica.

La prima può esser questa: la forma sociale etico-religiosa è

317

forma *statica*, specialmente per quanto riguarda le sue componenti giuridico-normativa ed etico-normativa; lo è meno per quanto riguarda la sua componente della carità. La sua funzionalità quindi si trova legata a due fattori: alla propria *adeguatezza di* forma sociale etico-religiosa rispetto alla società e all'economia; e alla *staticità di* queste. Se infatti la società e l'economia si muovono, l'adeguatezza della forma vien meno.

È stato proprio questo il lato più debole della forma eticoreligiosa dell'economia, che pure per l'epoca a cui ci riferiamo poteva essere la forma giusta: l'essere stata una forma ferma, mentre l'economia e la società si muovevano. Specialmente l'economia, la quale è sempre l'elemento meno fermo, anche in una società statica.

Di qui l'insufficienza di tale forma, anche per l'economia preindustriale: soprattutto perché si trattava di una forma *eticamente* statica, incapace di adeguarsi al ritmo della storia. Ma, nessuna meraviglia al riguardo: la forma etica, come *norma* giuridica e morale, non può arrivare che dopo il fatto, magari con enorme ritardo, per la lentezza della burocrazia o per le resistenze sociali.

Il che non giustifica né la rivoluzione, né la pretesa storicamente assurda, che quell'epoca storica fosse già un'epoca storica dinamica!... È come pretendere che la rivoluzione industriale nel moderno senso della parola già esistesse, prima del suo effettivo avvento storico.

E allora, che cosa è veramente mancato alla forma sociale etico-religiosa?... È mancata la *componente dinamica religiosa*, che avrebbe dovuto consistere non già nella componente dinamica «ideologica», del tutto anacronistica ed antistorica per allora; ma nel *sistema dei trascendentali dinamici religiosi: religiosità, educatività, moralità, socialità, missionarietà*, non ancora in senso ideologico cristiano, ma già in senso cristiano religioso.

Con questo fattore *dinamico* consistente nel sistema dei trascendentali dinamici religiosi, la forma etico-religiosa, da forma subalterna statica, si sarebbe tradotta *in forma subalterna dinamica*, pur restando sempre e solo forma *etico-religiosa*, poiché quella era la possibilità e la richiesta dell'epoca storica.

I fatti però sono quel che sono: *il sistema dei trascendentali dinamici religiosi*, che come tale doveva operare innanzitutto nell'ambito religioso, è venuto a mancare in quest'ambito stesso. Tanto meno poteva venir posto a servizio di una forma eticoreligiosa in rapporto ad una materia profana qual è ad esempio l'economia. Ed è inutile ora pretenderlo, facendo il processo alla storia passata.

Né è meno assurdo il pretendere che la Chiesa (né allora né poi) facesse la rivoluzione!... Si è arrivati così alla Rivoluzione francese, rispetto alla quale la Chiesa come Chiesa non ha da rivendicarsi nessun merito, e neppure da addossarsi alcuna colpa, se non quella di non aver messo in moto tempestivamente il *sistema dei trascendentali dinamici cristiani-religiosi*. Dovrebbe però prima accusarsi oggi di non mettere in moto *il sistema dei trascendentali dinamici ideologici cristiani*. Colpa per colpa: questa può essere più grave di quella. Ma prima di cadere sulla Chiesa, ricada sui suoi critici sprovveduti.

La questione pertanto è assai più complessa e impegnativa, di quanto venga colta da parte della facile critica oggi di moda.

«La rivoluzione (francese) è stata fatta senza di noi e contro di noi, ma per noi», scriveva a suo tempo un autore francese, ovviamente assai «clericale». Esprimeva tuttavia una verità, quasi si direbbe una legge storica. La Chiesa infatti non promuove e non fa le rivoluzioni, che fino a prova contraria sono sempre state e saranno contro di lei anche se (a partita chiusa) per lei. Il suo compito è un altro: quello di *costruire*. Costruire *religiosamente* mettendo in moto il sistema dei trascendentali dinamici cristiani religiosi; e costruire *civilmente* mettendo in moto il sistema dei trascendentali dinamici ideologici cristiani.

Quest'ultimo compito però, non è più compito diretto della Chiesa, né come teoria né come prassi. Diventa compito esclusivo dei laici in quanto laici.

5- Forma etico-sociale.

La forma etico-sociale è la forma subalterna che i cattolici si sono sforzati di dare all'economia, e più ampiamente alla vita sociale, col passaggio dall'economia preindustriale all'economia industriale.

Con tale passaggio, la vecchia forma etico-religiosa, comunque avesse funzionato e andasse giudicata, si rivelava antistorica e inefficiente, perché non più accettata né dall'economia né dalla società, diventata laica e autonoma dalla religione.

Quale altra forma sostituirvi da parte cristiana?... In mancanza di una forma, sociale suprema, a valore conclusivo, non però

318 319

esclusivo, si è intervenuti con *la forma etico-sociale'* non più religiosa, ma neppure politica: tale però (si pensava) da potersi imporre alla politica attraverso il diritto naturale, i diritti dell'uomo, e attraverso le coscienze oneste.

La forma etico-sociale ha avuto e continua ad avere la sua espressione teorica massima nella *Dottrina sociale cristiana*, a cominciare dagli insegnamenti sociali del supremo Magistero.

Il suo intervento è stato provvidenziale ed estremamente importante, sebbene, da solo, non «formalmente» risolutivo, per la mancanza della forma sociale suprema, che doveva essere di : natura *ideologica* anche sotto il profilo cristiano.

Il passaggio dall'economia e società preindustriale all'economia e società industriale, non aveva affatto eliminato del tutto la cristallizzazione di privilegi e miserie, la legalizzazione di ingiustizie, la divisione in classi e l'abuso di autorità, dell'epoca precedente. Che anzi, il suddetto passaggio, avvenuto al di fuori dell'influsso cristiano e attraverso la scristianizzazione illuminista e laicista della società, in un primo momento aveva esasperato la vecchia situazione, diventata più insopportabile nel nuovo contesto sociale. D'altra parte emergevano altre ingiustizie e privilegi, come avviene fatalmente in qualsiasi nuovo sistema politico-sociale, finché non si arrivi a quello dominato dal giusto sistema dei trascendentali dinamici ideologici.

Il passaggio dalla vecchia società preindustriale alla società industriale aveva eliso dall'economia quel poco di morale e carità cristiana che faceva parte della tradizione. D'altronde s'inaspriva la lotta di classe, che sotto la copertura della lotta contro le ingiustizie finiva per essere l'espressione di concezioni antireligiose e politico-sociali insostenibili. Si è tentato di rimediare ai mali della nuova società, con la forma etico-sociale.

Il rimedio tuttavia, ottimò in sé, era troppo sproporzionato non solo alle dimensioni del male, ma alla natura del male. Il male ormai, colto alla sua radice e valutato nella sua vera forza e reale incidenza, era *ideologico*, sia da parte capitalista che da parte marxista. L'unico rimedio adeguato da parte cattolica, anche se non risolutivo, avrebbe dovuto essere ideologico. Non fu storicamente possibile. E non venne suggerito neppure dalla constatazione dell'insufficienza teorica ed inefficacia pratica della forma etico-sociale. Per cui si ricorse alla forma politico-sociale, anziché alla forma ideologica.

320

6- Forma politico-sociale.

A differenza della forma etico-sociale, che restava ancora fondamentalmente religiosa come ispirazione e anche come espressione pratica, contenuta nella cosiddetta azione sociale cristiana, *la forma politico-sociale* è ormai una forma laica ed autonoma dalla religione, anche se, ovviamente, in mano a cristiani accettava la norma etico-sociale e una qualche ispirazione cristiana.

La forma politico-sociale s'impose ai cattolici per tre ragioni: *primo*, perché dovevano entrare direttamente nell'azione politica:

,*secondo*, perché ormai l'azione sociale in concreto s'identificava sempre più con l'azione politica, sì da diventare di fatto azione *politico-sociale*; *terzo*, perché la forma etico-sociale, da sola, si rivelava sempre più inadeguata e restava inoperante, perché le mancava lo strumento politico.

Non più, dunque, solo forma *etico-sociale*, ma anche forma *politico-sociale*, come forma subalterna della società e specialmente dell'economia. La differenza tra semplice forma politica, o economico-politica, e forma politico-sociale, sta appunto nel fatto che quest'ultima si trova impegnata a portare la forma etico-sociale in campo economico o economico sociale, attraverso la politica.

L'entrata dei cattolici nell'agone politico, specie in Italia, fu salutata come una nuova epoca storica piena di promesse, purtroppo ritardata a causa del *Non expedit*. Di qui le rampogne dei progressisti, che da quello si sentivano defraudati, quasi avesse rappresentato una calamità pubblica. Di fatto, qualsiasi cattolico poteva fare della politica a titolo personale, e dunque nessun defraudamento da questo punto di vista. Ma è chiaro che qualsiasi azione politica seria dev'esser fatta come azione di massa o almeno attraverso strumenti politici qualificati, primo fra tutti il partito.

Ed è appunto sotto questa angolatura che va giudicato l'intervento politico dei cattolici, come portatori di una forma politico-sociale d'ispirazione cristiana. Le loro *chances*, per oltre tre quarti di secolo, sono state eccezionali. Ma hanno sempre portato con sé il tallone d'Achille. *È mancata l'ideologia come anima della prassi*. Questa semplice frase, che cade nel discorso come una battuta a sorpresa, rappresenta la chiave di analisi e di giudizio dell'azione politica e politico-sociale dei cattolici nell'ultimo secolo di storia. Servirà soprattutto per rifare la storia dei partiti cattolici o di ispirazione cattolica, dei loro governi, delle interferenze, negative o positive, tra Chiesa e politica.

321

A noi interessa una sola osservazione. L'azione politico-sociale dei cattolici di cui ci occupiamo si colloca in un periodo storico che appartiene ormai alla nuova realtà storica dinamica, la quale impone alla politica non solo più un'azione di governo, disciplinatrice, moralizzatrice della vita economica e promotrice della vita sociale. Ma impone ad essa *la costruzione di una nuova società e di un mondo nuovo, resa possibile soltanto dall'ideologia come anima della prassi* costruttiva dell'una e dell'altro.

Che succede pertanto, se la forza politica che governa è priva di una propria ideologia?... Succede che, mentre essa governa, le *ideologie come anima della prassi, presenti e operanti nella società, la costruiscono a modo loro*, anche se in senso diametralmente opposto alla lettera e allo spirito delle forze governative.

Poiché questa è stata, e rimane, la situazione delle forze politiche cattoliche o di ispirazione cristiana, ne è seguito che esse possono aver svolto un ruolo storico di primissimo piano e assai meritevole, ma sempre di natura contingente e transeunte, proporzionato alle circostanze e alla forma *politico-sociale subalterna*, di cui erano portatrici. Mentre è la forma *politico-sociale a valore ideologico*, e dunque forma *trascendentale dinamica suprema*, che oggi crea la continuità e conferisce all'azione politica la solidità e la persistenza della costruzione, sia per il bene che per il male.

7- La forma personalista.

La forma politico-sociale rimane anch'essa una forma subalterna della realtà sociale tipicamente economica, perché si trova impegnata a realizzare la giustizia sociale e a superare la questione sociale legate direttamente all'economia. *La questione sociale* si poneva e continua a porsi radicalmente come disordine economico, e la *giustizia sociale* era *la forma sociale* subalterna, la cui *materia da ordinare* socialmente era innanzitutto l'economia.

Ciò che caratterizza cristianamente la forma politico-sociale è appunto questo fatto, che se anche sfugge all'attenzione rimane tuttavia importantissimo: cristianamente, la forma politico-sociale non è più una forma economica, sia pure subalterna, *ma è forma etico-sociale*. È la forma etico-sociale che dalla semplice azione sociale viene trasferita in politica, impegnando così l'azione politico-sociale.

Passata dalla semplice azione sociale all'azione politico-sociale,
322

la forma etico-sociale ha cominciato a operare in nome della persona umana e in funzione di essa. La persona umana è diventata una specie di «assoluto ideologico», come punto di riferimento della forma politico-sociale e dell'azione politico-sociale.

Disgraziatamente la persona umana è ben distante dall'essere o poter essere un autentico Assoluto ideologico: non va oltre lo pseudo-assoluto ideologico.

Comunque, sotto questo profilo la forma politico-sociale cristiana diventava sinonimo di *forma politica personalista*. Dimodoché, dire forma politico-sociale cristiana, o forma politica personalista, era ed è la stessa cosa. Si tratta nondimeno di sfumature e sensibilità diverse, come sempre accade quando si tratta di sinonimi.

La forma politico-sociale cristiana richiama più direttamente la sua fonte etico-sociale, che sostanzialmente rimane fonte etico-religiosa. La forma personalista invece richiama la persona umana come fondamento della forma politico-sociale e come suo obiettivo: forma politico-sociale *dalla* persona umana *e per la* persona umana.

Proprio per questo, essa segna un maggiore distacco dalla fonte etico-religiosa sostituendovi una *fonte umanistica* che è un passo ulteriore verso la laicizzazione e l'autonomia della politica dalla religione. Non però (almeno nelle intenzioni) dalla morale. Ci si illude anzi che una politica personalista possa essere un ritorno alla morale e un consolidamento etico della politica da parte di tutti e per tutti a prescindere dalla religione.

Che dire al riguardo?...Forse è il caso di dire che ci troviamo di fronte all'ultimo caso possibile di *pseudoforma cristiana* della realtà sociale nel senso della presunta forma sociale suprema di essa condita dall'illusione ottimistica che s'imponga a tutti come una identica e univoca piattaforma comune. La forma personalista è sana, e dunque cristianamente accettabile e se vogliamo anche da accettarsi. Ma rimane «pseudo-forma», perché la persona umana non è che uno pseudo-assoluto ideologico. Mentre per superare le semplici forme subalterne della realtà sociale e giungere alla forma politico-sociale risolutiva a valore dinamico ideologico e trascendentale è necessario arrivare all'Assoluto *ideologico cristiano*.

La persona umana non lo è né potrebbe esserlo a meno di sostituirsi a Dio. Sotto questa precisa angolatura, si risolve

anch'essa in un'illusione, che potremmo chiamare l'illusione personalista. Essa rende illusoria *la forma personalista* come forma risolutiva della realtà sociale. Come tale è *pseudoforma*; e come forma non-risolutiva può diventare una buona forma subalterna politico-sociale, con tutte le insufficienze e i rischi che vi sono inerenti. Ma è più facile che prevarichi in una pseudoforma che assume il ruolo di « antiforma » rispetto alla forma trascendentale cristiana e all'ideologia cristiana come anima della prassi, rendendo impossibile l'una e l'altra.

8- La forma dinontorganica cristiana.

La forma politico-sociale risolutiva, che ha valore dinamico ideologico trascendentale, va ricercata *al di sopra* della forma personalista, anche se in linea personalista. Essa infatti ha un grande merito. Anche come semplice forma subalterna, sgancia *la forma politico-sociale dalla forma economica*, come forma suprema risolutiva della realtà sociale.

È la prima grande differenza tra la posizione politico-sociale cristiana e quella non cristiana o anticristiana. Per la posizione cristiana l'economia è solo *materia* della realtà sociale; per l'altra posizione invece l'economia è *forma ideologica suprema* della realtà sociale, nelle due versioni dell'economia *capitalista* per l'ideologia laicista liberalcapitalista; e dell'economia *collettivista*, per l'ideologia marxista-comunista.

Una prima conseguenza di queste posizioni, è proprio quella che si riflette sulla forma *politico-sociale* come forma «subalterna».

Tutte le politiche oggi debbono essere sociali, e quindi imporre una *forma politico-sociale* alla realtà sociale o politico-sociale, e più ampiamente alla realtà umana esistenziale.

Ma quale sarà tale forma politico-sociale subalterna?... Per il laicismo liberalcapitalista sarà la forma politico-sociale subalternata all'economia *capitalista* come forma suprema della realtà sociale, e dunque non già una «forma» imposta all'economia come *materia*, ma forma indettata da essa, precisamente perché *economia capitalista* come forma risolutiva suprema della realtà sociale.

La stessa cosa va ripetuta nell'ambito dell'ideologia marxista. Per il marxismo la forma politico-sociale come forma subalterna, sarà la forma politico-sociale subalternata all'economia *collettivista*

come forma suprema della realtà sociale, e dunque non già «forma» imposta all'economia *come materia*, ma forma indettata da essa, precisamente perché *economia collettivista* come forma risolutiva suprema della realtà sociale.

Per la posizione cristiana la logica è diversa. *La forma politicosociale subalterna* non è più imposta dall'economia come forma risolutiva suprema della realtà sociale, perché *l'economia è materia e solo materia, rispetto alla forma risolutiva suprema* della realtà sociale. Ma la forma politico-sociale viene imposta all'economia come forma *subalternata alla persona* umana.

Questa *subalternazione*, che viene pensata come il punto forte della concezione politico-sociale cristiana, in realtà è il suo punto debole. Manca *l'Assoluto ideologico*, che giustifichi veramente, e «fondi» la subalternazione. Manca *la forma risolutiva suprema* della realtà sociale, di cui la forma politico-sociale possa essere davvero forma subalterna!... Le debolezze, le incongruenze, gli scacchi che ne seguono, sono già scontati in partenza. In concreto, i cattolici si trovano di fronte ad una economia che non è soltanto *materia da attuare*, ma una economia come agguerritissima forma risolutiva suprema della realtà sociale, si tratti dell'economia *capitalista*, o dell'economia *collettivista*. La stessa «economia personalista» per i cattolici rimane *materia* appena sfiorata dalla *forma personalista*.

Ne consegue che i cattolici si trovano come di fronte ad una parete di granito, impossibile a scalfirsi con la sola forma etico-sociale o personalista, malgrado le debolezze tecniche tanto

dell'economia capitalista che di quella collettivista. La loro forza è quella *di forma* ideologica. Non sono pertanto attaccabili che attraverso *la forma ideologica cristiana* dell'economia stessa.

Questa non è più desunta dall'economia, che è solo materia '

ma viene desunta dalla stessa realtà storica dinamica, colta nella sua natura ontologico-dinamica di EDUC, e, in termini conclusivi, *di Dinontorganismo*. Se la realtà storica dinamica e con essa la realtà sociale è Dinontorganismo, *la forma politico-sociale a valore ideologico* dell'intera realtà sociale e dunque anche dell'economia come materia, dovrà essere la forma *dinontorganica*. Ed essa sarà forma *dinontorganica ideologica cristiana*, perché la forma ontologico-dinamica del Dinontorganismo, come già sappiamo, è lo stesso Corpo Mistico come forma ontologico-dinamica della realtà sociale.

324 325

Ci accontentiamo di avere enunciato la forma dinontorganica della realtà sociale e dunque pure dell'economia come materia di essa. Per la nostra sintesi cristiana è sufficiente. Dentro di questa, la forma risolutiva suprema della realtà sociale cessa di essere l'economia, che rimane solo materia.

Bisogna dunque andare oltre l'economia. Ma anche oltre la persona umana. Perché bisogna arrivare e ripartire dall'Assoluto. E la persona umana non è l'Assoluto, neppure quello ideologico.

PARTE SETTIMA

DIALETTICA E PRASSI

326

Capo XXVIII

DIALETTICA DEGLI OPPOSTI

1- Logica interna.

Abbiamo già usato l'espressione: *dialettica realistico-dinamica*. Dal contesto e da qualche parola di spiegazione risultava a sufficienza che si trattava di una *logica interna* alla realtà storica dinamica, alla realtà umana esistenziale e sociale, all'essenza di esse, secondo i casi.

Il significato fondamentale della dialettica realistico-dinamica rimane appunto quello *di Logica interna* alle realtà suddette, comprese le cose analoghe e i rispettivi elementi analitici.

Logica interna a tali cose, e dunque *logica oggettiva*, e non soggettiva, cerebrale, concettuale. Esiste anche quest'altra specie di logica, che si trova nel soggetto pensante, ed è la solita a cui d'ordinario ci si riferisce.

Ciò che deve essere comune alle due logiche, perché entrambe possano chiamarsi *dialettica*, è la presenza di un «movimento», di un «divenire». Anticamente *dialettica* significava appunto un

movimento di pensiero, che implicava il passaggio da un concetto, da un giudizio, ad un altro, verso delle conclusioni.

Tale *movimento* giustificava e continua a giustificare il *divenire* della conoscenza umana e dunque anche della verità conosciuta in quanto conosciuta, non solo in rapporto a ragionamenti singoli, ma anche in rapporto alla scienza. La scienza, a rigor di termini, non è ma si fa, e per il già fatto si rifà continuamente, almeno come apprendimento. La scuola come istituzione culturale non ha altra giustificazione che questa. Tanto da dover concludere, che anche la scienza è una «realtà dinamica».

2- Dialettica e movimento.

La logica interna alla realtà dinamica, a cominciare dalla realtà storica dinamica di cui in modi diversi ci siamo interessati in questa nostra sintesi sociale, era dunque concepita come *logica interna oggettiva e dinamica*. «Oggettiva» perché è dentro la realtà dinamica e le appartiene.

329

«Dinamica», perché implica il movimento, il divenire, della realtà dinamica di cui è logica oggettiva interna.

Solo a questa condizione, e cioè con *l'assorbimento della dinamicità* della realtà dinamica a cui appartiene, la rispettiva logica interna oggettiva può chiamarsi *dialettica*: perché è *logica interna, oggettiva e dinamica*. Soprattutto «dinamica».

Si tratta ora di stabilire con precisione, se il movimento implicato dalla *dialettica come logica dinamica oggettiva interna* alla realtà dinamica, sia un movimento di ordine concettuale o ontologico. Diciamo subito quanto segue: ciò *che contraddistingue la dialettica realistico-dinamica, è appunto la sua dinamicità di ordine ontologico, e non semplicemente logico, si da trovarci di fronte ad una autentica dialettica ontologico-dinamica*.

Come dialettica ontologico-dinamica, essa si contraddistingue nettamente dalla dialettica del pensiero, e dalla «dialettica idealistica», la quale dialettica è bensì a valore dinamico, ma di natura cerebrale, perché si sposta dal piano realistico dell'essere al piano del pensiero.

La dialettica idealistica hegeliana, specie ad opera del marxismo che l'ha assunta come dialettica propria, riempiendola però di un contenuto realistico materialista, è oggi di gran moda, precisamente come *dialettica degli opposti* e dunque della lotta. Come tale, figura né più né meno come la legge fondamentale della storia, scoperta da Marx.

Dovendo interessarci della *dialettica realistico-dinamica*, può quindi essere utile dire anche qualcosa sulla dialettica hegeliana e degli opposti, per marcarne di più la differenza e penetrare maggiormente la natura della dialettica realistico-dinamica stessa. .

Cominciamo con un raffronto fra Aristotele e Hegel.

3- Aristotele e Hegel.

Per Aristotele, la parola «dialettica» (dal greco dià-lego = discorso) significa il passaggio da un concetto e da un giudizio all'altro, come avviene nel raziocinio. In effetti il raziocinio non è una operazione mentale ferma e puntuale, ma uno scorrere del pensiero da un concetto e da un giudizio all'altro, finché si arriva alla conclusione.

Questo scorrere, questo «dis-correre» del pensiero attraverso lo snodarsi del raziocinio, è il caratteristico *movimento dialettico* che viene studiato da quella parte della logica che si chiama appunto

«Dialettica». In senso aristotelico quindi la dialettica diventa la scienza e l'arte del raziocinio. Anche nel linguaggio corrente si dice che un buon ragioniere è un buon dialettico.

Ma la parola «dialettica» oggi si adopera più di frequente in senso hegeliano. Già conosciamo *il materialismo dialettico di Marx*, che è appunto una combinazione di materialismo e di dialettica hegeliana.

La parte di somiglianza che la dialettica aristotelica e quella hegeliana hanno fra loro, sta nel fatto che ambedue implicano un *movimento*. Ma, mentre la dialettica aristotelica si limita al movimento del raziocinio ossia del pensiero, *il movimento dialettico hegeliano investe direttamente l'idea e l'essere*, per cui idea e essere diventano «movimento».

Ecco allora la conseguenza: se l'idea e l'essere (come vuole Hegel) non stanno fermi, ma sono in movimento ossia *divengono*, ciò significa che *cade il principio di contraddizione e che l'essere si riduce al divenire*.

Quello è appunto il significato della dialettica hegeliana del tutto diversa, come si vede, da quella aristotelica. La dialettica di Aristotele rimane una logica del pensiero. La dialettica di Hegel invece diventa una metafisica, una «ontologia», non più realistica però, ma bensì idealistica. «Idealistica» perché identifica l'idea con l'essere, il razionale col reale, e viceversa.

Ecco pertanto i due caratteri fondamentali della dialettica hegeliana: identificazione dell'idea e dell'essere; e riduzione dell'essere al divenire.

Così tutta la filosofia e tutta la realtà esistente diventa *dialettica*, ossia pensiero e realtà che diviene.

4- Interesse della dialettica hegeliana.

A semplice lume di buon senso, la dialettica hegeliana appare assurda. Per cui la sua fortuna non si spiega con la sua verità, ma con una qualche altra ragione, che doveva consistere in un grosso problema che assillava la cultura e la vita moderna. Così è di fatto.

Nella dialettica hegeliana si cela *il problema del divenire storico*, e di infiniti problemi subalterni, che investono direttamente la vita, la cultura, e l'agire degli uomini di oggi, compreso il grosso problema dell'agire e della realtà politico-sociale, come punto di partenza o punto d'arrivo.

La dialettica aristotelica non diceva e non dice nulla al riguardo, perché è un puro studio o meccanismo formale del pensiero. Ma dice assai poco la stessa *metafisica aristotelica*, che non è affatto *metafisica della realtà storica che diviene*. Questo, che è il grande, tremendo, complessissimo problema che tormenta la coscienza moderna, non è stato né posto, né tanto meno risolto, dalla filosofia aristotelica, e neppure dalla Scolastica che ne ha continuato la tradizione.

La ragione della fortuna di Hegel, a nostro giudizio, è qui: aver affrontato un problema filosofico rimasto scoperto, il quale era diventato il problema che stava e continua a stare ancor più oggi, alla base delle preoccupazioni del mondo moderno.

Il fatto di averlo impostato male dal punto di vista realistico, e di averlo risolto peggio, non poteva preoccupare la moderna cultura, del tutto aliena da autentici impegni realistici oggettivi. Così la dialettica hegeliana ha trovato la porta aperta ad ogni espressione del pensiero e della vita moderna. E la parola «dialettica» in senso hegeliano, soprattutto attraverso la sua volgarizzazione da parte del marxismo, è entrata nell'uso corrente.

Noi accettiamo l'uso della parola, senza accettarne affatto il senso hegeliano o marxista. Alla dialettica hegeliana e marxista, infatti, contrapponiamo la *dialettica realistico-dinamica*, che è cosa affatto diversa come contenuto e come meccanismo dialettico.

5- I tre momenti della dialettica hegeliana.

Come metafisica del divenire, la dialettica hegeliana ha dovuto spiegare in che cosa consiste il divenire stesso. Ciò che ha fatto, scomponendo il divenire nei *tre momenti ciclici della tesi, antitesi, e sintesi*; ossia dell'affermazione, negazione, e superamento della negazione.

Si tratta di un puro gioco cerebrale, ma che rimane l'unico possibile, riducendo l'essere al puro divenire e volendo mantenere a questo un significato razionale, sì che non si risolva in un qualsiasi slancio vitale o in una irrazionale tempesta diveniristica.

Il divenire puro, appunto perché negazione dell'essere, anziché razionalizzarsi nell'essere che come tale più non esiste, dovrà razionalizzarsi nel pensiero che ha negato l'essere sostituendovi il divenire. E ciò, facendo divenire il pensiero stesso, come tale.

Ma il pensiero, l'idea, sono statici per loro natura. L'idea non si muove che negandola e sostituendola con un'altra idea: ciò che

33 2

importa, appunto, un *movimento continuato*, ossia la ripetizione ciclica della sua affermazione (tesi), della sua negazione (*antitesi*), e del superamento della negazione (*sintesi*).

Questa è la razionalità del divenire, che Hegel proietta nella realtà, e che anche desume dalla realtà. Stando alla pura fenomenologia, la storia si afferma come passato, la cui fenomenologia è quel che è; ma si nega come passato nel presente, la cui fenomenologia è diversa da quella di ieri; il futuro di domani però supererà questo presente in una nuova affermazione che completa il ciclo triadico nella sintesi. Ma questa, rispetto al nuovo presente, sarà già ridiventata *tesi*. Ricomincia il ciclo, che in tal modo si ripete all'infinito.

La fenomenologia storica, pertanto, parrebbe dar ragione al meccanismo della dialettica hegeliana. Esso, in quanto è un meccanismo puramente cerebrale, non ha importanza per la pratica. In quanto teorizza la *lotta dei contrari*, riducendosi a pura *dialettica degli opposti*, può tradursi in una schematizzazione della fenomenologia storica che può benissimo accontentare uno spirito superficiale, o venire assunta da *ideologie* che scelgono di impernarsi su tale schematizzazione e relativa riduzione dialettica.

6- Dialettica degli opposti.

Proiettata nella realtà, la dialettica hegeliana diventa precisamente la dialettica degli opposti e della lotta, traducendosi in una dialettica reale, e dunque praticamente utilizzabile in modi svariati, sempreché la spregiudicatezza della cultura e della vita permetta di trasferire dalla teoria alla pratica una metafisica in se stessa così assurda e cerebrale, anche se elaborata intelligentissimamente. Non sempre tuttavia l'intelligenza combina con la realtà e la verità.

Dobbiamo dire che la dialettica hegeliana, ridotta alla sua schematizzazione utilitaria di dialettica della lotta e degli opposti, o anche semplicemente del divenire storico come *progresso*, ha avuto e continua ad avere un uso vastissimo, attraverso una gamma di utilizzazione che va dalla sua professione

dogmatica al puro espediente pragmatico. Basti dire che la dialettica degli opposti ha invaso anche la cultura cattolica, non escluso il suo settore religioso-teologico.

Almeno apparentemente, essa si adatta magnificamente alla interpretazione e alla manipolazione del divenire storico, sia nel

333

suo aspetto teorico che pratico. Siccome gli uomini che agiscono nella storia sono di idee diverse, pel fatto che le esperienze del poi sono diverse da quelle del *prima*, parrebbe che la legge fondamentale del divenire storico fosse proprio quella della *dialettica* degli *opposti*. Senza di essa la storia cadrebbe in un immobilismo desolante bloccando ogni progresso in qualsiasi settore: da quello religioso a quello sociale. La storia, quindi, il divenire sociale, qualsiasi progresso, diventa sinonimo di dialettica degli opposti.

Di conseguenza, non solo si accetta la dialettica degli opposti come spiegazione del divenire storico, ma la si accetta anche come principale strumento del progresso storico. Onde la si promuove, la si organizza, la si intensifica con ogni mezzo. Certe forme di lotta, come del resto la contestazione nelle sue varie espressioni, ricevono forse di lì la loro spiegazione più valida.

Non parliamo delle *ideologie* che della *dialettica degli opposti* hanno fatto un loro dogma fondamentale tanto in rapporto alla teoria quanto in rapporto alla prassi.

7- Dialettica degli opposti e ideologie.

A differenza di Marx che fu un uomo d'azione, anche se di un'azione fondata su un solido lavoro di studio, Hegel fu un professore, che esaurì la sua attività nell'ambito accademico, per di più con una produzione filosofica estremamente cerebrale. Si può credere che pensasse alla fortuna del suo pensiero in campo filosofico. Ma probabilmente non immaginò neppure la fortuna di esso in campo ideologico, sempre intendendo l'ideologia nel preciso significato di anima della prassi costruttiva della società e del mondo.

Eppure è stato così: il maggior successo della dialettica hegeliana, che rappresenta il cuore della filosofia di Hegel, si è verificato in seno alle ideologie come anima della prassi. Ci limitiamo all'ideologia intesa in questo senso preciso, che si verifica nel caso dell'ideologia laicista e dell'ideologia marxista. Entrambe, sia pure in modo diversissimo, si avvalgono della dialettica hegeliana, anche se semplificata in dialettica degli opposti.

L'ideologia laicista, nella sua espressione democratica, in campo politico si affida alla dialettica parlamentare, che importa la *dialettica dell'opposizione*, come una tipica incarnazione della dialettica degli opposti, che diventa assiomatica non tanto come principio filosofico, quanto piuttosto come un inviolabile canone ideologico.

In un campo più vasto, il laicismo rivendica una libertà di pensiero, di stampa, di costume, che nella sua fondamentale contraddittorietà diventa l'espressione della dialettica degli opposti, fino agli estremi limiti. L'estremo limite infatti sarebbe quello della legalità. Ma la legalità democratica, proprio a proposito della dialettica degli opposti, può avere dei limiti così ampi, da essere senza limiti.

L'ideologia però che ha assunto la *dialettica degli opposti* non già come un canone di comportamento democratico, ma come *anima della prassi*, è stata l'ideologia marxista.

Per quanto semplificata, la dialettica marxista degli opposti conserva il peso ontologico della dialettica hegeliana, tornando a rappresentare la quintessenza della realtà storica dinamica, ovviamente nella versione marxista, che è quella *ateo-materialista*. Lo stesso ateismo da parte del realismo materialista marxista, in contrapposizione all'idealismo panteista di Hegel. La dialettica hegeliana, fuori

del realismo, può sempre combinarsi con Dio anche se sarà un Dio panteista. Ma nello spietato realismo materialista dell'ideologia marxista, per Dio non c'è più posto neppure di nome.

Questo vien detto in riferimento all'ideologia marxista come anima della prassi in quanto tale, e non già in riferimento ai marxisti o alla situazione esistenziale dei paesi comunisti. È ovvio che neppure l'ideologia ateo-materialista riuscirà mai ad eliminare del tutto Dio dalle coscienze e dal proprio terreno, anche se ciò entra a far parte della sua dialettica degli opposti, e forse è un suo obiettivo dichiarato.

La dialettica degli opposti marxista, emergendo dalla materia che si esprime in forze antagoniste in funzione di lotta fra loro, si esplicita nella *dialettica della lotta* a qualsiasi livello, a partire dalla lotta di classe fino ad arrivare alla lotta fra continenti, o fra ideologie a livello cosmico. Quanto alle forme e metodi di lotta, essi vengono indettati dalle leggi della prassi marxista, assai più razionalizzate di quanto sembri, appunto perché fanno parte del « socialismo scientifico ».

8- Rifiuto della dialettica degli opposti.

La dialettica hegeliana è per noi inaccettabile non soltanto sul piano metafisico e ideologico, ma anche come dialettica empirica degli opposti. Questa, come fatto empirico, mentre non giustifica né la dialettica

334 335

hegeliana né le dialettiche ideologiche degli opposti, non si giustifica neppure come una legge della storia. Tanto meno potrebbe fondare le leggi della prassi, o fondare una prassi senza ideologia. Fondare la prassi sulla dialettica degli opposti sarebbe affidarla al caso, o peggio abdicare alle proprie responsabilità e confessare la propria impotenza.

Il divenire storico, abbandonato alla dialettica degli opposti, è un divenire cieco, imposto dal di fuori, ossia da una fenomenologia estranea all'essenza profonda della realtà storica. Tale divenire cieco rimane sballottato fra gli estremi del vero e del falso, del buono e del cattivo, senza un orientamento, una norma morale, una linea teleologica razionale e coerente.

Un divenire storico così abbandonato ad una dialettica empirica degli opposti o della lotta, nella pratica non può essere adottato che da una concezione violenta, che nessun ideale può giustificare e tanto meno disciplinare; o da una concezione irresponsabile e fatalista, quando non venga imposta violentemente alla propria impotenza, e da questa supinamente accettata.

In ogni caso siamo nel campo dell'irrazionale, più negativo se diventa un irrazionalismo idealistico romantico o misticcheggiante. Tanto peggio se si trattasse di irrazionalismo bruto, perché allora, la dialettica degli opposti sfiorerebbe la delinquenza comune.

Se pertanto la *dialettica degli opposti* ammette una scelta, a prescindere dalla scelta metafisica che di per sé non interessa l'azione, si dovrebbe trattare di una *scelta ideologica* di essa.

Quale?... La scelta marxista?... Essa rimane per noi inaccettabile perché si risolve nella scelta della dialettica della lotta, per quanto possa essere razionalizzata.

Faremo allora la scelta ideologica democratica laicista della dialettica degli opposti?... A parte la democrazia, non ci è possibile accettare una dialettica degli opposti inserita nello storicismo laicista, come un divenire per il divenire, sotto la spinta di un naturalismo evoluzionista amorale e afinalistico perché in definitiva ateo-materialista.

Dovremmo proporci la scelta della dialettica degli opposti in riferimento e in funzione dell'ideologia cristiana, che per noi coincide con *l'ideologia dinontorganica*. Ma è proprio essa, con la sua dialettica realistico-dinamica, a farci rifiutare la dialettica degli opposti.

Ciò non significa affatto che da parte nostra restino ignorati gli

aspetti contraddittori, contrastanti, contrari ed opposti della fenomenologia storica. Li riconosciamo e dobbiamo tenerne conto. Non però per legittimarli e tradurli in legge dialettica, ma per eliminarli e superarli in una legge dialettica che c'impone il rifiuto e la negazione della dialettica hegeliana e degli opposti, comunque questa si presenti.

La nuova legge dialettica a cui ci riferiamo è quella della *dialettica realistico-dinamica*. Essa si distingue dalla dialettica hegeliana e degli opposti, perché non è più una dialettica che si impone alla realtà storica dal di fuori, partendo cioè dalla sua fenomenologia; ma nasce dalla natura profonda della realtà storica dinamica, imponendosi poi alla fenomenologia, anziché lasciarsi dominare da questa.

1- Dialettica e realtà sociale.

Da un lato la «dialettica» aristotelica del raziocinio, corrispondente alla «Logica formale» della Scolastica, è del tutto inadeguata a significare la dialettica realistico-dinamica. Si tratta di cose diverse. Dall'altro, la dialettica hegeliana ha pregiudicato talmente il termine, che adottarlo da parte nostra potrà sembrare a taluni una ragione di confusione o un precedente di inevitabili compromessi e pericoli.

Non troviamo tuttavia un termine più adatto per esprimere la *logica dinamica oggettiva, interna al movimento ontologico* della realtà umana esistenziale. Ricorriamo dunque al termine «dialettica», anche se è compromesso. Ci domandiamo infatti, quali termini esprimenti «valori», oggi non sono compromessi. Basta intendersi bene sulle cose e il loro senso, con un minimo sforzo da ambo le parti: da parte di chi tiene il discorso, e da parte di chi lo ascolta.

Ecco perché parliamo senza timori, *di dialettica realistico-dinamica. La dialettica ontologica*, immanente alla realtà dinamica, è troppo caratterizzata ed è tremendamente esigente, per nutrire timori a suo riguardo. I compromessi teorici e pratici non fanno parte della sua logica.

D'altra parte, essa rappresenta *un aspetto del realismo dinamico, ed un elemento analitico nell'essenza* della realtà sociale, di eccezionale importanza, per non insistervi un qualche poco. È superfluo il dire che, come ogni altro elemento analitico, e più di qualsiasi altro, la dialettica realistico-dinamica non è affatto un elemento isolabile o parziale della sintesi realistico-dinamica stessa. È un aspetto «sintetico» di essa, che la investe globalmente, a cui l'intera realtà sociale deve obbedire. Il ripensamento analitico della dialettica realistico-dinamica quindi va fatto in questo senso.

Un'ultima riflessione a suo riguardo è la seguente: la dialettica realistico-dinamica, per il fatto che investe l'intera realtà storica e sociale, può vedersi in due modi: in funzione del loro *essere*

339

dinamico, metafisicamente interpretato come EDUC; o in funzione del loro essere, già condotto alla conclusiva interpretazione ontologico-metafisica *di Dinontorganismo*.

Nel primo caso *la dialettica realistico-dinamica* si riferisce più direttamente al *divenire ontologico* della realtà storica e sociale; e può chiamarsi semplicemente dialettica «realistico-dinamica». Nel secondo caso invece si riferisce più direttamente *al Dinontorganismo*, e dovrebbe quindi chiamarsi dialettica «dinontorganica». In ambo i casi interessa in modo specialissimo *la prassi*, onde alla trattazione della *dialettica realistico-dinamica*, seguirà una trattazione sulla prassi, con riferimento alla dialettica realistico-dinamica come dialettica dinontorganica, e dialettica dinontorganica della prassi.

2- Dialettica intrinseca alla realtà sociale.

La dialettica hegeliana è intrinseca al pensiero, ma rimane estrinseca alla realtà, compresa la realtà storica e sociale. Né è sufficiente identificare idea e essere, perché lo schema puramente cerebrale diventi una qualità intrinseca, e tanto meno l'intima essenza, dell'essere.

Al più si può concedere che la dialettica hegeliana e anche la dialettica degli opposti diventi intrinseca alla realtà storica e sociale, perché *dentro di esse* si trova l'uomo, che di tali dialettiche è il portatore. Per cui tali dialettiche saranno intrinseche alla realtà storica e sociale, in funzione del soggetto-portatore, convalidando così qualunque suo arbitrio personale o ideologico. Basti pensare a un

Hitler, portatore della dialettica hegeliana nella politica. Basti pensare all'ideologia marxista, portatrice della stessa dialettica, per quanto riveduta e corretta, nell'intera realtà storica.

La stessa dialettica degli opposti, per quanto tenti di tradursi in dialettica «realista», rimane estrinseca alla fenomenologia storica da cui parte, e tanto più alla realtà storica a cui viene applicata. Rimane, in altre parole, uno schema dialettico *soggettivo di interpretazione*. Ciò che diventa *oggettivo e realistico*, è la sua spietata applicazione alla realtà storica, talmente realistica, che la stessa dialettica hegeliana e degli opposti viene talora giudicata come un semplice *metodo*: un'immagine della storia, che serve per la prassi. La realtà torna ad essere la prassi, e non il metodo (o l'anima) che vi si applica.

Per poter parlare di *dialettica intrinseca* alla realtà storica e sociale son necessarie tre cose: *primo*, che tale realtà sia ontologicamente e metafisicamente *una*, sì da costituire un *ente uno e*

340

identico a se stesso; *secondo*, che la realtà storica e sociale *ontologicamente una*, sia anche *essenzialmente diveniente*; *terzo*, che si rinunci alla dialettica hegeliana e degli opposti, si rinunci cioè ad ogni processo di soggettivizzazione e dunque di estromissione dalla realtà, della dialettica stessa.

Se la realtà storica e sociale è ad un tempo *realtà essenzialmente diveniente e metafisicamente una*, e dunque ente uno e identico a se stesso realizzantesi nella sua essenza, la realtà storica verifica in pieno il principio di identità e di non contraddizione, contro chi nega l'uno e l'altro. Di qui l'inevitabile rifiuto della dialettica hegeliana e degli opposti da parte della dialettica realistico-dinamica.

Come dialettica intimamente contraddittoria e degli opposti, la dialettica hegeliana, per il fatto stesso che si stacca dal principio di identità e di contraddizione, si rivela per ciò che veramente è: «immagine» cerebrale della realtà, innanzitutto in rapporto alla fenomenologia, la cui contraddittorietà viene interpretata precisamente come «dialettica».

Dialettica come cambiamento, dunque, a cominciare dalla fenomenologia per arrivare poi alla realtà storica in se stessa. Realtà storica che è *divenire, cambiamento*, per sua stessa essenza. Realtà storica quindi, che nello schema idealistico o positivistico fenomenico, si riduce a «materia che muta», e il cambiamento sarà la sua verità e la sua legge.

È la «lettura» della dialettica hegeliana e degli opposti in termini realistici oggettivi, pienamente conforme al principio realistico-dinamico già da noi enunciato: *la materia muta, e la forma si realizza*. Metafisicamente, la fenomenologia con la sua mutevolezza e contraddittorietà, appartiene alla materia e non è che materia. La forma dinamica, che non muta ma si realizza, è ciò che dà consistenza al rispettivo essere e lo qualifica.

Questi rilievi sono sufficienti a far comprendere la diversità sostanziale e la irriducibilità che intercorre fra la dialettica hegeliana e la dialettica realistico-dinamica.

È chiaro pertanto che, all'infuori del termine «dialettica» che ormai fa parte del linguaggio corrente, la dialettica realistico-dinamica non ha nulla da fare con la dialettica idealistica e degli opposti.

Attraverso l'ente dinamico, essa s'inserisce nel *realismo dinamico*, che fa capo a quel *realismo integrale*, che è la prima

341

componente della *sintesi integrale cristiana*, la cui formula è appunto quella del *realismo integrale e Cristianesimo dinamico*.

3- Dialettica ed ente dinamico.

La dialettica realistico-dinamica va riportata all'ente dinamico, dalla cui teoria il realismo dinamico prende la propria qualifica.

Carattere fondamentale della dialettica realistico-dinamica è quello di essere *intrinseca ed essenziale all'ente dinamico*. Essa infatti rappresenta l'intima struttura ed esprime il ritmo del suo divenire. Il quale *divenire* è intimo ed essenziale all'ente dinamico stesso: *ens, cuius essentia fit*.

Come intima struttura del divenire dell'ente dinamico, la dialettica realistico-dinamica s'immerge nel cuore di esso, che quindi sarà, per sua intima natura, *dialettico*, e cioè non soltanto diveniente, *ma diveniente secondo le leggi profonde del proprio essere*, che determinano appunto la struttura, il senso e il ritmo del suo divenire. Esprimono in una parola la sua *dialettica*.

Per penetrare quindi la dialettica realistico-dinamica è necessario penetrare la natura dell'ente dinamico, che la contiene immanente. Tale sua natura, che si attinge attraverso un congruo sviluppo del *realismo dinamico*, va ancora da noi ulteriormente chiarita accennando ad alcuni punti che incidono maggiormente sulla comprensione della dialettica realistico-dinamica.

Pertanto, ferma restando la definizione dell'ente dinamico, la sua interpretazione metafisica come EDUC, la teoria dei trascendentali dinamici l'essenza della realtà umana esistenziale e sociale già da noi acquisita; parleremo ancora della *contingenza* e della *necessità* dell'ente dinamico, che ci richiamano rispettivamente l'ente dinamico particolare e universale.

Per inoltrarci nell'argomento, dobbiamo ripartire dalle proprietà dell'ente dinamico, che ci rimettono a contatto con la profondità della sua natura.

4- Proprietà dell'ente dinamico: accidentalità.

Le proprietà dell'ente dinamico si riducono alle quattro seguenti: *sinteticità, concretezza, accidentalità e transpersonalità*. Sono proprietà essenziali dell'ente dinamico, perché emanano necessariamente dalla sua essenza, ma non sono costitutive di essa.

Se lo fossero, farebbero parte della stessa essenza dell'ente

dinamico, in modo esplicito e immediato, e non sarebbero soltanto proprietà di esso, che come tali vengono esplicitate e dedotte.

Non è invece una proprietà, ma è un costitutivo diretto dell'essenza dell'ente dinamico, *la dinamicità*, la quale pertanto non va elencata fra le proprietà. Altrettanto dicasi della *dialetticità*, non essendo questa che una specificazione della dinamicità, vista nella sua logica immanente.

Ciò premesso, diciamo una parola su ciascuna delle proprietà essenziali dell'ente dinamico, cominciando dalla *accidentalità*.

La proprietà dell'accidentalità ci dice che l'ente dinamico non è una sostanza. Il che non significa affatto che l'ente dinamico sia un «accidente» nel senso delle categorie aristoteliche. Sostanza e accidenti per Aristotele appartengono alla sua analisi metafisica dell'ente statico. L'ente dinamico quindi, appunto perché «dinamico», rimane fuori da tale analisi, trascendendo le rispettive categorie di sostanza e accidenti.

Pertanto, non sono pertinenti i ragionamenti alla Don Ferrante, come i due ragionamenti seguenti: l'ente dinamico non è una sostanza; dunque è un accidente. Il che, venendo da noi negato, interviene il ragionamento alla Don Ferrante più tipico, che tutti conosciamo: l'ente dinamico, come la peste di Milano

'non è né una sostanza né un accidente; dunque non esiste...

Aggiungiamo soltanto che, se l'ente dinamico, appunto perché non è una sostanza, fosse un *accidente*, *l'accidentalità* non sarebbe più una «proprietà» dell'ente dinamico, ma si identificherebbe con la sua realtà ontologica; sarebbe il suo stesso essere. E non si potrebbe più parlare di proprietà.

L'accidentalità, quindi, come proprietà dell'ente dinamico, non richiama di per sé l'accidente aristotelico. Non si riferisce alla categoria dell'accidente, ma alla forma dell'ente dinamico, che è sempre *forma dinamica di natura o a valore accidentale*. Come tale non è forma sostanziale, e dunque non attua una sostanza, per cui l'ente dinamico non sarà mai una «sostanza». Non sarà tuttavia neppure un accidente, perché la sua forma non è una forma accidentale (generatrice dell'accidente), ma una *forma dinamica di natura o a valore accidentale*, che *genera l'ente dinamico*, il quale trascende sostanza e accidente, collocandosi in un nuovo *mondo ontologico*. È il mondo ontologico dell'ente dinamico, così diverso dal mondo ontologico dell'ente statico, e con una dialettica del tutto diversa, qual è precisamente la *dialettica realistico-dinamica*.

342 343

La proprietà dell'accidentalità dell'ente dinamico è strettamente legata al mondo ontologico dell'ente dinamico e alla sua dialettica realistico-dinamica. In qualche modo introduce nell'uno e nell'altra, perché la porta d'ingresso è appunto *la forma dinamica di natura accidentale o a valore accidentale* dell'ente dinamico stesso.

5- Transpersonalità, sinteticità, concretezza.

Un'altra proprietà essenziale dell'ente dinamico è la *transpersonalità*. Essa significa anzitutto che l'ente dinamico non è una persona fisica, né può identificarsi con essa, individualmente o collettivamente considerata. La persona fisica è sostanza, mentre l'ente dinamico, in virtù della sua proprietà essenziale dell'accidentalità, non lo è. Si pone quindi al di là della persona. È *transpersonale*. Se pertanto s'identificasse l'ente dinamico con una persona fisica, o con una moltitudine di persone fisiche, o lo si interpretasse così, segno è che non è ancora stato compreso.

L'ente dinamico non è una persona fisica e neppure una moltitudine di persone fisiche (persona morale, società, ente morale), *ma è una realtà che diviene*, per una sua esigenza ontologica essenziale: è l'ente, *la cui essenza diviene*, appunto perché è ente dinamico.

Questa sua essenza che diviene può contenere come materia tutte le persone del mondo, ma non s'identifica con esse, perché rimane essenza a forma dinamica di natura o a valore accidentale, dando luogo ad un ente dinamico transpersonale. Se così non fosse, l'ente dinamico verrebbe eliminato, poiché qualsiasi persona, fisica o morale, nella sua essenza è *e non diviene*.

La transpersonalità distingue l'ente dinamico anche dalla cosiddetta «persona corporativa». Ciò rimane vero se la transpersonalità viene affermata come *proprietà essenziale* dell'ente dinamico umano e superumano, al quale ci riferiamo costantemente, prescindendo dall'ente dinamico puramente tecnico.

Altra proprietà essenziale dell'ente dinamico è quella della *sinteticità*. Già la conosciamo, perché è la prima proprietà che è stata da noi attribuita alla realtà sociale: quella che reclama la sintesi, che per noi è la sintesi sociale cristiana.

La proprietà della *sinteticità* dell'ente dinamico, assume un'importanza enorme nel realismo dinamico, perché è *sinteticità* «dinamica», aperta nello spazio e nel tempo.

344

L'ente dinamico diviene per *sintesi ontologico-dinamica* (e non per cambiamento, o per la dialettica dei contrari). Ora, proprio perché è dinamico per sua stessa natura l'ente dinamico NON PUÒ NON DIVENIRE. Divenendo per sua stessa natura, l'ente dinamico metafisicamente considerato DEVE DIVENIRE INDEFINITAMENTE NELLO SPAZIO E NEL TEMPO. È dunque *sintesi aperta*; ed aperta, perché dinamica, sarà anche la sua proprietà essenziale della *sinteticità*.

La concretezza è anch'essa proprietà essenziale dell'ente dinamico. Emana direttamente dal *divenire* essenziale, che è il *modo di d'esistere* dell'ente dinamico stesso.

L'esistenza è la fonte della concretezza. Pertanto, il divenire essenziale dell'ente dinamico, essendo il suo modo di esistere, introduce la concretezza nella stessa essenza dell'ente dinamico, appunto perché è divenire «essenziale», introducendo così nell'essenza la concretezza, insieme al divenire che ne è la fonte. Ci troviamo in tal modo di fronte alla concretezza, precisamente come proprietà essenziale dell'ente dinamico.

La concretezza alimenta la sintesi, offrendole continuamente materiale sintetico, il quale viene a coincidere con l'intera realtà storica dinamica. Sinteticità e concretezza infatti emanano dalla stessa dinamicità della realtà storica.

Ora, la dinamicità, la sinteticità e la concretezza dell'ente dinamico, portano con sé una loro intrinseca logica oggettiva dinamica, che corrisponde appunto alla *dialettica realistico-dinamica*. Questa, per mezzo di esse, s'impone alla intera realtà storica, traducendola nell'ente dinamico universale e concreto (EDUC).

6- Ente dinamico universale e concreto (EDUC).

Parlando della storia e della realtà umana esistenziale che diviene, già le abbiamo definite come *ente dinamico universale e concreto* (EDUC). È la loro interpretazione ontologico-metafisica, che ne rappresenta la chiave di volta, pur non essendo ancora il punto d'arrivo conclusivo, il quale consiste nel Dinontorganismo.

Se l'EDUC, ossia l'ente dinamico universale e concreto, è veramente tale, deve comprendere necessariamente tutta la storia (passata, presente e futura) e tutta la realtà umana esistenziale (del pari passata, presente e futura). Tale è l'intrinseca portata dell'EDUC.

345

Ed infatti, se è veramente *universale*, deve comprendere tutto l'ente dinamico. Se è veramente *concreto*, deve comprendere tutta l'intera realtà dinamica nella sua concretezza. E poiché è *dinamico*, deve comprendere tutto il divenire: passato, presente e futuro.

In tal modo l'ente dinamico universale e concreto comprenderà globalmente tutta la storia, tutta la realtà umana esistenziale, esprimendole con la categoria metafisica dell'EDUC, che si adegua perfettamente alla loro natura e al loro essere.

7- Genesi dialettica dell'EDUC.

L'EDUC è il primo frutto della *dialettica realistico-dinamica*, intesa nel suo preciso senso *di logica dinamica oggettiva interna* alla realtà storica; intesa cioè come *dialettica a valore ontologico*, e non come un puro gioco cerebrale, riducendola a una dialettica a valore semplicemente logico.

Dobbiamo quindi veder nascere l'EDUC dall'intima dialettica dell'ente dinamico stesso, precisamente attraverso la dinamicità, la sinteticità e la concretezza, attraverso le quali opera.

La dialettica realistico-dinamica rappresenta la struttura intima e il ritmo conseguente al divenire essenziale dell'ente dinamico. Come tale, non può riferirsi né all'ente dinamico puramente concettuale, perché cesserebbe di essere dialettica realistico-dinamica a valore ontologico; né può riferirsi al semplice ente dinamico fenomenico, che di per sé rimane ancora estraneo alla realtà profonda dell'ente dinamico, e dunque non può esprimere la dialettica realistico-dinamica di esso.

Pertanto la dialettica realistico-dinamica va riferita all'ente dinamico visto nella pienezza della sua realtà ontologico-metafisica e dunque all'ente dinamico come EDUC.

Ed ecco allora il meccanismo della dialettica realistico-dinamica dell'ente dinamico stesso: l'ente dinamico, perché *dinamico* per essenza, non potrà subire limitazioni di divenire; perché *dinamico e sintetico* non potrà subire limitazioni di sintesi essenziale; perché *dinamico, sintetico e concreto* non potrà subire limitazioni di concretezza, conglobando in se stesso l'intera realtà storica concreta.

In una parola, in virtù della propria dialettica realistico-dinamica, l'ente dinamico si risolve necessariamente *in ente dinamico universale e concreto* ossia in EDUC.

È una risoluzione che importa l'esclusione della triplice limitazione suesposta. Ed invero, l'astrattezza, l'analiticità, e tanto peggio la staticità, ripristinerebbero tali limitazioni, distruggendo lo stesso ente dinamico.

Dobbiamo concludere pertanto, che l'ente dinamico, per la sua stessa dialettica interna, sfocia ontologicamente nell'EDUC.

Questa, che è la sua dialettica realistico-dinamica a valore ontologico, può esser colta anche intellettualmente, dando luogo ad una corrispettiva dialettica realistico-dinamica a valore logico, la quale sarà vera nella misura che esprime la dialettica realistico-dinamica a valore ontologico, e si adegua effettivamente ad essa.

8- La forma a valore dialettico.

Alla genesi dialettica realistico-dinamica dell'EDUC e alla sua identificazione con la realtà storica, si potrebbe fare questa obiezione: l'EDUC dev'essere necessariamente «no, perché deve comprendere tutta la realtà storica riducendola «*d unrumz*, facendo di essa un solo ente, sempre tenendo conto che si tratta di ente dinamico. Ora, o esiste una, *forma universale di esso*, o la genesi dialettica realistico-dinamica dell'EDUC non ha senso.

L'obiezione ha ragion d'essere, poiché, se non esistesse la forma suddetta, non si potrebbe parlare né di EDUC né della sua genesi realistico-dinamica. La dialettica realistico-dinamica implica tale forma, la quale dovrà essere anch'essa, forma *dialettica*, poiché la dialettica realistico-dinamica agisce anche attraverso di essa e per mezzo di essa. Ed anche viceversa: la forma dialettica in questione agisce attraverso la dialettica realistico-dinamica e per mezzo di essa.

Esiste dunque tale forma?... La difficoltà, anche se riposta in modo nuovo, non è affatto nuova alla nostra teoria realistico-dinamica e tanto meno alla nostra sintesi dinamica integrale e sociale. È già stata risolta ripetute volte. Ma giova averla riposta per una comprensione sempre maggiore della dialettica realistico-dinamica.

Rispondiamo quindi dicendo che la forma in questione esiste, e già la conosciamo: è il Corpo *Mistico*, precisamente come, forma *dinamica* della realtà storica o umana esistenziale. E ora possiamo anche aggiungere che essa è *forma dialettica*, non in senso hegeliano, ma in senso realistico-dinamico, in quanto soggiace alla *dialettica realistico-dinamica e opera in funzione di essa*.

346 34 7

Pertanto, la genesi dialettica dell'EDUC rimane, e armonizza pienamente con la sua forma a valore dialettico, e *forma dialettica* «realistico-dinamica» essa stessa.

È in virtù del Corpo Mistico come forma dinamica, che la dialettica realistico-dinamica non sarà la dialettica di una fenomenologia o di una materia che muta, ma è la *dialettica di un'essenza che si realizza*, attraverso una materia che muta, ed una forma che non muta, ma, come forma dinamica, si realizza essa pure.

La dialetticità della forma si esprime in rapporto alla materia in funzione della sintesi ontologico-dinamica della realtà storica stessa. La materia provoca la forma. E la forma provoca la ma-

teria, non già come lotta di opposti, ma come fattori di un'unica sintesi, dominata e disciplinata dalla forma.

9- Ente dinamico particolare.

Se l'ente dinamico è ontologicamente uno, si pone cioè, in virtù della dialettica realistico-dinamica, come EDUC, dobbiamo domandarci se possiamo ancora parlare di ente dinamico *particolare*, ed in che senso; e domandarci ancora quale sarà il suo rapporto con l'ente dinamico universale e concreto.

Questione indispensabile anche questa, per chiarire la dialettica realistico-dinamica, la quale, come si è detto, *si riferisce* bensì metafisicamente all'EDUC, ma *deve applicarsi* a tutto il contenuto di esso e a tutta la realtà umana esistenziale, compreso quindi anche l'ente *dinamico particolare*.

Diciamo dunque che l'EDUC, il quale ontologicamente è e non può essere che uno, comprende un'infinità di enti dinamici particolari o fenomenici, i quali, metafisicamente, si risolvono in un momento dialettico realistico-dinamico di esso.

Tali enti dinamici fenomenici, ossia a valore fenomenico, si identificano con l'ente *dinamico particolare*, il quale pertanto si giustifica solo in quanto s'inserisce nella dialettica dell'ente dinamico universale e concreto.

L'ente dinamico particolare infatti, se rimane chiuso in se stesso, risulta metafisicamente contraddittorio, in quanto, perché particolare, è dinamicamente finito, e dunque non più essenzialmente, ma solo fenomenicamente dinamico. L'ente dinamico particolare, quindi, metafisicamente sarebbe dinamico e non dinamico allo stesso tempo: *dinamico* perché ente dinamico; *non dinamico*, perché particolare.

La contraddizione metafisica insita nell'ente dinamico particolare, per la quale esso sarebbe allo stesso tempo dinamico e non dinamico, viene superata dalla dialettica realistico-dinamica in questo modo: la dialettica realistico-dinamica è la dialettica intrinseca all'ente dinamico come tale; onde conferisce un valore puramente fenomenico e materiale all'ente dinamico particolare, *trasferendolo metafisicamente nell'ente dinamico universale e concreto ossia nell'EDUC*, precisamente come *materia* di esso. La *materia* dell'EDUC quindi sarà fatta da enti dinamici particolari, soggiacenti alla dialettica realistico-dinamica.

10 - Forme contingenti e forma necessaria.

La debolezza metafisica dell'ente dinamico particolare nasce dal fatto che la sua forma si esaurisce nel tempo, ed è perciò di natura contingente, conferendo un carattere di contingenza all'ente dinamico particolare.

Facciamo un esempio. Una casa nella sua fase *costruttiva* è un ente dinamico: ente la cui essenza (di casa) diviene. Ma la sua *forma di casa*, come forma *dinamica* (e con maggior precisione nella sua fase *esistenziale* dinamica), si esaurisce in pochi mesi o al più in pochi anni. È dunque una forma contingente: può essere o non essere nel tempo. In quel dato tempo era, e poi non è più.

Dicasi altrettanto della casa. Prima, era «casa in costruzione»; poi, è «casa costruita», e dunque non è più «casa in costruzione».

Cessa di essere ente dinamico?... La sua «forma» di casa cessa di essere forma dinamica?... Metafisicamente, no. La casa costruita è *ente di secondo grado e dunque* metafisicamente resta *ente dinamico*. Dicasi altrettanto della rispettiva forma. È cambiata la *fase esistenziale*. Prima era «casa in

costruzione»; poi è «casa costruita». La sua forma, prima era forma dinamica di una «casa in costruzione»; poi resta forma dinamica di una «casa costruita».

Questo passaggio *di fase esistenziale* metafisicamente è di estrema importanza, perché è la prova sperimentale della *contingenza* della forma dinamica dell'ente dinamico particolare e dell'ente dinamico particolare stesso. Se una bomba polverizza quella casa costruita, essa con la sua forma cade nel nulla per sempre. Se ciò non avviene per una bomba, avverrà per il tempo.

348 349

È la fatalità e la controprova sperimentale della sua contingenza. L'esperienza della contingenza dell'ente dinamico particolare.

soprattutto a «forma tecnica», è ancora più evidente di fronte allo spettacolo desolante di uno dei tanti «cimiteri dell'automobile», che ingombrano la nostra civiltà dei consumi. Enti dinamici contingenti non solo metafisicamente, ma anche empiricamente.

Tale contingenza, anche se meno evidente in altri casi, è *comune a tutte le forme dinamiche non supreme*, e dunque a tutti gli enti dinamici che da esse vengono attuate. È appunto questa contingenza che ci pone di fronte all'ente *dinamico particolare*, di sua natura *molteplice e fenomenico*. Mentre L'EDUC, ossia l'ente *dinamico universale e concreto*, è per sua natura *necessario, ontologicamente uno e unico*, precisamente perché la sua forma *dinamica*, a valore dinamico trascendentale, è *forma necessaria*, dinamicamente inesauribile e immortale nel tempo, esistenzialmente sempre in fase dinamica.

La *forma dinamica necessaria* dell'EDUC è la forma che porta con sé il supremo e universale dominio spazio-temporale di tutta la realtà storica e umana esistenziale, in combinazione con la dialettica realistico-dinamica che la serve.

11 - Ultime riflessioni.

Rinviamo al capo seguente un ulteriore approfondimento della dialettica realistico-dinamica. Accontentiamoci qui di averne accentuato il valore ontologico e la stretta connessione con l'intera realtà dinamica attraverso la mediazione dell'ente dinamico. Terminiamo con alcune altre riflessioni, che potranno servire anch'esse per l'approfondimento in questione.

Nell'ambito dell'ente dinamico, ciò che del resto ha già potuto emergere, non v'è pluralità ontologico-metafisica di enti dinamici, ma solo pluralità fenomenica. *L'ente dinamico è metafisicamente uno*, e fenomenicamente molteplice. Al contrario dell'ente statico, che è ontologicamente molteplice, e fenomenicamente unificabile, magari in un'«immagine del mondo» che comprende l'intero universo. Il che richiama un'altra differenza tra l'ente statico e l'ente dinamico, che importa una maggiore precisione tecnica. È la seguente: *l'ente universale statico è puramente logico e astratto*; mentre *l'ente dinamico universale ha valore ontologico e concreto*. È L'EDUC: ente dinamico universale e concreto.

La ragione dell'assenza di tale pluralità ontologico-metafisica

350

dell'ente dinamico sta nelle forme. *La forma dell'ente dinamico particolare è fenomenica e contingente*. Ossia ricade, col rispettivo ente, nell'ambito della *materia seconda più o meno prossima*, rispetto alla forma *dinamica necessaria* dell'EDUC, che come tale s'impone a tutto il resto, dando luogo ad una *sintesi ontologico-dinamica unica*, e dunque ad un solo *ente dinamico universale e concreto*, a valore ontologico-metafisico. Come «ente dinamico universale e concreto», non può essere che *uno e*

unico, ponendoci di fronte ad un solo ente dinamico a valore ontologico-metafisico, e ad una molteplicità di enti dinamici particolari, a valore fenomenico.

La forma dell'ente dinamico universale e concreto, ossia dell'EDUC, a differenza della forma dell'ente dinamico particolare, è *necessaria e a valore trascendentale*. Nella dialettica realistico-dinamica essa è il *Corpo Mistico come forma*. Tutti gli enti dinamici particolari, con tutte le loro forme contingenti e fenomeniche, verranno assorbiti nell'EDUC e inseriti dalla dialettica realistico-dinamica nella struttura e nel ritmo del suo divenire, in funzione del Corpo Mistico come forma dinamica.

Metafisicamente, infatti, di fronte al Corpo Mistico come forma dinamica, tutto si pone sul piano della materia seconda, dominata dalla dialettica realistico-dinamica.

351

Capo XXX

ANALISI DELLA DIALETTICA REALISTICO - DINAMICA

1- Definizione.

Dopo quanto già è stato detto, la definizione della dialettica realistico-dinamica che segue potrà essere abbastanza significativa: *la dialettica realistico-dinamica è la logica dinamica oggettiva interna* al divenire ontologico dell'EDUC, ossia di tutta la realtà storica e umana esistenziale. Come già si è insistito, è dialettica *intrinseca* alla realtà dinamica, e a valore *ontologico*.

Per una sua maggiore comprensione limitiamoci a tre rilievi. Anzitutto, poiché la dinamicità dell'ente dinamico è divenienza + attivismo, la dialettica realistico-dinamica, anche se nella definizione vien riferita direttamente al divenire dell'ente dinamico, investe tuttavia necessariamente sia la *divenienza* di esso, sia *l'attivismo* che opera dentro di esso. L'intendimento più adeguato della dialettica, in questa sua doppia incidenza, sarà di estrema importanza per *la prassi*.

Un secondo rilievo è questo: la dialettica, perché intrinseca al divenire ontologico dell'ente dinamico, viene a identificarsi con la *intrinseca razionalità in movimento della sintesi dinamica*. Cosa complessissima ed esigentissima, poiché tale razionalità in movimento riassume puntualmente la logica interna alla realtà umana esistenziale, derivante dalla sua duplice componente metafisica ed empirica, per sospingerla effettivamente nel suo vero realizzarsi.

Per quanto sia umanamente impossibile cogliere adeguatamente detta razionalità in movimento per inserirvi e uniformarvi a dovere l'agire umano, appare tuttavia evidente che bisogna *adeguarvisi di continuo* per approssimazione fin dove è possibile.

Ciò premesso (ed ecco il terzo rilievo), per quanto venga da noi definita la dialettica realistico-dinamica, ridurla però a un facile meccanismo teoretico e pratico come avviene rispettivamente nel processo triadico della dialettica hegeliana e nella dialettica degli opposti, non è possibile né sarebbe opportuno. .

In campo dinamico, se vogliamo essere davvero realisti, per i giudizi di verità e per l'azione non possiamo affidarci a schemi dialettici astratti anche se fossero possibili, perché, nella logica del

realismo dinamico, anche la dialettica è concretezza, e non un astratto cerebralismo, anche se comodo per l'azione specialmente quando è spregiudicata, o vuol essere accomodante.

La dialettica realistico-dinamica non solo è concreta, ma è il crocevia dove tutte le concretezze convergono in una sintesi ontologico-dinamica estremamente esigente, come teoria e come prassi. La dialettica realistico-dinamica si traduce così nella responsabilità della razionalità, che si traduce nella responsabilità dell'azione.

Per coglierla, è necessario studiarla nel suo meccanismo fondamentale, il che importerebbe innanzitutto uno studio adeguato dell'ente dinamico. Seguirebbe poi lo studio applicativo, che non è meno esigente, fino a tradursi nella coscienza viva e puntuale dell'agire.

2- Dialettica essenziale.

Analiticamente, al solo scopo di facilitarne la penetrazione, possiamo distinguere la dialettica realistico-dinamica in dialettica *essenziale*, delle forme, e *trascendentale*.

Come struttura e ritmo del divenire dell'ente dinamico, la dialettica va colta anzitutto nella concreta dinamicità di esso, contemplato come EDUC, nella pienezza del suo contenuto storico e umano esistenziale.

Così intesa, la dialettica viene colta come *dialettica essenziale*, nel senso che pone costantemente l'essenza dell'ente dinamico liberandolo dalle secche dell'ente statico, in cui tende a ricadere come ente dinamico particolare a qualsiasi livello, complice la soggettività fatta troppo spesso di interessi devianti e di stanchezza.

Per la verità ciò non capita da parte della realtà oggettiva che non può arrestare il suo cammino, ma può capitare, con immense remore e danni paurosi, da parte della realtà soggettiva ossia da parte dell'uomo, che, a parte il resto, oggi si lascia fuorviare con troppa facilità dall'ente dinamico contingente, sostituendo la sua labile dinamicità empirica alla dinamicità essenziale profonda dell'EDUC.

Conseguenze: ristagni statici, nonostante l'incomposto agitarsi, e deviazioni assiologiche e ideologiche.

La dialettica realistico-dinamica essenziale previene tali conseguenze e non permette il naufragio dell'autentica dinamicità in una dinamicità fenomenica che in definitiva è un disordinato e ribelle ristagno nello statico. Il che è il lato peggiore della convivenza umana. Ci può essere una situazione statica ordinata e pacifica, sotto l'impulso di una energica dialettica realistico-dinamica trasformatrice e costruttiva. Scompagnarla col disordine e la violenza, è porla in balia di dialettiche demolitrici o costruttive in direzione opposta ad una autentica convivenza umana funzionale.

In virtù della dialettica essenziale dell'ente dinamico, ossia del persistere e prevalere della dinamicità ontologica sulla dinamicità fenomenica e sul suo continuo mutarsi ed esaurirsi, lo stesso ente particolare, per la ragione che si trova inserito nella realtà umana esistenziale, non potrà più evadere dalla dinamicità di questa, che è necessaria, universale e omnitemporale. A meno che non evada dalla realtà umana esistenziale stessa, ricadendo nel nulla, o ponendosi colpevolmente fuori della storia.

3- Mediazione dialettica delle forme.

La dialettica realistico-dinamica, in quanto nasce dalla dinamicità e perpetua la dinamicità, è dialettica essenziale. Essa, come abbiamo detto, garantisce la dinamicità nella dialetticità e per mezzo di questa, disincagliando l'ente dinamico dalle secche dell'ente statico, e rettificandone le deviazioni.

Il che avviene attraverso la mediazione delle forme. Posto l'esaurimento della forma contingente dell'ente dinamico particolare e fenomenico, la continuità del ciclo dinamico da cui esso non può evadere postula la presenza di altre forme dinamiche, siano esse di nuovo contingenti o sia la forma necessaria, in se stessa o nelle sue articolazioni trascendentali.

In tal modo la dialettica essenziale si combina con la *dialettica delle forme*, che segna il passaggio e il superamento delle forme dell'ente dinamico particolare e fenomenico, in funzione delle forme trascendentali dell'EDUC e fino al raggiungimento di queste.

Le forme dell'ente dinamico quindi, distinguendosi in forme contingenti e fenomeniche, e in forme necessarie trascendentali, danno luogo alla distinzione già accennata, tra dialettica delle forme e dialettica realistico-dinamica trascendentale.

La dialettica realistico-dinamica delle forme si riferisce precisamente alle forme fenomeniche dell'ente dinamico particolare, che sono le forme subalterne della realtà umana esistenziale, come materia seconda dell'EDUC: forma fenomeniche *subalterne* alle forme trascendentali necessarie dello stesso EDUC.

Se pertanto, prima di discutere la dialettica delle forme,

354 355

vogliamo concretarne il senso con un esempio, possiamo richiamarci alla casa in costruzione, e alla casa già bell'e costruita.

In virtù della dialettica essenziale dell'ente dinamico, la casa finita continua a trovarsi *immersa nella dinamicità della realtà umana esistenziale*, immergendovisi precisamente come casa finita. E non ne potrà evadere, se non viene distrutta o abbandonata come una casa di una città morta o di un pianeta disabitato.

A quale titolo si troverà immersa nella dinamicità della realtà umana esistenziale?... Non a titolo di «casa in costruzione», perché nell'ipotesi fatta si tratta di casa già costruita. Ma a titolo di una forma diversa da quella della «casa in costruzione». E ciò, in virtù della *dialettica delle forme*, che la coinvolge in altre forme dinamiche. Queste possono essere svariatissime, ed essere anche contemporanee quando non si escludono a vicenda. Si può esemplificare attraverso una gamma vasta fin che si vuole, che può andare dalla forma urbanistica, ad una forma empirico-religiosa (se si trattasse di un edificio sacro), combinata con la forma economica, politica, o qualsiasi altra.

Se volessimo riappellarci all'esempio del «cimitero dell'automobile», possiamo aggiungere che quegli stessi relitti rientrano nel ciclo dinamico sempre in virtù della dialettica delle forme: nella fattispecie in virtù per esempio della forma economica del ricupero dei rifiuti, della forma ecologica, ecc.

L'importante è notare che, per la combinazione della dialettica essenziale e delle forme, la casa muore sì come «casa in costruzione», ossia come quel tale ente dinamico fenomenico. Ma non come «ente dinamico». Come *ente dinamico* può sopravvivere indefinitamente, a titoli completamente diversi.

4- Dialettica delle forme.

La dialettica delle forme si prospetta in rapporto all'ente dinamico fenomenico e le sue forme contingenti, e in rapporto a tali forme contingenti: fra loro.

Le forme dinamiche contingenti sono quelle che attuano l'ente dinamico particolare come materia seconda dell'ente dinamico universale e concreto, e sono pressoché infinite. Come forme dalla materia seconda si chiamano anche forme subalterne, rispetto alla forma suprema. Possiamo quindi anche dire che la dialettica delle forme si prospetta in rapporto alla materia seconda dell'EDUC, e alle forme subalterne di essa.

Come sappiamo dall'analisi dell'essenza della realtà sociale, tutta la realtà umana esistenziale è materia seconda di tale essenza, come ovviamente dev'essere materia seconda dell'EDUC. Sappiamo pure che tale materia seconda è materia dinamica, ossia diveniente.

Una materia seconda diveniente non può divenire che in base ad una molteplicità di forme, subalterne rispetto alla forma trascendentale suprema che attua l'essenza stessa dell'EDUC. Tali forme subalterne si riferiscono agli enti dinamici particolari che compongono il tessuto sempre cangiante e mutevole, perché contingente e dinamico, della materia seconda dell'essenza suddetta.

Da questa molteplicità di forme dinamiche subalterne che si succedono, si accavallano, si sovrappongono, si compongono, ha origine *la dialettica* delle forme dell'ente dinamico.

Per essa, nessuna aliquota della realtà umana esistenziale, qualunque essa sia, può evadere dalla corrente viva dell'ente dinamico, e tutto vien rapportato come materia seconda alle sue forme trascendentali supreme.

La funzione della dialettica delle forme in combinazione con la dialettica essenziale è pertanto la seguente: tener desto e alimentare l'ente dinamico col continuo superamento dell'ente dinamico contingente e delle sue forme contingenti. Superamento che consiste non già in una loro negazione dialettica di tipo hegeliano, ma nel continuo riassorbimento del loro sbocco statico nella materia seconda dell'ente dinamico, rendendola sempre più materia *prossima* alla forma trascendentale.

5- Dialettica trascendentale.

Chiamiamo dialettica trascendentale quella che si riferisce alle forme trascendentali dell'ente dinamico, che corrispondono ai trascendentali dinamici e sono le cinque che già conosciamo: *la forma trascendentale religiosa, educativa, morale, sociale, e missionaria*.

Di esse, la prima ha valore sintetico, e le altre quattro hanno valore analitico: come i rispettivi trascendentali dinamici, la cui teoria è valida anche per le forme trascendentali e per la dialettica trascendentale di cui ora ci occupiamo.

Anche la dialettica trascendentale non è che un aspetto della dialettica realistico-dinamica, onde non va separata dalla dialettica

356 357

essenziale e delle forme, al di fuori delle quali le sarebbe impossibile operare.

La dialettica trascendentale si fissa sui tre fattori seguenti: omnitemporalità e onnipazialità della forma trascendentale; reciprocabilità della forma trascendentale; immanentizzazione della forma trascendentale.

Una forma trascendentale che non fosse onnipaziale e omnitemporale, che non dominasse cioè l'intera realtà umana esistenziale, si ridurrebbe anch'essa a forma contingente, minando in radice la stessa dialettica realistico-dinamica. Posti i tre fattori suddetti come base della dialettica trascendentale, essa resta garantita dalla natura trascendente-immanente e dalla reciprocabilità dei trascendentali dinamici, con cui le forme trascendentali si identificano.

La dialettica trascendentale si riferisce tanto alle forme trascendentali considerate in se stesse, quanto alla loro immanentizzazione nella realtà umana esistenziale come materia seconda dell'EDUC.

Nel primo caso, la dialettica trascendentale è il costante mantenimento in atto della reciprocabilità dei trascendentali dinamici, per cui le forme trascendentali dialetticamente si equivalgono, si attuano a vicenda, si risintetizzano costantemente nella forma religiosa, realizzano continuamente L'EDUC in funzione del Corpo Mistico come forma, trattandosi, come nel caso nostro, della realtà umana esistenziale e della realtà sociale.

In virtù della dialettica trascendentale, le forme trascendentali dell'ente dinamico, analiticamente molteplici, si fondono dialetticamente in una cosa sola, ed uno risulta L'EDUC, a conclusione del ciclo dialettico realistico-dinamico.

6- Dialettica trascendentale e materia seconda.

Veniamo alla dialettica trascendentale in rapporto agli enti dinamici particolari, ossia in rapporto alla materia seconda dell'EDUC.

La funzione della dialettica trascendentale in tale rapporto non può essere che questa: attuare la materia dell'ente dinamico, che è materia seconda dinamica, con la sua vera forma, dinamica anch'essa, ossia diveniente e dialettica.

In rapporto a tale attuazione la dialettica trascendentale

358

assolve un duplice compito: l'uno negativo, di salvaguardia da schematizzazioni statiche; l'altro positivo di immanentizzazione capillare, strutturale e funzionale, del Corpo Mistico come forma, nella realtà umana esistenziale.

Innanzitutto salvaguardia da schematizzazioni statiche. In esse ricadono le gerarchie di valori, di fini; le pianificazioni più o meno convenzionali e aprioristiche, basate su modelli ideali o giustificate solo da deduzioni logiche ed astratte; un modo d'agire in funzione della persona umana non solo come servizio, ma come fonte e norma dell'agire stesso. E, finalmente, le separazioni fra il temporale e lo spirituale, l'umano e il Divino, il naturale e il Soprannaturale, nonché fra le diverse categorie che si sogliono giustapporre o contrapporre. Dicasi altrettanto delle rispettive confusioni.

La separazione è analisi, che va contro la dinamicità della sintesi. La confusione può essere un tentativo di superamento dell'analisi e della staticità, peggiore del male a cui vuole rimediare, perché rischia di rifiutare la solidità e chiarezza dello statico, senza inserirsi nella dialettica realistico-dinamica.

Le schematizzazioni e i comportamenti sopradetti rimangono fuori dell'ente dinamico, per cui la dialettica realistico-dinamica deve salvaguardarsene, non solo o non già perché siano errati o inetti, ma per la ragione che, essendo fuori dell'ente dinamico, bloccano la dialettica dell'ente dinamico stesso, a cominciare dalla sua dialettica trascendentale.

Oltre a salvaguardare l'attuazione dell'EDUC dalle schematizzazioni statiche che l'ostacolano, la dialettica trascendentale deve attuarlo positivamente attraverso l'immanentizzazione capillare, strutturale e funzionale della sua forma.

L'EDUC ontologicamente è sintesi dinamica di materia seconda e forma trascendentale. Ma tale *sintesi dinamica in tanto si attua, in quanto la materia seconda viene attuata dalla forma trascendentale capillarmente, strutturalmente e funzionalmente*, nella misura che *la forma s'immanentizza nella materia.*

Per l'immanentizzazione capillare, la materia viene permeata dalla forma trascendentale in ogni sua parte e momento. Per l'immanentizzazione funzionale, supera il proprio immobilismo antifunzionale. Per l'immanentizzazione strutturale, la forma trascendentale attuerà cristianamente le strutture della realtà umana esistenziale come materia seconda, tenendo presente

359

che per la realtà profana si tratterà di attuazione cristiana non più «sacrale», ma «ideologica».

Possiamo ancora aggiungere una immanentizzazione operativa della forma trascendentale nella materia. Per essa si superano gli schemi operativi personalistici, sempre inadeguati in rapporto alle autentiche esigenze dinamiche, di per sé statici, analitici ed astratti, non compensati da approssimativi o convenzionali adeguamenti all'esigenza storica, suggeriti da apprezzamenti soggettivi o dalle sole indicazioni delle discipline antropologiche.

7- Sguardo retrospettivo.

L'attuarsi dell'EDUC non si risolve in un semplice passaggio dalla potenza all'atto di tipo statico: semplice, puntuale, uniforme, come quando l'essenza dell'ente statico si pone nell'esistenza. Ma si risolve in un divenire nel tempo, complessissimo e difforme.

L'attuarsi dell'EDUC si risolve in un movimento ontologico-metafisico, che deve obbedire ad un tempo alle leggi contingenti di una mutevole materia seconda, e a leggi necessarie, costanti, emananti dalle forme trascendentali.

È da un divenire siffatto che si origina la dialettica realistico-dinamica, la quale è ad un tempo dialettica essenziale, delle forme, e trascendentale.

La dialettica essenziale garantisce la continuità e la totalità del divenire. La dialettica delle forme garantisce il divenire della materia seconda, caratterizzato dal mutare delle sue forme e dunque dalla mutazione della materia stessa, il cui divenire pertanto, abbandonato a se stesso, è un divenire centrifugo.

La dialettica trascendentale invece è centripeta, nel senso che riconduce e attua la materia, e dunque tutta la vita, tutta la realtà umana esistenziale, nell'unità della forma trascendentale.

Dimodoché, mentre la materia seconda dell'EDUC muta cambia, diventando continuamente dissimile da sé; l'EDUC invece, e in esso la sua essenza con l'essenza della realtà sociale, s'invera, si attua, si realizza nell'identità di se stesso.

La dialettica trascendentale, per il fatto stesso che s'identifica con il divenire attualizzante L'EDUC, è la più delicata e complessa. Deve attingere le profondità della materia. Deve sorreggere la traduzione dello statico nel dinamico. Deve mettere in moto la reciprocazione dei trascendentali. Deve animare

tutto l'agire umano, identificandolo con quel divenire attivistico che si chiama *prassi*.

S'instaura così un nesso inscindibile fra dialettica trascendentale e prassi, come del resto avviene sempre, per qualsiasi dialettica. La differenza starà appunto nella diversità della linea dialettica, che per noi è quella realistico-dinamica, in netta distinzione dalla dialettica hegeliana e degli opposti.

8- Dialettica dinontorganica.

Per il fatto stesso che la dialettica trascendentale ci pone di fronte alla prassi, diventa necessario affrontare questo interrogativo: in che modo la dialettica trascendentale, e più ampiamente la dialettica realistico-dinamica, interviene nella prassi?... In virtù di una semplificazione, o di una complicazione?..

Rispondiamo: in virtù né dell'una né dell'altra, ma in virtù di una *sintesi*.

Come si è già rilevato, la dialettica hegeliana di fronte alla prassi si semplifica nella *dialettica degli opposti*, per di più in due modi diversi: facendo prevalere il momento dell'antitesi, come avviene nella prassi politico-sociale della democrazia laicista, la cui dialettica si cristallizza staticamente nel momento dell'antitesi, ossia dell'opposizione. Oppure facendo prevalere il momento della *sintesi come*

superamento dell'antitesi, che è quanto dire eliminando qualsiasi opposizione, spianando così la via alla prassi. È la *dialettica degli opposti* che caratterizza precisamente la prassi marxista.

Escludendo per sua natura la dialettica degli opposti, la dialettica realistico-dinamica dovrà affrontare la prassi con un modulo affatto diverso, che come già si è accennato dev'essere un *modulo sintetico*, in senso realistico-dinamico. Esso è quello della *dialettica dinontorganica*. Questa rappresenta *la sintesi della dialettica realistico-dinamica* nelle sue tre articolazioni di dialettica essenziale, delle forme, e trascendentale, conducendola fino alla sua applicabilità immediata alla prassi, passando attraverso il Dinontorganismo, e specificandola in dialettica dinontorganica.

Dinamicità, dialettica, dinontorganicità, prassi come vita-azione del Dinontorganismo. Ecco i quattro aspetti sintetici essenziali della realtà umana esistenziale come EDUC, in cui si riflette la dialettica realistico-dinamica come logica dinamica

360 361

oggettiva interna di esso, concludendosi appunto in dialettica dinontorganica che governa la prassi del Dinontorganismo stesso.

La dialettica realistico-dinamica è anzitutto logica interna dell'EDUC, a valore ontologico. Ma lo è allo scopo di garantire le leggi della divenienza che debbono presiedere alla costruzione del Dinontorganismo, traducendosi così in dialettica della prassi costruttiva del Dinontorganismo, ossia in dialettica dinontorganica.

Tradotta in dialettica dinontorganica, la dialettica realistico-dinamica assume la sua specificazione e la sua messa a fuoco conclusiva, che le conferisce il massimo di precisione, di differenziazione dalla dialettica degli opposti, di concretezza applicativa e di forza operativa.

9- Complessità della dialettica realistico-dinamica.

In base a quanto è stato detto, è superfluo insistere sulla complessità della dialettica realistico-dinamica. Complessità non solo in rapporto al gioco fenomenologico, il che si constata anche per la dialettica hegeliana, ma ancora sul piano ontologico.

La dialettica realistico-dinamica riassume in sé la complessità stessa della sintesi integrale e sociale, colta nella sua concretezza ontologico-dinamica. Metafisicamente quindi è ben diversa dalla semplicistica dialettica triadica e degli opposti, propria dell'idealismo, del marxismo, e dello storicismo laicista.

Nella sintesi realistico-dinamica non si nega una certa dialettica degli opposti, ridotta ad un elemento fenomenologico secondario, spesso di natura patologica. Ma si nega la dialettica degli opposti come tale, corredata di un valore metafisico che in termini realistico-oggettivi, non le compete, sebbene la sua rilevanza quantitativa possa sembrare notevole. Non va però oltre il fenomeno, per di più interpretato troppo spesso soggettivamente.

Ontologicamente sono i principi di atto e potenza, materia e forma, che giocano. Non però comunque, bensì nella realizzazione continuata dell'EDUC, che occupa tutto lo spazio e il tempo umano comprendendo l'intera realtà umana esistenziale in essi contenuta. È di qui che nasce la *complessità* (e insieme anche la difficoltà della dialettica realistico-dinamica. Complessità e difficoltà che si mettono a fuoco in funzione della costruzione del Dinontorganismo trasmettendosi alla prassi che lo costruisce.

Ne consegue, che da questo punto di vista, *la prassi cristiana*

(sia in senso religioso che ideologico) è ben più complessa ed esigente di quella marxista, idealista, o laicista-storicista. Deve quindi affrontarsi con ben altro impegno teoretico e pratico, sempre alla luce e in funzione della dialettica realistico-dinamica, a cui deve ispirarsi e da cui emana.

L'inserimento vitale nella prassi importerebbe uno studio esauriente dell'ente dinamico e delle scienze realistico-dinamiche, subalterne alla metafisica dell'EDUC e del Dinontorganismo. Noi qui ci limiteremo a qualche rilievo sulla prassi in generale e cristiana in particolare, sempre e solo allo scopo di esplicitare maggiormente la sintesi sociale e integrale cristiana e orientare a suo riguardo.

362 363

LA PRASSI CRISTIANA

1- Prassi e prassi cristiana.

La dialettica realistico-dinamica sbocca nella prassi come vita-azione del Dinontorganismo, traducendosi in dialettica dinontorganica. Di qui lo stretto legame anche per noi, fra dialettica e prassi, ed insieme la necessità di precisare il senso dell'una e dell'altra cosa.

Per quanto riguarda la nostra dialettica, ciò è già stato fatto. Aggiungiamo ora alcune precisazioni sulla prassi, prima di passare all'esame delle sue leggi.

La parola «prassi» si è affermata nell'attuale linguaggio, specialmente sotto l'influsso del marxismo. Essa porta con sé un senso speciale, o almeno tende ad assumerlo, fino a tradursi in un termine tecnico più o meno preciso. Essendo parola «simpatica» al marxismo, essa è entrata nell'uso corrente senza opposizioni e sospetti. Non si può dire altrettanto per la parola «ideologia», pur così legata alla prassi, per la ragione contraria: essa è rifiutata, o almeno squalificata dal marxismo, per cui andrà bene la parola «prassi» e non la parola «ideologia», malgrado siano altrettanto pericolose e ambigue.

Abbiamo asserito ripetutamente che non ci lasciamo condizionare dalle parole, per cui facciamo nostra anche la parola «prassi», al di fuori di qualsiasi ambiguità o pericolo. L'ambiguità viene esclusa dal significato tecnico che la prassi assume nella sintesi integrale e sociale cristiana: quello di *vita-azione del Dinontorganismo*. E ogni pericolo teorico o pratico viene bloccato, se si tien conto che, proprio in virtù di questa sua natura, *la prassi cristiana s'inserisce nella dialettica realistico-dinamica del Dinontorganismo religioso cristiano, e del Dinontorganismo storico profano con la sua dipendenza dalla ideologia dinontorganica cristiana.*

La dialettica realistico-dinamica, in campo religioso stronca in radice il pericolo di una «ortoprassi» contrapposta alla «ortodossia», e in campo politico-sociale di una prassi di matrice marxista o laicista.

365

La ragione che ci ha indotto a servirci del termine «prassi», è la seguente: pel fatto stesso che la parola *prassi* porta con sé un connaturale senso tecnico, essa diventa assai indicata per connotare l'agire umano come elemento ontologico-metafisico nell'essenza della realtà umana esistenziale, intesa prima come EDUC, e poi come Dinontorganismo.

Tale elemento ontologico-metafisico, s'identifica innanzitutto con *l'attivismo dinamico*, ossia con quel fattore che insieme alla *divenienza* compone *la dinamicità* dell'ente dinamico. Quest'*attivismo*, che, con la *divenienza*, specifica l'ente dinamico universale e concreto ossia l'EDUC, è appunto la prassi. La prassi quindi è *l'attivismo essenziale* dell'EDUC, coesistente alla sua *divenienza*. Ma L'EDUC, in virtù

della sua *forma viva*, che è il Divino (o l'Antidivino), si traduce in Dinontorganismo; dunque la prassi, con maggior precisione, va intesa come la vita-azione di esso.

È appunto questa sua ultima precisazione che illumina adeguatamente *la prassi costruttiva del Dinontorganismo*, il quale si «autocostruisce» in virtù della propria vita-azione come prassi. Questa è dunque *la prassi* che s'inserisce nella definizione dell'ideologia come anima della prassi costruttiva della società. Ed è anche *la prassi* che costruisce il Dinontorganismo religioso cristiano, in quanto è la sua *vita-azione*, non più, ovviamente, di indole ideologica, *ma pastorale-missionaria*, e a valore soprannaturale, divino-umano.

La prassi cristiana, pertanto, nel suo senso tecnico di *vita-azione* del Dinontorganismo, si articola in *prassi cristiana religiosa* e *prassi cristiana ideologica*. Noi ci riferiamo qui specialmente a quest'ultima, come quella che interessa in modo più immediato la sintesi sociale cristiana.

2- Prassi e azione sociale.

Lo stretto rapporto fra prassi e dialettica è già stato assodato. Ora metteremo a raffronto la prassi con l'attività e l'azione intese in senso corrente, allo scopo di una maggiore differenziazione da esse e per illuminarne i rapporti. Cominciamo dalla differenza tra azione e prassi, con particolare riguardo all'azione sociale.

Azione sociale empirica è tutto l'agire umano, perché tutto è intersoggettivo e in qualche modo costruttivo o distruttivo della convivenza umana funzionale.

Diciamo che tutto l'agire umano è intersoggettivo. Il che va inteso in modo diretto o indiretto, immediato o mediato. Un pensiero intimo, per esempio, considerato in se stesso, e dunque in modo diretto e immediato, può anche non apparire «intersoggettivo». Lo è tuttavia, almeno per la sua origine e i suoi effetti. Spesso lo è anche per il suo contenuto e la sua funzione.

Quanto alla costruttività o meno dell'azione sociale empirica, teniamo presente quanto segue. Già sappiamo che esistono le *forme* sociali subalterne le quali generano una funzionalità della convivenza umana semplicemente empirica. L'azione sociale empirica quindi andrà concepita non solo come intersoggettiva, ma che in rapporto a tale funzionalità. Appare dunque, in qualche modo, sempre costruttiva o distruttiva della convivenza umana funzionale, anche se naufraga, forse, nella pseudofunzionalità, senza aprirsi la strada alla funzionalità vera. Il che del resto, alla sola azione sociale empirica, non è nemmeno possibile.

Passiamo all'azione sociale professionale, che è quella direttamente ordinata ad attuare la convivenza umana funzionale sul piano economico e politico, con particolare riguardo al mondo del lavoro.

La funzionalità economico-politica della convivenza umana che si risolve o dovrebbe risolversi in funzionalità sociale, è cosa ottima e indispensabile. Di per sé tuttavia appartiene ancora alla sfera della funzionalità empirica della convivenza umana. Può mancarle la garanzia della forma sociale suprema. La funzionalità economico-politica infatti, come già sappiamo, dev'essere attuata dalla forma sociale suprema che investe non soltanto il settore economico-politico, ma tutta la realtà umana esistenziale. Ciò avverrà di fatto alla sola condizione che l'azione sociale e politico-sociale empirica e professionale si traduca *in azione sociale trascendentale*, o più esattamente si combini con essa, inserendosi nella *prassi* e diventando prassi essa stessa.

3- Azione sociale trascendentale. Come già sappiamo, oggi la forma sociale suprema attraverso l'ideologia è inseparabile dall'economia e dalla politica, che sono diventate inscindibilmente economia e politica ideologica.

Ne consegue che, volere o no, l'azione sociale e l'azione politico-sociale, sarà sempre a servizio e in funzione di una

366 367

ideologia. Di qui l'importanza di un'azione sociale e politicosociale *ideologicamente cristiana*, in tutti i settori.

Se ci riferiamo all'azione sociale professionale, i suoi settori sono moltissimi, compreso quello sindacale. Ma non è il caso di enumerarli. È invece assai importante notare che tale azione, perché fatalmente a servizio e in funzione di una ideologia, c'introduce necessariamente nell'azione *sociale trascendentale*, la quale ha valore trascendentale in quanto appunto ha valore ideologico. Dicasi altrettanto dell'azione politica, o politico-sociale.

L'azione sociale (o politico-sociale) trascendentale, a valore ideologico, è l'azione *produttiva della forma sociale suprema*, che è appunto una forma *dinamica trascendentale*. Essa perciò attua non soltanto una funzionalità empirica della convivenza umana, ma ne attui la vera funzionalità metafisica, per cui la convivenza umana sarà tale veramente, da rendere *concretamente realizzabile la finalità integrale, temporale ed eterna, dell'uomo integrale*.

4- Azione sociale nell'essenza della realtà sociale.

L'azione sociale fa parte della realtà sociale in quanto fa parte della realtà umana esistenziale, il cui aspetto sociale la investe tutta.

Metafisicamente però, la sua appartenenza alla realtà sociale si precisa come appartenenza all'essenza stessa della realtà sociale. Noi qui dobbiamo appunto considerare l'azione sociale metafisicamente, come *parte dell'essenza* della realtà sociale. È la sua considerazione sintetica, in funzione della sintesi sociale cristiana.

Di per sé, l'azione *empirica* sociale e professionale, nonché politico-sociale, appartengono metafisicamente alla *causa materiale* dell'essenza della realtà sociale, in quanto ne pongono la materia seconda (o parte di essa), più o meno prossima: L'azione sociale professionale e l'azione politico-sociale interessano maggiormente la materia prossima immediata, in quanto appartengono a quella sfera economico-politica, che oggi si risolve appunto in sfera politica ideologica, strettamente legata, come tale, alla forma sociale suprema.

L'azione sociale e politico-sociale a valore *trascendentale*, invece, in quanto tali appartengono alla *causa formale* della realtà sociale. Pongono infatti, o concorrono a porre, la forma *sociale suprema*, ossia il trascendentale dinamico analitico della *socialità*, che nella sintesi sociale cristiana è data dal *Corpo Mistico come forma della convivenza umana funzionale*.

Ed ancora, l'azione sociale e politico-sociale trascendentale appartengono alla forma della realtà sociale come *elemento produttivo* di essa, ricollegandosi così anche alla *causa efficiente* della realtà sociale, da cui emanano. Da tale causa efficiente, intrinseca alla realtà sociale non soltanto come EDUC, ma come Dinontorganismo, emana l'azione empirica sociale e politico-sociale, produttive di «materia» sociale e di «forme» sociali subalterne; ma promana anche e soprattutto l'azione *sociale trascendentale*, produttiva della forma *sociale suprema*.

Azione sociale empirica e azione politico-sociale empirica, ed azione sociale trascendentale, obbediscono a questo fondamentale principio: l'azione sociale trascendentale, produttiva della forma

sociale suprema è inscindibile dall'azione empirica sociale e politico-sociale. Si trova anzi dentro di esse, rappresentando il loro valore sociale metafisico, più o meno rilevante ed efficiente.

5- Azione sociale e attività sociale.

Nel linguaggio corrente non si distingue fra *azione e attività*, e quindi neppure fra azione sociale o politico-sociale, e attività sociale o politico-sociale. Le due espressioni si adoperano promiscuamente.

Ad un esame approfondito invece è necessario distinguere fra azione e attività, dando ai due termini un significato specifico ben distinto, precisamente in rapporto alla *prassi*. Si tratta di una distinzione che rappresenta un'esigenza logica e ontologica del realismo dinamico, il quale fonda la nostra sintesi sociale.

L'*attività*, e con essa l'attività sociale e politico-sociale, appartiene al soggetto *agente*, più precisamente alla *persona* come soggetto agente, che appunto la *soggettivizza*, e cioè la fa propria. *Attività* è dunque *considerazione formale dell'agire*, in rapporto alla persona come soggetto agente, e non già in rapporto alla realtà umana esistenziale, alla realtà storica, come EDUC e in senso metafisico conclusivo come Dinontorganismo.

Ne consegue che *l'attività* rimane privativa del soggetto agente; ontologicamente è del soggetto agente, e non dell'EDUC o del Dinontorganismo, qualunque siano i suoi riflessi sociali oggettivi. Questa «chiusura ontologica» dell'attività nel soggetto agente ha come conseguenza il rinnegamento ontologico della realtà umana esistenziale e della realtà sociale come EDUC e Dinontorganismo, togliendo alla persona come soggetto agente la possibilità di

369

la concezione metafisica vera dell'uomo a livello di autentica

uscire da se stessa, sia ontologicamente che operativamente. L'azione invece, e con essa l'azione sociale e politico-sociale, viene considerata formalmente in rapporto alla storia come realtà storica dinamica, e dunque anche in rapporto alla realtà sociale, come EDUC e Dinontorganismo. L'azione così intesa assume un significato e un valore tipicamente realistico e oggettivo. Fa parte non più del soggetto agente, ma della realtà storica. *Metafisicamente appartiene all'essenza di essa, come materia, o come forma*. Se pertanto ci riferiamo direttamente all'azione sociale e alla realtà sociale, dovremo dire, applicando, che l'azione sociale (o politico-sociale) come azione empirica o semplicemente professionale, appartiene all'essenza della realtà sociale come *materia*; mentre l'azione sociale o politico-sociale come azione trascendentale appartiene all'essenza di essa come forma.

L'attività per sua natura è legata al soggetto agente e cioè alle persone singole come soggetto agente, e segue fatalmente la dialettica di questo. La persona umana, anche come soggetto agente, anzi, proprio come soggetto agente, rimane *ente statico*. E l'ente statico, come già sappiamo, è il regno dell'analisi e dell'astrazione. Di conseguenza anche *l'attività* rimane affetta dalle tare dell'analisi e dell'astrazione, che si traducono nell'agire umano in individualismo, frammentarietà, arbitrarietà e convenzionalismo, mancanza di concretezza e di sintesi, frazionismo e antagonismo «pluralistico», mancanza di un genuino senso storico, impossibilità di inserirsi nel «dinamico» a valore ontologico-metafisico, anche se l'attività si lascia divorare dal dinamismo fenomenologico fin ai professare il cambiamento per il cambiamento o la rivoluzione per la rivoluzione.

È così che l'attuale dinamismo più vistoso, si risolve in dinamismo apparente, negatore radicale della realtà dinamica a valore ontologico-metafisico in senso realistico oggettivo.

È ovvio che l'attività abbandonata a questa sua dialettica si risolve nella negazione di una autentica socialità a valore realistico oggettiva, restando fuori del contesto di una sintesi dinamica integrale e sociale cristiana, nonché di un genuino apostolato «a Corpo Mistico», se vogliamo trasferirci dal campo politico-sociale al campo religioso. Anche per essa, infatti, s'impone la dialettica «dinontorganica», ossia della prassi, che ovviamente sarà «religiosa» in quanto *vita-azione del Corpo Mistico precisamente come Dinontorganismo religioso cristiano*, con tutto il peso del suo «mistero», perché realtà divino-umana soprannaturale.

6- Dall'attività ed azione, alla prassi.

Per superare teoreticamente e praticamente gl'inconvenienti suddetti, è necessario *tradurre metafisicamente l'attività in azione e l'azione in prassi*, considerando l'attività non già in rapporto al soggetto agente, ma in rapporto all'essenza dinamica della realtà storica e sociale.

Lo sviluppo della sintesi sociale cristiana sulla base del realismo dinamico ci porta spontaneamente a fare tale traduzione, e a considerare pertanto l'attività sociale non già in rapporto al soggetto agente, mai in rapporto all'essenza suddetta.

Come già si è accennato, *l'attività si risolve metafisicamente in un fatto strettamente personale, per non dire individuale*. Ed è appunto sotto tale profilo che si pone la *considerazione morale dell'atto umano*, per giudicarlo in rapporto alla coscienza del soggetto agente. È per questo che la considerazione morale dell'atto umano porta fatalmente a considerarlo come un fatto strettamente individuale, personale, anche quando termina ad altre persone o coinvolge impegni transpersonali. Ciò rimane pienamente logico, poiché, in caso diverso, la considerazione dell'agire umano cesserebbe di essere *morale*, per diventare considerazione psicologica, sociologica, politica, ecc.

La considerazione *morale* dell'agire umano, nonostante la sua importanza fondamentale e la sua portata universale, rimane però solo una delle sue considerazioni possibili.

Se passiamo ad altre considerazioni, dell'attività umana, egualmente importanti, come ad esempio la considerazione sociale, diciamo che esse non possono fondarsi e tanto meno esaurirsi nell'attività come fatto personale e individuale, e cioè come fatto soggettivo, anche quando si tratti di «attività di gruppo». Rimane la «formalità soggettiva», che malgrado la fenomenologia di gruppo torna a far prevalere metafisicamente *l'attività soggettiva* con la sua dialettica statica, analitica ed astratta, rivelandosi, in definitiva, come un'attività individualista, soggettiva, antistorica e antidinamica, anche quando si fosse convinti del contrario. L'unica cosa da concedersi è che sarà vittima di un dinamismo a valore trascendentale non suo, al quale, in mancanza di un valido dinamismo trascendentale proprio, è impossibile sottrarsi.

Per arrivare alla prassi, si tratta dunque di superare la soggettività propria dell'attività legata al soggetto agente. Come primo passo, è necessario *oggettivare l'attività nell'azione*, che si apre spontaneamente alla prassi.

370 371

7- La realtà della prassi.

Come attività oggettivata, l'azione non appartiene più al soggetto agente, ma appartiene alla realtà umana esistenziale, alla realtà storica diventata dinamica, obbedendo alla sua essenza profonda di EDUC fatto di *divenienza e attivismo*. Ovviamente l'azione s'inserisce nell'aspetto *attivistico* di esso,

diventando pertanto *parte della prassi, e partecipando la natura della prassi*, che traduce l'azione rifiuta nella prassi, in una realtà *transpersonale, superindividuale, concreta e dinamica, sintetica e dialettica*.

L'azione sfugge così alla discontinuità, dell'analisi, alla fissità di schemi concettuali astratti, all'opposizione delle categorie. E tutto ciò senza cadere affatto in posizioni idealistiche o in qualsiasi altra pseudometafisica divenirista, evitando ad un tempo il confusionismo esistenzialista.

Si tratta infatti dell'azione, che inserita nel realismo dinamico e nella sua dialettica, diventa *prassi*, s'inserisce cioè nell'attivismo essenziale dell'ente dinamico universale e concreto (EDUC), venendo a far parte di esso. E non già *a posteriori*, ossia «a cose fatte», ma già in preventiva, in quanto la *dialettica della prassi* s'impone come *razionalità dell'agire* (vera, o falsa, purtroppo), a partire dalla stessa attività soggettiva, la quale, nella misura che vi si adegua, sarà già azione oggettivata nella prassi. Sarà già prassi.

C'è pertanto una certa sinonimia fra *agire umano oggettivato*, e prassi, per cui la prassi potrebbe venire intesa come l'agire umano oggettivato. Questa però rimane la definizione più inadeguata ed empirica che si può dare di essa. Per afferrare la realtà vera della prassi bisogna passare ad altre definizioni, che del resto non ci sono più nuove.

Diremo pertanto che la prassi è la *componente attivistica dell'EDUC*, come essenza ontologico-dinamica della realtà storica. Possiamo anche dire che la prassi è *l'aspetto attivistico a valore ontologico-dinamico, dell'EDUC*. Ma poiché l'EDUC si traduce metafisica mente in Dinontorganismo, possiamo finalmente definire la prassi come la *vita-azione del Dinontorganismo*. Se il Dinontorganismo è quello *religioso cristiano*, avremo la *prassi religiosa cristiana*, sempre come *vita-azione di esso*. Se il Dinontorganismo è quello profano o politico-sociale, avremo la *prassi politico-sociale*, sempre come *vita-azione del rispettivo Dinontorganismo*.

372

Ad eccezione della prima, le definizioni date hanno valore metafisico, in senso realistico-dinamico. Sono quindi indispensabili, per un ulteriore approfondimento della prassi, specialmente l'ultima, che definisce la prassi come *vita-azione del Dinontorganismo*.

Per la nostra indagine tuttavia, può essere opportuna un'ulteriore definizione della prassi, più «esistenziale», che suona in questi termini: la prassi è *la corrente dinamica attiva della storia*, in tutta la sua estensione, intensità e concretezza, comunque essa venga interpretata. Appare infatti come una incarnazione esistenziale della prassi definita metafisicamente, per cui si presta a r discorso metafisicamente meno tecnico, applicabile a qualsiasi ideologia come anima della prassi.

8- La prassi marxista.

Ogni ideologia come anima della prassi, intanto è tale in quanto è anima della *corrente dinamica attiva della storia*, intendendo l'una e l'altra nel modo più adeguato, tenendo conto, ovviamente, della rispettiva ideologia.

Come corrente dinamica attiva della storia, infatti, la prassi si specifica necessariamente secondo le diverse concezioni ideologiche interpretative della storia, che le fanno da anima.

In definitiva, tali concezioni ideologiche si possono ridurre alle due interpretazioni supreme della prassi ideologica cristiana e anticristiana, delle quali la prima assume un significato storico universale e di importanza suprema dal punto di vista oggettivo e operativo, sebbene resti finora ignorata; mentre l'importanza della seconda si commisura alla sua elaborazione scientifica e alla sua mobilitazione pratica.

È in tal senso che la prassi marxista, la quale s'inserisce nella prassi anticristiana, s'impone alla nostra attenzione. Ne diciamo una parola, anche per rilevare la profonda differenza tra di essa e la prassi cristiana.

Fu Marx a chiamare «prassi» (o «praxis») la corrente dinamica attiva della storia, dando alla parola un senso tecnico, in armonia col suo « socialismo scientifico ». Egli credeva che la corrente dinamica attiva della storia ossia la prassi lavorasse a favore della teoria marxista in forza delle stesse leggi della natura, alle quali si troverebbe asservita la stessa attività umana.

La teoria marxista pertanto interpreta la prassi, che si

373

sprigionerebbe dalle forze della natura direttamente o con la mediazione dell'agire umano, come l'incarnazione storica della materia dialettica intesa nel suo dinamismo attivistico.

Così si spiega come la prassi stia al centro della filosofia marxista e susciti il suo maggiore interesse, poiché appunto al marxismo interessano le forze (= dinamismo attivo) della materia, che nella storia s'incarnano nell'attività rivoluzionaria a servizio del materialismo storico, precisamente come prassi animata da esso.

È risaputo che Marx rifiuta la parola «ideologia», perché per lui essa rivestiva un senso borghese, al tutto negativo, che si risolveva nella «falsa coscienza». Marx tuttavia non ignora né rifiuta l'anima *della prassi*. Che anzi, ha provveduto a garantirla con tutto il suo lavoro di pensiero, riassumendola nel materialismo storico, nel socialismo scientifico, nonché nella rispettiva dialettica.

9- La prassi realistico-dinamica.

Mentre il marxismo si risolve teoricamente e praticamente nella prassi, il *realismo dinamico*, che sta alla base della prassi ideologica cristiana, non si risolve affatto in un puro dinamismo attivo ossia in pura prassi, ma in un *dinamismo passivo e attivo* che si concretizza nell'ente dinamico, e a livello metafisico nell'EDUC.

Siamo così di fronte alla rivendicazione dell'essere, in contrapposizione al solo *divenire*, sia pure *attivistico*. Nasce di qui la differenza radicale tra prassi marxista e prassi realistico-dinamica, che permette a quest'ultima una genuina e adeguata fondazione realistica oggettiva.

L'ente dinamico nella sua concretezza diveniente e attivistica rappresenta una esigenza profonda del *realismo integrale*, in cui s'inserisce. L'uno e l'altro vengono imposti dallo stesso dato di esperienza, intendendo quest'ultima come esperienza dell'essere, non riducibile a fenomenologia, neppure nel caso della realtà umana esistenziale: realtà storica a valore ontologico-dinamico anch'essa, e non semplicemente storia ridotta al divenire storico. Si evade così radicalmente da ogni forma di idealismo, col pericolo di costruzioni puramente cerebrali per quanto ingegnose, come ha fatto Marx partendo dalla dialettica hegeliana.

La realtà umana esistenziale che diviene, come dato di esperienza si presenta anzitutto come realtà dinamica passiva, pel fatto stesso che viene costruita. Ma in base alla sua interpretazione

374

metafisica realistica si presenta anche come realtà dinamica attiva, che si «autocostruisce», precludendo alla sua conclusiva interpretazione ontologico-metafisica come Dinontorganismo. Si presenta, i altre parole, come *erte dinamico*, passivo e attivo ad un tempo, sì che il suo vero essere appare la risultante di divenienza e attivismo. Questo primordiale dato di esperienza dell'ente dinamico, a valore non solo fenomenico ma anche ontologico-metafisico, prelude all'interpretazione della realtà

storica come EDUC e come Dinontorganismo, dal quale emerge l'essenza realistica oggettiva della prassi, precisamente come *vita-azione di esso*.

L'essenza realistica oggettiva della prassi così intesa si riflette anche nella prassi ideologica cristiana intesa semplicemente come *corrente dinamica attiva della storia*, stabilendo un'altra sua radicale differenza dalla prassi marxista. È una differenza che si pone in rapporto alla soggettività, nei termini seguenti. L'attivismo, immanente all'EDUC e al Dinontorganismo, ed una delle loro componenti ontologico-metafisiche, non è come per il marxismo sinonimo di attività della materia o attività rivoluzionaria, ma è sinonimo di azione contrapposta ad attività, identificandosi con la loro realtà dinamica attiva.

In altre parole, la prassi marxista torna ad essere *soggettivazione* della realtà oggettiva, mentre la prassi dinontorganica è *l'oggettivazione* della realtà e attività soggettiva, che così tornano a sottoporsi alle leggi dell'essere.

10 - Le leggi della prassi.

Qualsiasi prassi abbisogna di leggi. La prima legge della prassi è l'ideologia che le fa da *anima*, perché da essa dipende tutto il resto. Dipende, in modo speciale, la serie delle leggi, a cui deve sottoporsi. Leggi puramente fenomeniche, o anche metafisiche?... Leggi puramente esistenziali, o anche trascendentali?..

Cominciamo dalla prassi marxista. Essa non abbisogna né può distinguersi dall'attività rivoluzionaria, che esprime la forza della materia dialettica. Tale forza, appunto perché si tratta di materia dialettica, s'identifica col dinamismo attivistico della materia autocreantesi, tanto in sede naturale che in sede storica, riducendo la realtà storica stessa a puro attivismo diveniente, privo di consistenza ontologica e prosciolto da ogni legame ontologico ed etico, all'infuori di se stesso.

375

Ne consegue che l'unica legge metafisica a valore dogmatico della prassi marxista, sarà quella del *materialismo storico-dialettico*. Fuori di questo dogma ideologico-metafisico, non ne esistono altri, per cui il marxismo può vantarsi di non essere «dogmatico». Ma quello è il dogma che li vale tutti, aggravato per di più dalla sua tara soggettivistica e metafisicamente antirealistica. Rimarranno le leggi esistenziali e fenomeniche, passibili ad un tempo della più severa coerenza ideologica, e della più grande spregiudicatezza sul terreno della prassi. Per la radicale identità fra ideologia e prassi, le conclamate incoerenze «ideologiche» del marxismo, il più sovente non sono che spregiudicatezza della prassi e adeguamento storico di essa.

Per la prassi marxista imperniata sulla legge metafisica a valore dogmatico del materialismo, storico dialettico, quindi, ed egualmente per la prassi laicista imperniata sulla legge metafisica a valore dogmatico del naturalismo evolucionistico storicista, non si potrà parlare che di leggi fenomeniche, per quanto riassunte dialetticamente nel rispettivo dogma metafisico e nella rispettiva prassi.

Rientrano in dette leggi fenomeniche gli stessi miti che fanno da corteo al dogma metafisico, susseguentisi o cambiando significato secondo il momento storico e l'opportunità della prassi. Tali miti

infatti, assumono un valore dogmatico assoluto solo per chi è privo di ideologia come anima della prassi, perché rimangono al di fuori del ridimensionamento o dell'avvicendamento assiologico di quest'ultima.

Per la prassi realistico-dinamica ossia per la prassi cristiana, tanto come prassi religiosa che come prassi ideologica cristiana, è possibile parlare non solo di leggi fenomeniche, ma anche di leggi a valore metafisico e trascendentale. La prassi cristiana infatti si fonda non già sul divenire, ma sull'essere, e l'essere è la sorgente di quest'ultime.

Come parlarne tuttavia: '... È il punto interrogativo che si pone di fronte all'ultima parte della nostra *Sintesi*. Diciamo senz'altro che non ne parleremo in senso strettamente tecnico, e neppure distinguendo nettamente fra prassi cristiana religiosa e prassi ideologica cristiana. Ci accontenteremo di una visione esistenziale al di fuori di pur necessari approfondimenti e distinzioni, nella convinzione che sia sufficiente per sensibilizzarci al problema.

PARTE OTTAVA

LA PRASSI E LE SUE LEGGI

376

Capo XXXII

PERIODI E LEGGI DELLA PRASSI

1- Prassi e periodi.

L'azione contrapposta metafisicamente all'attività ed elevata al significato specifico di prassi, è *continua* nel tempo e nello spazio, e si coestende alla storia e alla totalità spazio-temporale dell'agire umano.

Di conseguenza non è soggetta alla discontinuità e all'interruzione a cui è necessariamente legata l'attività, condizionata al vivere e all'agire della persona singola, e se si vuole anche del gruppo.

Se la prassi non è soggetta alla discontinuità e all'interruzione, è tuttavia soggetta ad un numero infinito di fluttuazioni storiche, che le conferiscono un andamento tortuoso, ben diverso da un moto uniforme e rettilineo.

Ciò dipende dal fatto che la prassi, a cominciare dal peccato originale che rappresenta la prima e fondamentale frattura e fluttuazione della storia, è dominata da diversi trascendentali dinamici in lotta fra loro, assai prima che si potessero definire come tali, nel contesto di una realtà storica diventata effettivamente dinamica. Per la loro stessa trascendentalità, i trascendentali dinamici, pur con un meccanismo diverso, hanno dominato anche la realtà storica statica.

Nella lotta perenne fra il bene e il male ora è prevalso l'uno ora è prevalso l'altro dei trascendentali dinamici che si trovavano in concorrenza, precisamente a favore del bene o del male di cui i trascendentali erano forma viva e anima delle rispettive strutture portanti.

Le alterne vicende di questa lotta sono quelle che segnano i periodi corti e i periodi lunghi nelle, fluttuazioni della prassi, ossia del decorso della storia.

I periodi corti e i periodi lunghi della prassi non sono definibili cronologicamente, né in linea assoluta né come durata media, ma solo ontologicamente, e trascendentalmente, ossia in virtù della forma dinamica trascendentale prevalente.

La prassi confrontata coi suoi periodi, e dunque i periodi della

379

prassi, si proiettano nel tempo, interessando la realtà storica come fatto temporale, ma, come si è appena detto, non sotto il profilo cronologico, bensì ontologico e trascendentale.

Ontologicamente, la massima articolazione della realtà storica e della prassi in periodi lunghi, è quella delle sue epoche storiche, statica e dinamica, che già conosciamo, con un ritmo della prassi radicalmente diverso, in rapporto tanto ai suoi periodi lunghi subalterni, quanto ai suoi periodi corti.

Non è nostro compito analizzare tali periodi della prassi, nell'una e nell'altra epoca storica, ma solo di definirli in se stessi, a cominciare dal periodo corto.

2- Prassi e periodo corto.

Come concepire *il periodo corto* della prassi?... Diciamo innanzitutto che bisogna concepirlo ontologicamente, e non fenomenologicamente. Si evaderebbe in quest'ultima ipotesi dalla realtà della prassi, per porsi sul terreno della semplice fenomenologia, comunque se ne specifichi il settore.

Ontologicamente, il periodo corto va concepito ed appare come *sintesi dinamica di passato-presente-futuro*, e cioè come un «presente» non già puntuale e astratto, ma concreto, condizionato dal passato e condizionante il futuro, il quale presente concreto si sposta nel tempo, moltiplicando i periodi corti.

Il periodo corto quindi, in quanto *concreto*, diventa sinonimo di realtà umana esistenziale. E in quanto *sintesi dinamica* è sinonimo di realtà umana esistenziale diveniente, appunto come sintesi dinamica. Lo fu in modo «criptico» nell'epoca storica statica. Lo è in modo spesso evidente, nell'epoca storica dinamica, alla quale ci riferiamo in modo speciale.

Così inteso, il periodo corto diventa sinonimo di presente storico (e non di presente metafisico astratto), il quale verrà definito ontologicamente dalla sua forma dinamica trascendentale prevalente. È questa che effettivamente serve per il controllo della prassi, indipendentemente da limitazioni cronologiche. L'ignorare il periodo corto in tal senso, significa troppo spesso andare incontro ad occhi chiusi a un periodo lungo che potrebbe anche rappresentare una catastrofe.

La sintesi dinamica in tanto è sintesi in quanto importa una forma che la attua nel tempo. Il periodo corto quindi è necessariamente caratterizzato da una forma prevalente, che lo qualifica.

Se prevale un'altra forma, il periodo si qualifica diversamente. Succede così periodo a periodo.

Tale successione ontologico-dinamica avviene bensì nel tempo, ma il suo tempo essendo estremamente variabile è praticamente impossibile a circoscriversi con precisione, sia in riferimento al periodo lungo che al periodo corto. Per di più, in quest'ultimo, interferisce la concreta fenomenologia religiosa, o sociologica, del presente storico, secondoché si tratti di prassi religiosa o ideologica: interferenza di cui bisogna tener conto nella rispettiva analisi, anche se il fattore determinante di questa deve restare sempre quello ontologico-trascendentale.

Ciò che veramente importa, infatti, non è tanto la definizione cronologica del periodo corto in senso religioso o sociologico, ma la sua definizione e penetrazione ontologico-dinamica. L'ignorare

questa dimensione di esso, anche se ci fa credere illusoriamente di essere più concreti, in realtà ci rende ciechi e succubi della più deteriore fenomenologia.

3- Prassi e periodo lungo.

Il periodo lungo può intendersi in senso assoluto, come termine conclusivo della storia, o almeno come fase conclusiva del divenire storico.

Nel primo caso il periodo lungo sarà segnato dal Giudizio Universale o da ciò che immediatamente lo precede. Nel secondo verrebbe segnato da qualsiasi specie di *millenarismo*, di tipo religioso-secolare, in coincidenza coi «cieli nuovi e terra nuova» nel tempo; o ateo-materialista, come nel caso di una «società comunista» mondiale e storicamente conclusiva, fantasticata dall'utopia marxista.

Il periodo lungo però può intendersi anche in senso relativo. In questo caso viene a coincidere con una grande svolta della storia, e con un'intera epoca storica, caratterizzata dall'affermarsi di una *forma trascendentale dinamica* cristiana, o anticristiana, al di là della semplice fisionomia storico-fenomenica.

Le grandi epoche storiche, segnate cronologicamente (sia pure in modo convenzionale e approssimato) dalla storiografia, segnano dei *periodi lunghi*, sulla base di una interpretazione e penetrazione assai empirica. Si comprendono e si definiscono meglio, se vengono analizzate e precisate in funzione della loro torna dinamica trascendentale esclusiva o prevalente, in com-

380 381

binazione con la concretezza esistenziale storica in cui s'incarna. Quale sarà la forma dinamica a valore trascendentale che deve ispirare l'analisi della realtà storica e la definizione dei suoi periodi lunghi?... In definitiva, per noi cristiani è Cristo, come forma religiosa, o in funzione di forma ideologica. Sotto il profilo religioso e ideologico anticristiano, sarà l'uomo, eretto in qualsiasi nodo ad Assoluto religioso o ideologico. Conseguono una prospettiva di periodi lunghi, che possono materialmente anche coincidere, anche se formalmente avranno valori diversi, negativi o positivi, per quanto riguarda il punto di riferimento e la valutazione.

In prospettiva cristiana, il primo avvento di Cristo ha segnato un «periodo lungo relativo» nella storia e di conseguenza nella prassi. Il suo secondo avvento suggellerà il periodo lungo assoluto.

Altri «periodi lunghi relativi» sono meno evidenti, ed esigono vaste prospettive storiche per poter essere individuati. Soprattutto bisogna tener conto dei fattori determinanti nel giudizio, quali sono il fattore religioso, culturale, e modernamente il fattore ideologico, sempre intendendo l'ideologia come anima della prassi.

Le ideologie come anima della prassi hanno il espiro delle epoche storiche, e dunque un valore determinante per definire i periodi lunghi nell'attuale epoca storica diventata dinamica. Ed è l'analisi *ideologica* (non semplicemente sociologica), che oggi deve fare da presupposto a quella prassi religiosa che oggi vien chiamata «pastorale».

Il periodo lungo ovviamente non può coincidere col presente storico, col quale invece coincide il periodo corto. Esso comprende un ciclo più o meno ampio di periodi corti ossia di concreti presenti storici, attraverso i quali, e alla cui conclusione, emerge un prevalere consolidato e relativamente costante della forma trascendentale buona o cattiva.

Il meccanismo della prassi, fatta di periodi corti e di periodi lunghi, ce la rivela come una realtà viva, condizionatissima, ma nient'affatto deterministica. Di qui la responsabilità dei cristiani, di fronte ad essa.

Per affrontare tale responsabilità, bisogna anzitutto penetrare la natura ontologica della realtà dinamica in cui la prassi si trova inserita e di cui è parte essenziale, per poter poi penetrare la natura e le leggi della prassi stessa, a cominciare, come s'è detto, dalle sue leggi metafisiche.

382

4- Legge del periodo corto e del periodo lungo.

La prima legge, a valore metafisico, della prassi, è la cosiddetta legge del periodo corto e del periodo lungo. Si può riassumere in questi termini: *il periodo corto è dominato dalla forma prevalente: il periodo lungo è dominato dalla forma vera.*

Che *il periodo corto* sia dominato dalla forma prevalente, la quale può essere quella buona o quella cattiva, è un dato di esperienza fin troppo evidente. L'importante è tener conto che si tratta di «periodo corto» in ambo i casi, per non illudersi né in un senso né nell'altro.

Chi interpreta un felice periodo corto come un consolidato periodo lungo, rimane vittima di una rovinosa esaltazione. Chi interpreta come periodo lungo consolidato, se non addirittura esclusivo, un nefasto periodo corto, naufraga in una depressione inerte, quando non si disponga ad una resa senza condizioni, magari in omaggio ai «segni dei tempi». In ambo i casi, è dare al periodo corto un valore metafisico che non ha.

Chi invece dimentica la seconda parte della legge suddetta, riguardante precisamente il periodo lungo, non comprende il senso vero della storia, e tanto meno la dialettica profonda della prassi, dominata nel periodo lungo, dalla *forma vera*, in qualsiasi ipotesi. Ciò non vuol dire, purtroppo, che non prevalga la forma falsa nel periodo corto, e nello stesso periodo lungo. Vuol dire soltanto che *l'ultimo parola spetta alla forma vera*, nonostante il suo scacco esistenziale in entrambi i periodi.

Ne nasce una volontà di riscossa che non è affatto volontà di rivincita, legata a qualsivoglia specie di trionfalismo, ma è semplice consapevolezza del male a livello di prassi, e di responsabilità tradita. Le rivincite e i trionfalismi sono a scadenza immediata e portano con sé le impazienze del periodo corto.

Tale impazienza è un criterio quasi infallibile per darci conto del revanscismo e trionfalismo di certi «progressisti», che accusano gli altri di bloccare la storia, senza neppure darsi conto dell'autentico trascendentale dinamico (religioso e ideologico) a cui essa deve obbedire.

La legge metafisica del *periodo lungo, dominato dalla forma vera* ma senza escludere esistenzialmente il predominio della forma falsa, deve indurci a un riesame delle nostre responsabilità e ad un più umile e genuino adeguamento alla realtà e alle leggi della prassi religiosa e ideologica cristiana, anche se ciò implica un radicale rinnegamento di se stessi.

383

Tenendo conto della legge metafisica suddetta, le grandi linee della storia e la sua conclusione finale sono prevedibili in base alla conoscenza della sua forma vera, ossia del trascendentale dinamico vero, o anche solo creduto tale. Per Marx, ad esempio, l'una e l'altro consistevano nella materia dialettica. Mentre per noi la forma e il trascendentale dinamico vero della storia è Cristo.

Crediamo di poter affermare, come uomini e come cristiani, che Marx ha sbagliato. Tra il resto, il suo errore consiste anche nell'aver scambiato il periodo lungo col periodo corto, e una forma prevalente nel periodo corto con la forma vera del periodo lungo. Le circostanze metafisiche e storiche che hanno determinato il suo errore (dialettica hegeliana, materialismo di Feuerbach, abusi del capitalismo, ecc.), ci son note. Come pure ci è nota la sequenza di periodi corti nel moderno mondo dinamico, nella quale è prevalsa e prevale più che mai la forma ateo-materialista.

Una somma di periodi corti tuttavia non dà come risultante un periodo lungo a valore metafisico, ma solo un periodo lungo (e forse lunghissimo!...) a valore esistenziale.

Rimane dunque incontrastato il dominio della forma cristiana nel periodo lungo a valore metafisico. Essa viene garantita da un potere sovrumano, che per noi coincide con i disegni della Provvidenza. Il che ovviamente non può dispensarci dagli impegni pratici, come le «forze della natura» e la dialettica della storia non dispensano dall'impegno pratico i marxisti.

5- La prassi nel periodo corto.

Il trascendentale dinamico marxista della materia dialettica che opera attraverso il materialismo storico-dialettico come suprema legge della natura della storia, non ha permesso a Marx di abbandonarsi passivamente alla corrente delle forze della natura dominatrice (secondo lui) del periodo lungo; ma ha cercato di attivare il più possibile, e il più scientificamente possibile, la prassi nel periodo corto. Per Marx e i marxisti la fede nel periodo lungo non dispensa dallo sforzo nel periodo corto, ma ha lo scopo di sorreggerlo e intensificarlo.

Il che vale anche per i cristiani, ai quali non è lecito abbandonarsi passivamente al «corso della Provvidenza», cosa ben diversa dal fare la «volontà di Dio» o accettare il suo «gioco», che non sempre coincide col nostro.

In effetti la salvezza del mondo e la stessa salvezza delle

anime, vien giocata nel periodo corto (o nella serie dei periodi corti), dominato di per sé non già dalla forma vera, ma dalla forma prevalente, imposta dalla prassi, ossia dall'azione, dalla corrente dinamica attiva, *più forte*. Per cui rimane di attualità il grido lanciato da Pio XII: «È l'ora dell'azione».

Non ha detto: «È l'ora della Provvidenza», ma «è l'ora dell'azione», poiché, per la salvezza delle anime e del mondo conta innanzi tutto *il periodo corto* che è affare degli uomini e entra come tale nel gioco della Provvidenza a cui compete in modo possiamo dire esclusivo *il periodo lungo*.

Bisogna quindi aver presente e ben chiara la *legge del periodo corto e del periodo lungo*, senza operare nessuna dicotomia, né a favore del periodo lungo né a favore del periodo corto.

Dimenticare la legge del periodo corto per abbandonarsi passivamente alla legge del periodo lungo sarebbe un tradimento che non può condurre se non al disastro.

In base alla legge metafisica del periodo lungo è bensì vero che la forma buona non potrà venir soppiantata dalla forma cattiva. Ma è anche vero che, in forza della legge del periodo corto, per un tempo indefinito la forma cattiva può prevalere come *prassi*, da cui dipende la rovina delle nazioni, della Chiesa e delle anime.

Sarebbe quindi una ben misera consolazione quella del Non *praevalerunt* e del trionfo finale di Cristo; quando nel *periodo corto* tutto si limitasse all'opera della Provvidenza che impedisce un naufragio totale e definitivo della Chiesa, o si limita a salvare i naufraghi da un naufragio permanente, anche se non mai definitivo o totale.

Questa certezza del trionfo finale di Cristo è dell'azione della Provvidenza può e deve servire a sorreggere e intensificare *la prassi cristiana nel periodo corto*, e non già diventare un pretesto per dispensarcene. Fonda la speranza, ma non giustifica l'inerzia.

6- Le leggi del periodo corto.

Tanto il periodo corto, quanto il periodo lungo, *divengono*, in base alla forma prevalente, nel conflitto di forme antagoniste.

Bisogna richiamare ancora una volta, che nella dialettica realistico-dinamica il conflitto tra le forme antagoniste della prassi non si risolve in una «dialettica degli opposti». Tale conflitto quindi non è la causa del divenire dell'ente dinamico, e neppure

384 385

della prassi e delle sue forme antagoniste. Si tratta solo di un dato di fatto, di ordine fenomenico e spesso patologico, che condiziona la dialettica realistico-dinamica e talora può anche stimolarla, ma non la sostituisce e tanto meno è causa della sua efficacia.

Ne consegue che *la dialettica degli opposti* non potrà figurare tra le leggi metafisiche della prassi in senso realistico-dinamico.

Come risulta dalla legge metafisica del periodo corto e del periodo lungo, la forma metafisicamente prevalente nel periodo lungo non può essere che la forma vera. Il momento e il tenore della sua prevalenza, tuttavia, non è definibile né prevedibile. Il più che si possa dire, è che non insorgerà miracolisticamente, malgrado interventi straordinari della Provvidenza, la quale offre delle opportunità, ma non violenta la libertà umana, nemmeno a livello collettivo.

Nel *periodo corto* invece, *la forma prevalente dipende dalla prassi* in quanto è dinamismo umano. Dipende cioè dalla corrente dinamica attiva posta dagli uomini; e da quella «corrente», che opera nella storia con maggiore efficienza.

Tale corrente può essere a servizio tanto della forma vera, quanto della forma falsa. *La forma del periodo corto* quindi sarà *quella prevalente*, buona o cattiva che sia.

La storia è fatta bensì di periodi lunghi che dipendono dalla Provvidenza. Ma i periodi lunghi sono fatti di periodi corti, che dipendono dagli uomini, e dunque dalla prassi, non tanto in quanto è attivismo divino, ma in quanto è attivismo umano. In tal modo la prassi, ossia l'azione, la corrente dinamica attiva della storia, diventa l'elemento decisivo per la vita e la sorte dell'uomo.

Di qui l'importanza di conoscere la vera natura della prassi e i suoi contenuti cristiani, nonché le leggi ontologiche di essa, allo scopo di *garantire la prevalenza della forma buona nel periodo corto*, come presente storico concreto, della cui catena è fatta la storia e lo stesso periodo lungo.

La legge metafisica del periodo corto e del periodo lungo che già conosciamo, è una legge di prospettiva che abbraccia tutto il ritmo della storia. Essa è fondamentale, e va continuamente presupposta dalle leggi che proiettano la prassi sullo schermo del presente storico, e che quindi si riferiscono alla prassi nel periodo corto come tale.

Passeremo in rassegna alcune di dette leggi nel capo seguente. Qui ci limitiamo ad accennare alla legge della prevalenza dinamica

386

attiva, per il suo stretto legame con la legge del periodo corto e del periodo lungo.

7- Legge della prevalenza dinamica attiva.

La legge del periodo corto e del periodo lungo si traduce essa stessa in una *legge della prassi* assai importante, che chiamiamo appunto la *legge della prevalenza dinamica attiva*.

Essa fa sì che, in forza della prassi, nel periodo corto prevalga la forma buona, o la forma cattiva, ma senza la possibilità di una reciproca elisione.

La non-elisione della forma buona è garantita dalla Provvidenza. La prassi cattiva quindi, qualunque sia, s'illuderà di eliminare Cristo e la sua Chiesa.

Viceversa, nemmeno la prassi buona potrà illudersi di eliminare la forma cattiva. Questa rimane, benché *cambi di natura continuamente*, poiché la forma cattiva è molteplice nelle sue incarnazioni storiche, mentre la forma buona è una e unica.

Non si tratta dunque di una parità fra il permanere della forma buona e della forma cattiva. La forma buona permane sempre eguale a se stessa. La forma cattiva non rimane eguale a se stessa, se non nel suo aspetto negativo, fondamentalmente ateo e materialista.

Il perpetuarsi della forma cattiva rappresenta un fenomeno continuato di generazione spontanea, su un terreno umano contaminato dal peccato originale. Tale fenomeno non ha niente di straordinario e tanto meno di sovrumano o miracoloso, benché risulti sempre espressione delle potenze del male.

Questo continuo rinascere della forma cattiva e il suo camaleontico rinnovarsi nella realtà umana esistenziale, permette alla rispettiva prassi di imporre la forma cattiva al periodo corto, o anche ad una catena indefinita di periodi corti, i quali potranno risolversi in periodo lungo non solo in merito alla durata della loro catena, ma anche perché il mutare della forma cattiva può dar luogo a una forma radicalmente diversa.

8- Coesistenza del bene e del male.

La legge della prevalenza dinamica attiva implica la coesistenza del bene e del male, e la perpetua lotta fra i due.

387

La coesistenza del male, e più ancora il suo dinamismo attivo, può assumere accidentalmente la funzione stimolatrice della dinamica attiva del bene, troppo incline al quietismo, o a pensare talora la dinamica attiva del male come inesistente, o come dominata puntualmente dalla Provvidenza, o come vincibile o addirittura vinta, una volta per sempre.

Tale inclinazione può esser favorita dall'equivoco che in una data contingenza storica la dinamica attiva del male venga automaticamente bloccata se non addirittura eliminata, da un insieme di fattori giudicati favorevoli o determinanti a tale scopo. In questo senso, la protezione della Chiesa da parte del potere civile, equivalente ad una presunta eliminazione della dinamica attiva dei suoi nemici, si è troppo spesso dimostrata nociva. Ma può essere ancor più nocivo un potere politico asservito a una ideologia anticristiana, in combinazione con l'inerzia dei cristiani e peggio ancora con un loro attivismo religiosamente e ideologicamente ambiguo.

In base alla legge della prevalenza dinamica attiva, la forma *buona non ha altra possibilità di imporsi e di attuare cristianamente il mondo, che per mezzo di una più forte dinamica attiva cristiana*, ossia per mezzo di una *prassi cristiana* più valida di qualsiasi altra.

La Provvidenza, oltre alla garanzia del *Non praevalerunt* e del trionfo finale, favorisce la dinamica attiva cristiana anche con aiuti straordinari e occasioni eccezionali. Ma non si sostituisce ai cristiani e alla loro prassi.

Purtroppo la prassi cristiana, sia religiosa che ideologica, può frustrare anche tali aiuti ed occasioni provvidenziali, quando il mondo cristiano non vuole o non sa lavorare a dovere, né collaborare sapientemente con la Provvidenza divina.

Si tratta di un peccato di omissione (o di presunzione), che documenta il peso tremendo della *legge della prevalenza dinamica attiva nella prassi*, nell'ipotesi fatta, purtroppo a favore del male.

La responsabilità che ne segue è addirittura sconcertante. Ma forse è più sconcertante ancora il modo con cui oggi si affronta. Non basta il carisma, la profezia, la lettura (ma quale lettura?...) dei «*segni dei tempi*» e tanto meno l'analisi marxista per affrontarla. Bisogna affrontarla ottemperando a

tutte le esigenze di una autentica prassi cristiana, non ultima una adeguata preparazione dottrinale e scientifica, oggettivamente e realisticamente valida.

388

Capo XXXIII

LE LEGGI DELLA PRASSI

1- Il periodo corto e le sue leggi.

Far prevalere la corrente dinamica attiva cristiana, ossia la prassi cristiana: questa è la responsabilità del mondo cristiano oggi. Ed in questi, termini, si pone pure l'attuazione della sintesi integrale e sociale cristiana.

La prassi diventa quindi il problema centrale dell'attivismo realistico-dinamico cristiano, e anzi dello stesso apostolato, a cominciare ovviamente dal campo strettamente religioso.

Già abbiamo visto la legge del periodo corto e del periodo lungo, e la legge della prevalenza dinamica attiva. In riferimento immediato al periodo corto, vedremo ora altre leggi della prassi, che qui enumeriamo nel modo seguente: 1) *legge della solidarietà dei trascendentali*; 2) *legge della variabilità della forma*; 3) *legge dell'azione realizzatrice o modificatrice della forma*; 4) *legge della produzione indiretta*; 5) *legge dell'assimilazione personale*; 6) *legge dell'oggettivazione dinamica*; 7) *legge dell'adeguazione dialettica*; 8) *legge del rapporto strategico-tattico*; 9) *legge della dinamica ileomorfica*; 10) *legge della trascendenza dialettica*; 11) *legge del valore valorizzante*; 12) *legge dell'oggettivazione attivistica*.

Non insistiamo sul valore tassativo di queste leggi, così come vengono enunciate. Insistiamo invece sul loro valore trascendente, nel senso che vanno ben al di là del semplice fenomeno. In altre parole, rivestono un valore metafisico, e più esattamente metafisico-esistenziale, in quanto superano il significato puramente empirico dell'agire immediato, e la semplice fenomenologia del periodo corto.

In rapporto alla prassi, sia pure considerata nei suoi periodi corti, nulla rimane di puramente empirico, perché tutto soggiace a un insieme di leggi a valore trascendente. Il primo ruolo di queste leggi è quello di distruggere l'incantesimo di un innocente agire immediato, al di fuori delle responsabilità che sorpassano il suo dato empirico, o al più contenute in un tenue rinvio alla norma morale o in un finalismo altrettanto miope, quanto forse professato come esauriente e concreto.

389

In tutto il mondo dinamico, qualsiasi azione umana diventa prassi. Se pertanto vuole adeguarsi alla propria natura, deve tener conto delle leggi della prassi.

2- Legge della solidarietà dei trascendentali.

Questa legge si basa sulla reciprocabilità dei trascendentali che già conosciamo, la quale così vien trasferita alla prassi.

Per il fatto che i trascendentali dinamici della *religiosità, educatività, moralità, socialità e missionarietà* si reciprocano, essi non possono né esistere né realizzarsi separatamente. Sono concretamente solidali fra loro, condizionandosi reciprocamente e favorendo la loro mutua attuazione.

O tutti e cinque i trascendentali dinamici o nessuno. È questa una legge interna alla prassi, ossia all'azione oggettiva globale che sintetizza tutto l'agire umano unificandolo e mobilitandolo solidarmente, per tutti e per ciascun trascendentale dinamico. Ed è una legge che vale per il periodo lungo e per il periodo corto, imponendosi a quest'ultimo già in riferimento alle operazioni singole.

Empiricamente, un'operazione singola può riferirsi a un solo trascendentale dinamico, o addirittura a nessuno. Può incarnare un valore (o un disvalore) etico, economico, politico, religioso, al di fuori di qualsiasi trascendentale. Di fatto li implica tutti. È una riprova che nessun trascendentale può realizzarsi da solo. Il trascendentale dinamico della *socialità*, per esempio, non sarà quindi realizzabile indipendentemente dagli altri. Che anzi, sarà solo realizzabile attraverso gli altri.

Perché oggi il mondo laico e anticristiano, che pare preoccuparsi unicamente del benessere materiale, di fatto tende a monopolizzare, o almeno a modificare a piacer suo e a trarre a proprio vantaggio, l'educazione, la morale, e perfino la religione?

Appunto per la legge della solidarietà dei trascendentali, applicata non soltanto nel periodo corto, ma addirittura alle operazioni singole, senza mai esaurirsi nel significato contingente ed empirico di esse.

Solo noi cattolici rischiamo di esaurirci in tali significati, appunto perché ignoriamo le leggi della prassi, fino al punto di non cogliere la portata manifestamente anticristiana del nostro agire quotidiano, confortati dalla nostra buona o cattiva coscienza

390

etica..., e incoscienza ideologica. Ci illudiamo che il nostro agire si esaurisca in se stesso e basti la buona coscienza o la buona intenzione per coonestarlo. Mentre si riversa nella prassi. Diventa prassi. Resta travolto dalle sue leggi, fatte non già di buone intenzioni, ma di dialettica trascendentale dinamica.

3- Legge della variabilità della forma.

La prassi, nell'ambito della realtà umana esistenziale e della realtà storica, mediante l'attuazione dinamica della sintesi essenziale di esse, dà una consistenza ontologica alla forma (o pseudoforma) trascendentale prevalente, rendendola più o meno stabile e consistente ed egemonica. L'importante è darsi conto che detta forma a cessa di essere una semplice idea, o un ideale, ma diventa una realtà, presente e operante nella storia.

Nell'età patristica e medioevale la forma trascendentale prevalente, sia pure in modi diversi, fu la forma cristiana. Oggi tende ad essere una pseudoforma d'ispirazione laicista e anticristiana.

La forma trascendentale come attuazione storica è dunque variabile. Non è possibile assicurarla una volta per sempre!... Di qui la legge *della variabilità* della forma.

Cosa triste da una parte, poiché, supposto che prevalga la forma buona, se non è continuamente sorretta da una dinamica attiva buona più efficiente della cattiva, è fatalmente destinata a decadere o addirittura a scomparire.

D'altra parte può anche essere una cosa consolante, in quanto la legge della variabilità della forma ci garantisce la possibilità di far riprevalere la forma buona, malgrado qualsiasi scacco.

In ogni caso non è possibile dormire, poiché la legge della variabilità della forma è l'esaltazione della corrente dinamica attiva ossia della prassi. Voler garantire oggi la forma buona al di fuori della prassi è un'utopia. Ed è precisamente la prassi che c'inchiada al periodo corto e addirittura all'agire

capillare, facendoci ridiscendere dai giochi contemplativi della teologia o della filosofia della storia, sul terreno concreto e tremendamente impegnativo del vivere e dell'agire quotidiano, nella sua dimensione di prassi.

4- Legge dell'azione realizzatrice o modificatrice della forma.

La forma trascendentale è variabile, ma non lo è spontaneamente.

391

Il suo affermarsi o modificarsi non è un fatto spontaneo né puramente provvidenziale o miracoloso. È sempre effetto dell'*unione realizzatrice o modificatrice della forma*. La legge di cui stiamo parlando è dunque essenzialmente antipassivista e antifatalista. La passività e il fatalismo non realizzano niente, neppure la forma cattiva, anche se purtroppo la passività e il fatalismo altrui la favoriscono.

Si sente dire spesso che la forma cattiva prevale facilmente e fatalmente, perché favorita dalle passioni, da interessi immediati, da sobillazioni più o meno concertate, che la produrrebbero quasi come un fatto spontaneo.

Niente di più errato. Le passioni senza prassi non sono in grado di imporre una pseudoforma dinamica. Non costruiscono nulla, anzi, da sole, non riescono neppure a demolire. La stessa rivoluzione, caratterizzata da una genesi o da un comportamento tipicamente passionale, e da una funzione essenzialmente demolitrice, per riuscire deve maturare attraverso la prassi, che impone un'azione meticolosa di preparazione e di organizzazione, sorretta da una corrente dinamica attiva intensissima, a cui non è estranea l'ideologia, precisamente come anima della prassi.

In genere, la passione da sola, senza la prassi e l'ideologia che la anima e la guida, è autodemolitrice. Guai se il male non portasse dentro di sé questa nemesi suicida!... L'esistenza diventerebbe impossibile, nel giro di poche generazioni.

Pare che il male e le passioni mai come oggi si siano date conto di ciò, premunendosi contro se stesse e dinamizzandosi attraverso le ideologie e le tecniche più perfette.

Il male conquistatore o anche solo demolitore non è mai solo passione. Al contrario, è ideologia e tecnica. È prassi ideologica. Richiama il monito del Vangelo, il quale ci avverte che i figli delle tenebre sono più scaltri dei figli della luce. È quanto dire che il loro agire non è solo passione. È «azione realizzatrice o modificatrice della forma». Di più: è *azione come prassi*. Azione cioè sottomessa alle leggi della prassi, e nient'affatto «azione come attività» più o meno convenzionale e arbitraria del soggetto, anche se fosse in regola con la norma morale. Perché l'attività diventi *azione realizzatrice o modificatrice della forma*, deve anche sottoporsi alle leggi della prassi. Deve diventare prassi.

5- Legge della produzione indiretta.

Altra legge fondamentale della prassi è quella della *produzione indiretta della forma*. Si tratta sempre della forma trascendentale, che deve attuare la realtà umana esistenziale come EDUC.

Ora tale forma (o pseudoforma) trascendentale, non è un malfatto, e neppure un atto o una modificazione puramente individuale, soggettiva. Per questo, non è producibile direttamente, è come avviene per un manufatto, né come avviene per un atto individuale e soggettivo, qualunque esso sia. Sappiamo che la sua ripetizione, supposta la bontà dell'atto, può sfociare nell'acquisizione di quell'abito morale che si chiama *virtù*. Ma non si tradurrà mai nella produzione diretta della forma trascendentale dell'EDUC. Questa è solo *producibile indirettamente attraverso* la, prassi, a cominciare dai suoi periodi corti.

La forma (o pseudoforma) trascendentale si produce indirettamente per tre vie: attraverso la *produzione della materia seconda*, in quanto questa postula la forma; attraverso le *reazioni psicologiche* che la provocano allineandosi oggettivamente in una determinata prassi; e soprattutto (in campo politico-sociale) attraverso la *penetrazione ideologica*.

Marx si è illuso, credendo che il capitalismo producesse la «materia seconda» evocatrice della pseudoforma marxista, causando quel particolare tipo di struttura economico-sociale che avrebbe dato fuoco alla rivoluzione proletaria mondiale, aprendo così la strada alla società socialista.

Venuta a fallire la *via indiretta* che passa attraverso la produzione della materia seconda, il marxismo va battendo la strada indiretta delle *reazioni psicologiche*: anticapitalismo e anti-occidentalismo; anticolonialismo e filonazionalismo; anticristianesimo religioso ed etico-politico. Ma, pur senza abbandonare nemmeno la prima via della preparazione della materia seconda con scioperi e sabotaggi di vario genere, batte soprattutto la via della *penetrazione ideologica*.

L'ideologia non è la forma trascendentale dell'EDUC, ma ne è il veicolo più importante ed efficace. Di fronte ad essa, la produzione della materia seconda e le reazioni psicologiche passano in second'ordine ed acquistano un valore puramente sussidiario. Per di più, solo nella misura che entrano nel gioco dell'ideologia e della rispettiva prassi.

È bensì vero che la forma trascendentale dell'EDUC non è

392 393

producibile direttamente, diremmo quasi astrattamente, com'è producibile un atto di virtù. Ma è anche vero che la sua produzione rimane *indirettamente assicurata* solo dalla penetrazione dell'ideologia come anima della prassi. In regime di pluralismo concorrenziale, dalla penetrazione ideologica prevalente.

La *produzione indiretta della forma attraverso la penetrazione ideologica* assume pertanto un'importanza decisiva. In campo politico-sociale essa esprime l'obbedienza alla *legge della produzione indiretta*.

Un bisogno fondamentale oggi da parte nostra è appunto quello di una *penetrazione ideologica cristiana* talmente forte, che neutralizzi le penetrazioni ideologiche laicista e marxista, prevalendo su di esse.

La semplice *giustizia sociale* non è che produzione di materia seconda, sia pure in senso cristiano o anche semplicemente umano. Ma quale sarà la forma trascendentale effettivamente postulata da essa.... In mancanza della sua offerta da parte dell'ideologia cristiana, finirà per essere quella marxista: giustizia sociale, riassunta nella forma trascendentale marxista..

Lo stesso va detto per le «reazioni psicologiche». Nell'ambiente cristiano, le reazioni psicologiche in campo politico-sociale di genesi evangelica (o pseudoevangelica) oggi non si contano più. Ma sul terreno concreto della prassi vanno spesso a finire nel marxismo e nel laicismo, concorrendo indirettamente a produrre la rispettiva forma trascendentale.

Per fare strada alla forma trascendentale cristiana è necessaria un'intensissima ed efficiente penetrazione ideologica cristiana. È la via della sua produzione indiretta. La produzione diretta rimane un'illusione, che si risolve nella produzione indiretta della forma trascendentale anticristiana. Ciò rimane vero soprattutto in campo politico-sociale. La forma ideologica cristiana non può essere una produzione evangelica diretta.

6- Legge dell'assimilazione personale.

La forma trascendentale ha valore metafisico, e insieme è di ordine oggettivo. Risiede cioè non già nell'intimo dello spirito umano, come un abito virtuoso, ma nella oggettiva realtà storica come EDUC.

Come tale, la sua produzione rimane indiretta per una doppia ragione: negativamente, essa non è una forma tecnologica,

394

producibile direttamente. Positivamente, essa dipende dal libero arbitrio dell'uomo. *Bisogna volerla*. E volerla come un qualcosa al di fuori e al di sopra di noi. Di qui la *legge dell'assimilazione personale* della forma trascendentale, in quanto *bisogna volerla* in modo tale, da determinare una congrua *prassi*.

Torna qui il problema della libertà, non più in rapporto all'individuo singolo, ma in rapporto alla prassi. Il diaframma della libertà può restare impermeabile persino alla Grazia divina. A maggior ragione può restare impermeabile alla produzione indiretta della forma trascendentale della realtà storica, a cominciare dal suo aspetto politico-sociale.

La produzione della forma trascendentale, pertanto, in radice pone il problema dell'espugnazione della fortezza della libertà dell'uomo: far sì, che ogni singolo uomo, e attraverso l'uomo singolo la collettività, assimili liberamente e profondamente la forma trascendentale dinamica, inizialmente come progetto, e poi come oggettiva inserzione di se stessi nella realtà di essa.

È il grande problema di strategia e tattica della prassi, non esclusa la prassi ideologica cristiana. Guai ad affrontarlo, senza tenere nel debito conto tutte le leggi della prassi!... Per quanto riguarda la *legge dell'assimilazione personale*, si correrebbe il rischio di fraintenderla, interpretandola come una legge etica-personalista, mentre è una fondamentale legge della prassi.

La differenza tra le due interpretazioni è quella che intercorre fra la norma morale e l'ideologia come anima della prassi. La norma morale è anima «etica» dell'attività del soggetto. L'ideologia è «anima ontologico-dinamica della prassi». La norma morale segna il comportamento della persona umana; l'ideologia mobilita la prassi per la realizzazione di una realtà oggettiva.

Nella *legge dell'assimilazione personale* della forma trascendentale come «progetto» da realizzarsi attraverso la prassi animata dall'ideologia, si nasconde pertanto un problema tremendo, che andrebbe studiato in modo permanente e sistematico, per gettare organicamente e sistematicamente nell'azione le forze vive del Cristianesimo, mobilitando ogni risorsa divina e umana, nella netta distinzione fra prassi cristiana religiosa, e prassi ideologica cristiana.

7- Legge dell'oggettivazione dinamica.

Come risulta dalla legge precedente, l'assimilazione della forma trascendentale si pone

395

inizialmente come un fatto personale, senza esaurirsi nel fatto personale, perché la «legge dell'assimilazione personale» non va intesa in funzione etico-personalista, ma in funzione della prassi.

Pertanto l'assimilazione personale della forma trascendentale tende ad oggettivarsi *dinamicamente*, ossia a tradursi in prassi e inserirsi nella prassi, come nuova corrente dinamica attiva della storia o potenziando la corrente, se già esiste.

Ciò è nella natura stessa della forma trascendentale, che è forma dinamica, non soltanto perché forma di una realtà diveniente, e diveniente essa stessa, ma anche perché, come realtà effettiva, nasce

dalla prassi e si risolve nella prassi. La prassi alimenta la forma. La forma alimenta la prassi. Pur restando due cose diverse, forma trascendentale e prassi sono correlative, e in qualche modo si commisurano, sorreggendosi a vicenda. La prassi è genuina se serve la forma. La forma è feconda se serve la prassi.

Com'è stato accennato a suo tempo, *la prassi* vista a livello essenziale, e la *forma trascendentale*, appartengono ambedue alla *causa formale* della realtà umana esistenziale (e quindi anche della realtà sociale). E ne rappresentano come due fasi diverse: la fase attivo-passiva della prassi-forma; e la fase passivo-attiva della forma-prassi. La prassi realizza la forma, che potenzia la prassi; e la prassi così potenziata realizza un più alto livello di forma.

Una forma trascendentale che, dopo essere stata assimilata personalmente dall'uomo singolo, o da una molteplicità passiva di uomini singoli, si esaurisce in essi o si traducesse in *attività non oggettivata dinamicamente*, ripeterebbe la parabola del talento sepolto e del «regno in sé diviso»... Il caso purtroppo non è ipotetico nella vita cristiana di ogni tempo, e soprattutto di oggi. Manca l'oggettivazione dinamica» nella prassi religiosa e (tanto più) nella prassi cristiana ideologica.

La legge dell'oggettivazione dinamica è la riaffermazione dei diritti della prassi, che torna ad essere il punto di partenza di ogni sano, saggio, ed efficiente attivismo cristiano. Se un dubbio ci poteva essere in passato, sul primato della prassi nei confronti dell'agire puramente soggettivo, nell'attuale mondo dinamico un dubbio in tal senso non è più possibile. Questa è l'epoca della prassi animata dall'ideologia in campo politico-sociale; e della fede animatrice di una autentica prassi ecclesiale in campo religioso.

Superare la passività e l'individualismo in ogni settore della vita cristiana. Superare i personalismi, il corporativismo, ogni sorta

di pluralismo antagonista e antiunitario. Puntare sull'azione oggettiva, ossia sulla prassi cristiana in campo religioso, e ideologico, creando quella corrente dinamica attiva che unica può contrastare efficacemente la prassi anticristiana, riportandoci al prevalere della prassi cristiana e dunque della forma trascendentale cristiana, a cominciare dal periodo corto...

.È la necessità di oggi, che ovviamente non può venir soddisfatta, senza infilare la strada della sintesi dinamica integrale e sociale cristiana, è più a monte la strada del realismo integrale e

del cristianesimo dinamico.

8 -Legge dell'adeguazione dialettica.

Fuori della dialettica realistico-dinamica che si precisa come dialettica dinontorganica, e separata da essa, la prassi cristiana con le sue leggi rimarrebbe un'astrazione.

La dialettica realistico-dinamica è, com'è stata definita, la logica oggettiva intrinseca al divenire ontologico dell'EDUC e conseguentemente di tutta la realtà umana esistenziale.

La prassi è nient'altro che la traduzione in corrente dinamica attiva di tale dialettica. Più esattamente: dev'esserne la traduzione, poiché l'incorporazione della dialettica realistico-dinamica nella prassi purtroppo non rappresenta un fatto automatico. E non è garantita dai nessuna combinazione deterministica, né umana né

sovraumana.

La prassi quindi può defezionare dalla dialettica realistico-dinamica, divergere dalla sua linea, sfarsarsi rispetto al suo ritmo dinamico, in modo più o meno conclamato.

Di qui *la necessità di adeguare costantemente la prassi alla dialettica realistico-dinamica*. E di qui la legge della sua adeguazione dialettica.

Già è stato detto che l'interpretazione della dialettica realistico-dinamica, per la sua estrema complessità, non sarà mai perfetta, ma soltanto approssimata. Così sarà anche, fatalmente, per la sua adeguazione con la prassi.

Anche se non è possibile interpretare perfettamente la dialettica realistico-dinamica, la possibilità della sua approssimazione è tuttavia indefinita. E tale è pure, di conseguenza, la possibilità dell'adeguazione dialettica della prassi.

La legge dell'adeguazione dialettica, quindi, nonostante i suoi

396 397

limiti, porta con sé le sue possibilità, che agli effetti della concretezza, della dinamicità ed efficienza della prassi, sono decisive. Soprattutto porta con sé le ragioni della sua necessità, che possono riassumersi nel bisogno di genuinità, razionalità e funzionalità.

Si può dire pertanto che la prassi abbia nella dialettica realistico-dinamica la sua norma operativa suprema, sì che la legge della sua adeguazione dialettica assuma veramente un valore fondamentale.

In campo cattolico, *adeguare la prassi alla dialettica realistico-dinamica*, dovrebbe quindi essere l'imperativo categorico di tutti, di tutto, e di sempre.

9- Legge del rapporto strategico-tattico.

Questa legge non è che un aspetto particolare della legge dell'adeguazione dialettica della prassi, e una particolare applicazione di essa. Ha tuttavia la sua ragion d'essere, perché si riferisce più immediatamente all'azione.

Strategia e tattica sono due termini desunti dall'arte militare, e trasferiti in campi diversi, tra cui quello delle attuazioni ideologiche mediante la prassi. Noi qui adoperiamo i due termini in rapporto a quest'ultima, e precisamente per fissare la legge di essa, che in qualche modo presiede alla sua economia.

La strategia si riferisce al finalismo complessivo dell'azione globale. Esso si pone all'inizio come programma dell'azione, e al termine di essa come sua conclusione, restando immanente a tutto quanto il suo decorso, come sua norma suprema.

L'obiettivo strategico non può e non deve cambiare. È l'alfa e l'omega di tutta l'azione e il tratto d'unione fra l'inizio e la fine della prassi. Di qui il carattere di rigidità della strategia, non disgiunto però da una flessibilità, imposta non tanto dalle esigenze tattiche, quanto piuttosto dal fatto che l'obiettivo strategico è articolabile in assoluto e relativo, e può porsi sotto aspetti diversi, in funzione della prassi.

Diversamente dalla strategia, *la tattica* si riferisce ai mezzi adibiti o da adibirsi a servizio dell'azione strategica, alla loro maggiore opportunità e al loro dosaggio. Essa viene caratterizzata dalla mobilità, dalla duttilità, dalla mutevolezza, non solo perché i mezzi debbono adeguarsi al fine in modo concreto, ma perché debbono adattarsi alle mutazioni della situazione concreta, e concretamente e dinamicamente interpretata.

398

Rigidità strategica e duttilità tattica: questo il rapporto strategico-tattico. Il rovesciarlo, o interpretarlo astrattamente, è andare contro la natura della prassi e incontro ai peggiori scacchi. Ciò può diventare inevitabile per noi cristiani, fuori della dialettica realistico-dinamica, che è la dialettica della prassi animata dall'ideologia.

Nel realismo dinamico, il fine si oggettiva alla *forma*, e i mezzi si oggettivano nella *materia*. Onde strategia e tattica, che fuori del realismo dinamico segnano il rapporto fine-mezzi, in esso segnano il rapporto di forma-materia.

Il rapporto di forma-materia, tuttavia, nel realismo dinamico può riferirsi all'essenza dell'ente dinamico come tale, o alla prassi. Il rapporto di strategia e tattica come legge della prassi si prospetta appunto come rapporto di forma e materia nella prassi e in funzione della dialettica realistico-dinamica.

Tale rapporto dialettico non può essere che rapporto di sintesi dinamica tra la dialettica trascendentale e la dialettica delle forme subalterne a valore di semplice materia, sulla base della dialettica essenziale dell'ente dinamico stesso, a livello di EDUC.

La legge realistico-dinamica del rapporto strategico-tattico nella prassi risulta così come una ulteriore applicazione della legge dell'adeguazione dialettica. Le sue conseguenze pratiche, è facile immaginarlo, saranno di importanza capitale, non soltanto per l'attività in campo politico-sociale, ma per qualsiasi attività nella sintesi integrale cristiana.

10 - Altre leggi.

Per limitarci alle sole elencate, altre leggi sono quella della *dinamica ilemorfica*; della *trascendenza dialettica*; del *valore valorizzante*; dell'oggettivazione *attivistica*.

Senza dare en significato tassativo né all'enumerazione né alla formulazione delle leggi della prassi, ciò che importa notare si è che la prassi, a cominciare dal suo periodo corto, esce dagli schemi più o meno arbitrari e sempre soggettivi del personalismo e dell'attivismo personalistico, non sufficientemente bilanciati né dalla norma etica né dalla teoria dei valori. Ed entra nel dominio pieno della concretezza, della dinamicità, della sintesi, della razionalità dialettici realistico-dinamica.

Le leggi della prassi diventano un fattore indispensabile per tenersi ancorati a tale dominio, che non è una limitazione di

399

libertà, e tanto meno lesione della persona umana, ma garanzia di realismo operativo e innesto ontologico nella realtà dinamica della persona umana stessa. Tale innesto, o si pone in sede di prassi, o la persona umana resta ontologicamente fuori della realtà dinamica, pur venendo oggi travolta dalla sua fenomenologia.

Terminiamo con alcune riflessioni sulle ultime leggi sopra elencate. Cominciamo dalla *legge della dinamica ilemorfica*.

Parlare oggi *di forma e materia* in senso filosofico, è farsi rifiutare come dei sorpassati. Ma parlarne in senso realistico-dinamico in funzione della prassi, potrebbe provocare un rifiuto in senso contrario, perché si è troppo futuristi. Non basta rifiutare il passato, bisogna anche provvedere al futuro.

Ora sul terreno dell'agire, si tratta di contrapporre allo schema etico-personalista, passatista nella sua essenziale staticità, uno schema ontologico-dinamico che è valido fin da oggi, ma che forse potrebbe imporsi solo nel duemila.

La iattura per il mondo cattolico non sarebbe affatto irrilevante, per la ragione che l'attuale mondo dinamico vien costruito dalla prassi animata dall'ideologia, e la *prassi ideologica*, fin *nei suoi minimi capillari è sempre sintesi dinamica di materia e forma a livello di prassi ideologica*. È quanto dire che essa soggiace alla *legge della dinamica ilemorfica*. E chi ne rimane fuori non costruisce, o quel che è peggio costruisce per gli altri. Mai, nel mondo cattolico, a questo riguardo il dato di esperienza è stato più evidente e più tragico.

La legge *della trascendenza dialettica* ricalca la legge precedente, in qualche modo giustificandola. La dinamica ilemorfica della prassi si pone a livello ideologico, fin nei suoi minimi capillari. Ciò significa che questi «capillari» non si esauriscono nella loro più o meno innocente fenomenologia, ma soggiacciono alla dialettica in cui si innesta e a cui obbedisce la rispettiva prassi.

È appunto tale dialettica che sottopone qualsiasi «materia» all'attuazione dinamica della «forma», sia pure attraverso i ritmi e processi mediati della complessissima realtà dinamica. Ne segue che chi crede di giocare con la semplice fenomenologia, anche se condita di eticità e di valori, s'inganna. La prassi non è un «affare di cucina», è questione di costruzione ontologico-dinamica, in funzione di materia e forma sotto il dominio della rispettiva dialettica. .

La legge del valore valorizzante dovrebbe far cadere l'incanto

400

dei miti. Nell'attuale mondo dinamico dominato dall'ideologia come anima della prassi, il «valore in sé» non esiste se non come astrazione ed assolutizzarlo come tale significa farne un mito.

Qualsiasi valore oggi porta con sé una sua *specificazione ideologica*, che gli conferisce un significato concreto o lo inserisce concretamente nella prassi. Questa sua specificazione viene imposta dal rispettivo *Assoluto ideologico*, che così assume il ruolo di *valore valorizzante*, mentre qualsiasi altro valore sarà un «valore valorizzato», cessando di essere un «valore in sé», e dunque di essere assolutizzabile. Assolutizzarlo al di fuori della sua specificazione ideologica, che lo rende «altra cosa» da ideologia a ideologia, è cadere nel mito.

Al di fuori della *legge del valore valorizzante*, che porta con sé la forza della prassi e della rispettiva dialettica, non rimane che la «legge del mito», dalla quale e dal quale non ci libera né l'esigenza etica, è la stessa coscienza evangelica.

Quanto alla *legge dell'oggettivazione attivistica*, essa segna un allarme costante contro il soggettivismo o la soggettività personalista, che rappresenta una radicale preclusione al realismo dinamico e alla prassi cristiana, e un permanente attentato contro di loro.

Positivamente, la legge dell'oggettivazione attivistica pone di fronte alla necessità di tradurre l'attività soggettiva in azione oggettiva rifondendola nella prassi, come vedremo trattando il problema della sua rifusione.

11 - Il sociale, la prassi e le sue leggi.

Qual è la portata delle leggi della prassi?... Fin dove si estende la loro validità?. Rispondiamo: fin dove si estende la prassi. La loro portata è quella della prassi; e prassi cristiana, ovviamente, se parliamo della loro portata e validità in senso univoco, e non equivoco.

Ora, la prassi cristiana si articola in vari modi. È prassi religiosa, e ideologica. È prassi pastorale, missionaria, educativa, sociale, politico-sociale, ecc. Le sue leggi pertanto investono le sue diverse articolazioni, e le diverse specificazioni dell'azione come sinonimo di prassi, in contrapposizione all'attività soggettiva.

Parlando della sintesi cristiana, dopo averla articolata in sintesi integrale cristiana e sintesi sociale cristiana, dicevamo che era impossibile parlare di questa, se non alla luce e come un aspetto di

401

quella. Dobbiamo dire altrettanto per la prassi cristiana. Trovandoci impegnati con la realtà sociale, dovremmo limitarci alla prassi sociale. Ma il parlare di questa ha reso necessario parlare della

prassi e delle sue leggi in termini assoluti e universali. Le leggi della prassi son sempre le stesse, sia che si tratti della prassi integrale o della prassi sociale come aspetto e funzione di essa.

In rapporto alla sintesi sociale cristiana, occorre comunque di conoscere e penetrare l'azione sociale cristiana nella sua concretezza dinamica oggettiva. Il che significava conoscerla e penetrarla come prassi.

Quanto al suo senso cristiano, esso viene garantito dall'inscindibile vincolo che nel realismo dinamico intercorre fra la prassi e il trascendentale le dinamico vero.

Se poi vogliamo ricollegarci al nostro ripensamento critico della sintesi, diciamo che anche l'analisi delle leggi della prassi rientra in tale ripensamento, in quanto dette leggi possono intendersi come elementi analitici in funzione della sintesi. Sintesi innanzitutto fra le leggi stesse, che, separatamente e fuori della loro solidarietà, non avrebbero senso né potrebbero debitamente operare.

ATTIVITÀ E PRASSI

Il problema della rifusione.

- Nel linguaggio comune attività ed azione si usano indifferentemente come sinonimi. Sul piano della realtà che ne viene investita, tuttavia, è necessario distinguere, ed abbiamo distinto, fra azione ed attività.

L'azione infatti, come realtà oggettiva, può diventare sinonimo di prassi, nel senso di corrente dinamica attiva della storia. Come prassi opera la sintesi dinamica che potrà essere cristiana o non cristiana, e venir considerata globalmente, oppure nei suoi aspetti fondamentali, come quando alla sintesi integrale si contrappone la sintesi sociale, precisamente come un aspetto fondamentale di essa.

L'attività invece, significa propriamente il dinamismo attivo che emana dal soggetto agente, che può gelosamente riservarselo come proprio, oppure rifonderlo generosamente nella prassi, sottoponendosi volontariamente e volenterosamente alle esigenze e alle leggi di questa.

Il problema della rifusione dell'attività nella prassi è un problema cruciale dell'esistenza umana, sia in teoria che in pratica. Lo è soprattutto nell'attuale epoca storica dinamica, in tal misura e con un tal peso, che dalla suddetta *rifusione* può dipendere l'avvenire religioso e civile dell'umanità. In effetti, senza la rifusione dell'attività nella prassi non c'è prassi costruttiva della società (e della Chiesa), e senza *prassi costruttiva*, nell'attuale mondo dinamico non c'è più avvenire per il mondo civile (e, umanamente parlando, neppure per la Chiesa).

Del problema della rifusione dell'attività nella prassi ci occupiamo in questi ultimi capitoli della nostra *Sintesi*, dedicati in modo particolare alla considerazione realistico-dinamica dell'attività sociale (o politico-sociale) cristiana.

La rifusione dell'attività nella prassi pone un problema tipicamente realistico-dinamico, un problema cioè di ordine ontologico e dinamico oggettivo, comunque venga risolto teoricamente e praticamente. Al di fuori del realismo dinamico, infatti, (o dei suoi

surrogati, ortodossi o meno, quali il blondelismo, il bergsonismo, il teilhardismo, l'hegelismo, il marxismo), la rifusione dell'attività della prassi non avrebbe senso. Verrebbe a mancare il supporto metafisico, con o senza sbocco nell'ideologia come anima della prassi, giustificativo della prassi come corrente dinamica attiva della storia a valore oggettivo, e tanto meno come elemento costitutivo dell'essenza dinamica di essa.

Fuori di questo quadro, quindi, l'attività pone bensì i problemi della sua struttura psicologica, della sua valutazione morale, della sua attuazione pratica; ma non il problema della sua rifusione nella prassi ossia dell'azione oggettiva, come corrente dinamica attiva della storia. È ciò che avviene nel personalismo: impossibile parlare di prassi come corrente dinamica attiva della storia a valore oggettivo, a meno che il personalismo si riduca a un pretesto «umanistico» per sposare e professare delle «prassi» non sue.

Ora, alla sintesi sociale cristiana interessa precisamente la rifusione dell'attività nella prassi. Né d'altra parte l'attività potrebbe formalmente interessare la nostra sintesi se non per tale rifusione.

L'attività, essendo anch'essa parte della realtà sociale, cade sotto lo studio di essa, venendo necessariamente assorbita nell'interpretazione della realtà sociale come ente dinamico. Ma, assorbita nell'ente dinamico e considerata non più in funzione del soggetto agente, bensì in funzione dello stesso ente dinamico, cessa formalmente di essere attività, per diventare prassi, oggettivandosi, e rifondendosi in essa.

2- Le due considerazioni formali.

Si tratta pertanto di due punti di vista formalmente diversi: quello dell'attività soggettiva come tale, e dell'attività rifusa nella prassi.

Bisogna distinguerli, non già per sacrificare l'uno dei due, ma per rispettarli e valorizzarli entrambi, nel campo delle loro rispettive competenze. L'attività del soggetto agente in quanto tale s'impone in rapporto alla sua coscienza alla sua competenza. L'attività rifusa nella prassi s'impone alla considerazione dinamica, in contrapposizione alla considerazione statica.

Sono queste due considerazioni il lato più interessante della questione, in quanto la considerazione formale dell'attività in funzione del soggetto agente è di per se stessa individuale-statica; mentre la considerazione dell'attività oggettivata nella prassi diventa considerazione organico-dinamica.

La qualifica delle due considerazioni è di ordine ontologico,

per cui la considerazione individuale statica dell'attività non importa affatto la negazione del suo dinamismo attivo inerente all'attività stessa. Esso però potrebbe rimanere teoreticamente e praticamente imprigionato nell'ente statico (a cominciare dalla persona come soggetto agente) e nell'interpretazione dell'ente statico. Ciò fu cosa normale nell'epoca storica statica, nella quale l'attivismo era imperniato sulla persona come soggetto agente e la rispettiva attività.

Non è più cosa normale nell'attuale epoca storica dinamica, nella quale l'attivismo è imperniato sulla prassi, che in definitiva si risolve nella vita-azione della stessa realtà storica diventata dinamica, colta nella sua natura profonda di Dinontorganismo.

Ne segue che oggi non è più possibile, in concreto, l'attività come pura attività del soggetto agente, poiché essa è costretta ad oggettivarsi nella prassi, e praticamente viene assorbita dalla prassi. Se questo assorbimento avviene da parte di una prassi ignorata o non prevista come tale, attraverso un processo puramente casuale e in modo del tutto irrazionale, tanto peggio.

La stessa considerazione individuale dell'attività del soggetto agente, che è tipica della morale, non può più modellarsi sul vecchio schema individuale-statico, perché in concreto l'attività del soggetto agente, che pure rimane sempre tale in funzione del giudizio etico, fa parte della prassi e dunque deve sottomettersi e conformarsi alle leggi e alle esigenze della prassi per lo stesso giudizio morale.

La vecchia considerazione individuale-statica dell'attività si esauriva nella sua considerazione etica, o etico-religiosa, e prassiologica nel senso della considerazione artistica e tecnico-artigianale. Queste considerazioni rimangono, ma debbono inserirsi nella dialettica realistico-dinamica della prassi alla quale ormai, appartengono.

È in tal senso che le due considerazioni non si escludono, ma si integrano. La vecchia considerazione individuale statica diventa dinamica. E la considerazione per sua natura organico-dinamica della prassi, non esclude affatto la riconsiderazione dell'attività del soggetto agente, superandone tuttavia la staticità ontologica.

L'attività soggettiva oggi entra a far parte ontologica della prassi in modo automatico, per il fatto stesso che viene compiuta. E ciò, anche se psicologicamente ed eticamente continua ad

405

404

appartenere al soggetto agente, che pertanto ne è responsabile. Anzi, entrerà a farne parte, anche se l'agente l'ignora, o crede di potersi rifiutare. L'esito può essere disastroso, non solo per il singolo individuo, ma per l'intera società. Forse l'esperienza ha da insegnare qualcosa in proposito, ai cattolici di oggi.

3- Considerazione dinamica dell'attività e concezione marxista.

Parlare di prassi, di oggettivazione dell'attività nella prassi, di considerazione organico-dinamica dell'attività, anziché della considerazione personalista di essa, può prestare il fianco a facili, quanto inconsistenti e superficiali accuse di marxismo o filomarxismo. È un equivoco che andrebbe definitivamente superato, proprio a favore di un positivo e costruttivo antimarxismo.

La differenza tra la nostra considerazione organico-dinamica dell'attività che rifonde quest'ultima nella prassi, e la concezione della prassi marxista, rimane fondamentale e irriducibile, non soltanto per la consistenza psicologica ed etica della nostra attività rifiuta nella prassi, la quale consistenza rimane intatta, ma anche per la diversità delle due prassi in se stesse.

La concezione collettivistico-dinamica dell'attività come prassi, con la risoluzione (anziché rifiusione) dell'attività in pura prassi da parte del marxismo, elide la radicale considerazione individuale-statica dell'attività stessa, legata alla persona umana come natura, la quale per noi rimane, nonostante la sua attuale storicizzazione nella prassi. È una persistenza che garantisce la libertà e la moralità della stessa attività rifiuta nella prassi dinontorganica. Mentre per il marxismo (a cominciare da Marx) l'attività individuale in quanto tale non può essere né libera né morale, mancandovi il supporto della persona come essere etico e libero, a titolo personale. Fuori della persona la libertà diventa «liberazione», e l'etica sarà quella della dialettica rivoluzionaria.

Per il marxismo, l'attività individuale, identificandosi semplicemente con la prassi, rimane senza alcuna consistenza propria, e dunque senza alcun significato psicologico, razionale o morale, in senso autenticamente personale ed umano, e tanto meno cristiano.

Diventa così superflua per il marxismo la distinzione tra attività, azione e prassi, e cade per esso il problema della rifusione dell'attività nella prassi. Per il marxismo l'attività nasce come

406

prassi, l'attività è già prassi, e la prassi è l'autentica attività sostituita all'agire personale come tale.

Altrettanto dicasi per il laicismo. Cade anche per esso la consistenza psicologica razionale e morale dell'attività individuale per quanto s'insista sulla sua individualità bruta. Cade così anche per il laicismo il problema della rifusione dell'attività nella prassi, e con un processo diverso torna a stabilirsi la sua identità con la prassi stessa.

L'identificazione marxista fra attività e prassi facilita enormemente quest'ultima, che s'impone con la sua dialettica senza remore di sorta, e con obiettivi ben definiti. È un dato di fatto inaccettabile, che tuttavia non può essere né ignorato né sottovalutato.

Da parte cattolica, il superamento della propria impotenza non sta nell'accettare lo schema marxista sotto qualsiasi pretesto o con inutili riserve, ma nell'accettare la dialettica della propria prassi dinontorganica, a cominciare dalla rifusione dell'attività nella prassi.

4- Empirico e metafisico; teoretico e pratico.

Per la vecchia concezione individualistica statica (o statica personalista nella sua edizione attuale), il parlare di attività senza scendere immediatamente al pratico, insistendo anzi su considerazioni teoretiche, può forse apparire un controsenso, sollevando proteste ed accuse.

Oggi si preferisce il fare al pensare. Più che alla verità, che con falsa umiltà si proclama di «non possedere», si crede all'attività, ad un qualsiasi attivismo, riassorbito nell'attività personale con un totale rifiuto della sua rifusione razionale e cristiana nella prassi, anche se poi la presunta attività personale viene abbandonata alla deriva di tutte le prassi.

Un fare senza un pensare adeguato è un agire alla cieca, un donarsi all'improvvisazione, a un generico empirismo, o all'ispirazione di sprovveduti profeti. Così, non si è ancora cominciato a fare, che i problemi irrisolti riemergono. Ma in regime carismatico e di profetismi soggettivi, nessuno è disposto a porre seriamente tali problemi, e tanto meno a risolverli obiettivamente.

D'altra parte, nell'attuale abdicazione ad una autentica e approfondita cultura realistica, ne mancherebbero gli strumenti. Si è iniziata così l'inesauribile fiera delle parole dette o stampate, delle discussioni assembleari, dei dialoghi aperti in qualsiasi direzione, ad esclusione, forse, dell'autentico dialogo con la verità.

407

se pure continuiamo a crederci. Il risultato inevitabile è l'attuale situazione di confusione teorica e pratica, che rappresenta la componente non ultima della crisi del mondo cattolico.

Alla radice del nostro marasma culturale, teorico e pratico, pare stia l'equivoco seguente: ci ostiniamo a risolvere questioni metafisiche con metodi e strumenti empirici, dietro il pretesto che questi sono «pratici», «concreti», mentre la metafisica rimane teorica e astratta: un'evasione dalla concretezza, un naufragio nell'astrazione. Due «lussi» (si pensa) che potevano permettersi i cristiani del medioevo, ma non se li possono permettere i cristiani della seconda metà del ventesimo secolo.

Strana analisi dei «segni dei tempi», quando, per poco che si sappia penetrarli, si constata che tutta la realtà anticristiana e antisociale del mondo di oggi, ha come *causa specifica e immediata le metafisiche dinamiche, matrici delle attuali ideologie come anima della prassi*, le quali, senza un'apertura metafisica dinamica, da parte nostra, all'ideologia *cristiana* come anima della prassi, bloccano (o, quel che è peggio, mistificano) lo stesso Vangelo.

Per evitare che il nostro agire proceda alla cieca e peggio contro il Vangelo, è necessario tornare a ripartire dalla metafisica. Non comunque però, ma da una *metafisica integrale*, che sappia opportunamente incorporare una *metafisica della realtà storica dinamica*, a valore realistico oggettivo, sì da assicurare un adeguato fondamento alla prassi cristiana.

Il nostro discorso teorico sulla sintesi integrale e sociale cristiana, fino ad arrivare alla rifusione dell'attività nella prassi, si giustifica in tal senso. È per questo che il *realismo dinamico* tratta dell'attività non già dal solito punto di vista cosiddetto «pratico», senza sollevarsi purtroppo dal piano empirico; ma ne tratta dal punto di vista del tutto opposto, qual è quello metafisico, e più esattamente *metafisico-dinamico*.

Il problema della rifusione dell'attività nella prassi è squisitamente metafisico, e rappresenta lo specifico problema metafisico dell'attività umana nel quadro della realtà sociale e più ampiamente della realtà storica come tale.

Di per sé il metafisico non nega il pratico, nega soltanto l'empirico. Il punto di vista metafisico ha sempre un valore teoretico e pratico ad un tempo, se non altro nel vecchio senso della filosofia come sapienza. E il problema della rifusione

408

dell'attività nella prassi è appunto un problema metafisico essenzialmente teoretico e pratico, non solo perché la metafisica è anche «sapienza» pratica, ma perché la metafisica dinamica, e per noi la *metafisica realistico-dinamica*, oggi è la *chiave pratica fondamentale* di qualsiasi concreto e consistente attivismo, perché è la chiave dell'ideologia come anima della prassi.

Equivocando fra «pratico» ed «empirico», codifichiamo troppo spesso, a proposito del nostro agire e delle attività di cui dobbiamo occuparci, il più vieto empirismo, non sanato neppure dalle trattazioni scientifico-positive e scientifico-tecniche oggi in gran voga. La via di soluzione della sana e illuminante razionalizzazione del nostro agire non è l'incrocio tra la vecchia dottrina filosofica e teologica (quando non la si rifiuti del tutto) con le nuove discipline antropologiche, ma consiste innanzitutto nel fare il passaggio dallo statico al dinamico, a livello metafisico, ossia nell'infilare la strada della metafisica realistico-dinamica nel contesto di una autentica metafisica realista integrale.

Il realismo dinamico tende a superare gli equivoci e le lacune esistenti, tanto in sede teorica che pratica. Non è dunque un'evasione dalla praticità e dalla concretezza, ma può essere lo strumento indispensabile per arrivarci effettivamente.

5- Problema teoretico e pratico.

Affermiamo innanzitutto che la rifusione dell'attività nella prassi pone un problema teoretico e pratico ad un tempo. Il problema è teoretico, in quanto è interpretazione metafisica dell'attività nell'ente dinamico, a livello di realtà storica dinamica come EDUC. Nell'ente dinamico e nell'EDUC, empiricamente l'attività resta attività, ma metafisicamente diventa prassi.

Resta empiricamente attività perché continua ad apparire come tale. Ma è metafisicamente prassi, perché, venendo necessariamente assimilata dall'EDUC, in cui come parte della realtà umana esistenziale concretamente si trova immersa, viene assimilata appunto come elemento dinamico attivo di esso, e dunque come prassi.

Questa la ragione della rifusione dell'attività nella prassi, che ovviamente non potrà operarsi alla cieca, ma dietro la norma di ben precise leggi, sempre imposte dalla dialettica della prassi, delle quali parleremo in seguito.

Oltre ad essere un problema teoretico, la rifusione dell'attività

nella prassi è problema pratico, in quanto tale rifusione cade sotto la responsabilità del soggetto agente e dev'essere attuata da esso. Sarà problema pratico anche nel senso che le leggi della rifusione dell'attività nella prassi dovranno esser norma della stessa attività sul piano individuale-statico, o se si vuole dinamico fenomenico), che è il piano dell'osservazione empirica e dell'esperienza pratica del soggetto agente in cui s'inserisce l'attività stessa.

A scanso di equivoci, cerchiamo di chiarire l'espressione che richiama il «piano individuale statico». È un'espressione ibrida, in quanto *l'individuale* ha un senso squisitamente empirico, e lo *statico* ha un senso metafisico.

Per il fatto stesso che l'attività ha un inevitabile aggancio col soggetto agente come individuo (anche quando si tratta di un agire comunitario e collettivo), essa porta sempre con sé un aspetto individuale empirico, che richiama necessariamente il *soggetto agente*. Ma come lo richiama?... Come «individuo»?... È un rinchiudersi nell'empirico, nella sua fenomenologia, e forse un abbandonarsi alla sua dinamicità puramente fenomenica, che dà l'ultimo colpo alla consistenza metafisica ed etica dell'individuo stesso e del suo comportarsi e agire.

È da supporre che il soggetto agente venga interpretato come *persona*, non solo per superare l'individualismo, ma anche per assicurare una consistenza metafisica al soggetto agente e una norma etica alla sua attività.

La persona umana tuttavia, come soggetto agente e col bagaglio del suo agire, oggi si *trova immersa in una realtà dinamica di cui fa ontologicamente parte essa stessa*. Ed è precisamente la sua attività che è maggiormente interessata a questa *appartenenza ontologico-dinamica* della persona, come soggetto agente.

Ora, se non se ne tiene conto, metafisicamente l'attività continua a venir concepita in funzione individualista-statica, o statico-personalista, al di là di qualsiasi dinamismo puramente fenomenico, e malgrado le esigenze dell'attività la cui *rifusione nella prassi* diventa incontenibile precisamente sul piano pratico, reclamando una razionale obbedienza alle leggi della prassi stessa.

6- La rifusione come problema teoretico.

La rifusione dell'attività nella prassi richiederebbe innanzitutto non già la considerazione metafisicamente statico-personalistica del soggetto agente,

410

ma la considerazione ontologico-dinamica di esso. Questa seconda non esclude la prima, ma ne dimostra l'insufficienza.

Se pertanto l'attività si considera esclusivamente legata al soggetto agente come persona a sé stante, non tradotta nella sua *realtà ontologico dinamica di persona-cellula*: la posizione del problema della rifusione dell'attività nella prassi rimane inadeguata, rendendone più difficile la soluzione.

L'interpretazione metafisica dell'attività nell'ente dinamico, infatti, non è più, o più esattamente non è anzitutto e soprattutto, interpretazione psicologico e morale, ma interpretazione ontologico-dinamica; interpretazione di essa come prassi, e pertanto illuminatrice della sua riflessione.

La prima cosa da tenersi presente in proposito, di natura ancora negativa, è questa. Senza realismo dinamico non esiste interpretazione metafisica dell'attività come prassi, e dunque l'attività continua a restar priva della sua interpretazione ontologico-dinamica, almeno in senso realistico

oggettivo. In altre parole si continua ad ignorare metafisicamente l'attività in quanto realtà concretamente esistente. Di conseguenza si continua ad ignorare che l'attività, nella sua concretezza realistico-dinamica, è prassi.

È una insufficienza e un errore insieme, i cui riflessi negativi possano essere diversi secondo i tempi e i settori a cui ci riferiamo. Altro è la rifusione dell'attività nella prassi religiosa in campo religioso, e altro è la rifusione dell'attività nella prassi profana, in campo politico-sociale. E diversa è la rispettiva incidenza, se ci riferiamo per esempio al Medioevo, o all'attuale realtà storica diventata dinamica. In ogni caso, a parte i sensi e le misure, per secoli l'insufficienza o l'errore suddetto hanno bloccato e deviato, in misura più o meno consistente, il dinamismo attivo cristiano.

Due principi metafisici dicono che *agere sequitur esse*; e che *nihil volitum quin praecognitum*. E cioè: l'agire segue l'essere; né è possibile programmare e attuare concretamente ciò che s'ignora. In altre parole: *l'agire è necessariamente condizionato al proprio essere ontologico e rispettiva conoscenza*.

Ora, se la realtà ontologico-dinamica dell'attività e dell'agire è quella di essere prassi, il rinnegamento o l'ignorazione della prassi, e dell'attività come prassi, anche se non rende impossibile l'agire, può renderlo inefficiente od equivoco.

La seconda osservazione, almeno potenzialmente positiva, può essere la seguente. Si voglia o no, lo si ignori o meno, *l'attività*

411

nella sua concretezza esistenziale è prassi; lo è soprattutto nella sua concretezza esistenziale di oggi. La sua rifusione nella prassi si opera automaticamente, poiché è inscindibile da tale concretezza. Ogni agire, anche minimo, è iniettare una goccia di dinamismo attivo nella storia, ossia è un diventare prassi. È il suo rifondersi nella prassi.

Questa rifusione, che è l'inevitabile dato di fatto, pone precisamente il problema, metafisico e morale ad un tempo, della rifusione dell'attività nella prassi.

Nessun dubbio che tutto ciò sia positivo, o almeno potenzialmente positivo. Ma è ovvio, che per non frustrare tale positività, la prima cosa da farsi è non rifiutare il problema della rifusione dell'attività nella prassi. Che anzi, si rende necessario affrontarlo di proposito, e nel modo giusto, per arrivare alla soluzione giusta.

7- Prassi buona o cattiva.

In concreto, bisogna domandarsi: l'attività che si rifonde necessariamente nella prassi, si rifonde nella prassi buona, o cattiva?... La domanda si pone tanto in riferimento alla prassi religiosa, che alla prassi profana, anche se conduciamo avanti il discorso a volte senza distinguere. Esso vale univocamente per quel che possono avere di comune. Per il resto sarà necessario distinguere, tenendo presente che si tratta di due cose profondamente diverse.

La domanda che è stata posta pone una questione metafisica e morale ad un tempo, non soltanto perché la realtà ontologicodinamica della prassi è inscindibile dal suo aspetto morale, ma soprattutto perché ci riferiamo qui alla prassi cristiana (sia religiosa, che politico-sociale).

Ora, la prassi cristiana è una realtà ontologico-dinamica, di natura sintetica, dominata precisamente da quelle *cinque formalità trascendentali dinamiche*, che comprendono anche *la formalità morale, o moralità*, intesa appunto come *trascendentale ' dinamico*.

Il trascendentale dinamico della *moralità*, però, come del resto gli altri trascendentali dinamici, ha un valore ontologico-dinamico di forma, prima di tradursi nella semplice qualifica etica. D'altra parte, per la solidarietà dei trascendentali dinamici, non può considerarsi estromesso dagli altri.

Ne segue che il giudizio sulla prassi buona o cattiva non sarà

un semplice giudizio etico, *ma ontologico-dinamico*, in riferimento alla forma *trascendentale dinamica*, la quale sarà buona se coincide con *Cristo-Forma*; e cattiva se è forma trascendentale dinamica anticristiana.

Bisogna dunque mettere a confronto l'attività che viene rifiuta automaticamente nella prassi, con la prassi stessa qualificata trascendentalmente e dinamicamente come buona o cattiva nel senso di prassi cristiana (sia religiosa, che ideologica), o anticristiana, per domandarci se appunto si rifonde nella buona, anziché nella cattiva.

La prassi, come buona o cattiva, richiama necessariamente la sintesi dinamica integrale a cui appartiene, e le sintesi parziali di essa : per esempio, la sintesi dinamica sociale. L'attività quindi si rifonderà nella prassi cristiana o anticristiana mettendosi a servizio della sintesi cristiana o meno. Ne segue un criterio di giudizio, che empiricamente può servire a orientare la rifusione dell'attività nella prassi. Può esprimersi nel modo seguente:

L'attività si rifonde nella prassi buona e dunque cristiana se è effettivamente (ossia *oggettivamente*, e non solo *sogettivamente*) *a servizio della sintesi dinamica cristiana*. Se no, si rifonde nella : cattiva, nonostante le ingannevoli apparenze e qualsiasi buona intenzione. E purtroppo lavorerà per essa.

8- Aspetto morale pratico della rifusione.

La rifusione dell'attività nella prassi, che è questione metafisica, attraverso la specificazione ontologico-dinamica della prassi in buona o cattiva porta con sé anche una questione morale squisitamente pratica, in quanto viene a incidere profondamente nella moralità dell'atto umano.

Bisogna infatti domandarsi, di fronte alla rifusione automatica, ma nient'affatto automaticamente buona, dell'attività nella prassi: l'attività giudicata moralmente lecita, che tuttavia non si rifonde nella prassi cristiana, e dunque, volere o no, si rifonde in una prassi anticristiana, rimarrà attività moralmente lecita?...

Nell'ipotesi, la risposta negativa appare ovvia, e diventa sconcertante, portando con sé non pochi e gravi problemi, a cui bisogna rispondere tuttavia con franchezza. Né d'altra parte si tratta di un caso ipotetico, ma di una realtà problematica che viene consolidandosi sempre più, sì da essere sempre meno eludibile. *Aut, aut*: o adeguiamo la morale alle sue esigenze,

oppure la morale finisce per diventare immorale.

412 413

Alle radici del problema si pone il conflitto fra lo statico e il dinamico, o peggio il conflitto fra la vecchia concezione statica e nuove ed errate concezioni dinamiche. Come chiave di soluzione torna a porsi il giusto passaggio dallo statico al dinamico, che teoricamente si opera nel contesto di una metafisica dinamica a valore realistico oggettivo, come espressione del realismo metafisico integrale.

È tale passaggio che ci pone di fronte alla prassi cristiana dominata dal trascendentale dinamico vero che è Cristo-Forma col suo Corpo Mistico, la cui edificazione appare come il supremo criterio di una moralità, diventata finalmente dinamica. Esso si preciserà e funzionerà in modo diverso secondoché si tratti di prassi religiosa, o ideologica. Ma l'importante è il passaggio, o se si vuole l'integrazione della moralità statica con la moralità dinamica.

Che dire allora di un'attività cristiana e di una morale teoricamente e praticamente disimpegnata dal criterio suddetto? Torna la necessità dell'integrazione delle due morali.

9- Integrazione delle due morali.

Per la loro integrazione è necessario superare la concezione puramente statica, analitica ed astratta, dell'attività e della morale stessa, non per rinnegarla, ma per integrarla con una concezione morale che sia anche dinamica, sintetica e concreta; sì che rifonda l'attività nella prassi impegnando la morale con essa. È la via migliore per riporre attività e morale in contatto vivo con la parola viva e la realtà vivai di Cristo e del suo Corpo Mistico, non comunque, ma come forma trascendentale dinamica e come *norma di* una morale veramente costruttiva.

Se questa è l'esigenza profonda della natura ontologica dell'attività del cristiano e della morale cristiana, *il giudizio morale integrale*, ossia statico e dinamico ad un tempo, sulla liceità e bontà dell'agire dei cristiani, almeno oggettivamente ne resta profondamente modificato.

Il lecito oggettivamente e concretamente tale, e non soltanto per una sua mutilazione metafisica ed astratta, sarà ciò che si rifonde effettivamente nella prassi cristiana. Sarà ciò che viene attuato dal Corpo Mistico come forma dinamica trascendentale, e lo attua.

414

Ciò che invece non si rifonde nella prassi cristiana rimane oggettivamente illecito, anche se «staticamente» non appare tale. *La norma morale statica*, in funzione puramente personalistica, dev'essere integrata dal trascendentale dinamico della *moralità*.

La sintesi sociale cristiana e a maggior ragione la sintesi integrale cristiana, per il fatto stesso che esigono ed effettuano la rifusione dell'attività nella prassi cristiana, non possono accontentarsi della morale statica. Reclamano una moralità integrata, con la prevalenza della morale dinamica.

415

Capo XXXV

RIFUSIONE E MORALE DINAMICA

1- La morale dinamica.

La rifusione dell'attività nella prassi, impegna contemporaneamente nella riscoperta ontologico-dinamica dell'attività stessa e nella sua rivalutazione morale. Anche quest'ultima è, nell'ambito del realismo dinamico, problema ontologico-metafisico, poiché implica la considerazione della *moralità* come trascendentale dinamico, che ha un valore ontologico formale. È infatti uno degli aspetti ontologico-trascentali dell'ente dinamico come EDUC.

Il che non toglie che tale rivalutazione morale, di natura ontologica, continui ad avere dei riflessi eminentemente pratici. Questi si possono riassumere nel rapporto fra morale statica e dinamica, e incidono profondamente nell'attuazione della rifusione dell'attività nella prassi e nelle sue leggi.

È necessario quindi illuminare in qualche modo anche il rapporto fra morale statica e dinamica, sempre in riferimento alla rifusione dell'attività nella prassi.

In base a quanto si è detto nel capo precedente, la morale dinamica implica l'impegno costruttivo del Corpo Mistico e la realizzazione delle sue diverse funzioni formali trascendentali. Ne segue che

l'attività e l'atto *umano cristiano buono*, non solo staticamente ma anche dinamicamente, è quello *costruttivo del Corpo Mistico e realizzatore delle sue funzioni trascendentali dinamiche*.

In tal modo la morale dinamica implica necessariamente la concezione della vita cristiana come *missionarietà, apostolato, socialità, educatività*, poiché l'attività e l'atto umano cristiano dinamicamente buono, dovendo essere costruttivo del Corpo ; Mistico e realizzatore delle sue funzioni dinamiche trascendentali,

si trova per sua natura impegnato ad attuare tali funzioni dinamiche.

In altre parole, i trascendentali dinamici, dal piano ontologico teoretico scendono sul piano pratico, e per la loro

417

ancora assente dalla cultura cristiana. La sua assenza e l'ignorazione del realismo dinamico ha prodotto una involuzione statica sul piano teoretico, e sul piano pratico ci ha resi insensibili anche di fronte alle stesse urgenze dinamiche imposteci dalla vita.

La ragione pratica tuttavia, che ha segnato il prevalere di una morale statica nella tradizione culturale cristiana, può essere la seguente: si è trattato di una cristiana e necessaria opera di misericordia, quale è quella di salvare il peccatore fino all'estremo limite della liceità, specialmente attraverso il ministero della Confessione. La morale statica, infatti, che è la morale del lecito e dell'illecito e non già della costruzione del Corpo Mistico e della realizzazione delle sue funzioni trascendentali, è stata strettamente legata al Sacramento della Penitenza, diventando la tipica morale a uso dei Confessori.

La terza ragione del prevalere della morale statica è di ordine storico, e s'inserisce anch'essa nella fondamentale distinzione tra epoca storica statica, ed epoca storica dinamica. La preoccupazione del «costruire» era completamente assente nella prima. Di qui la quasi impossibilità di elaborare una morale dinamica e cioè «costruttiva». Bastava la morale statica del lecito e dell'illecito, commisurata alla fissità della natura umana e dei Dieci Comandamenti.

L'attuale prevalere dell'epoca storica dinamica ha rotto l'incantesimo della morale statica. Ma non è detto che sia stata realmente infilata la strada della morale dinamica e costruttiva. La revisione della morale in dimensione di carità, dottrinalmente e scientificamente, non è sufficiente. E la dinamizzazione della morale statica attraverso *l'etica della situazione* è di fatto l'ultima degenerazione della morale statica, la quale perde così ogni sua consistenza. Si sono allargate le maglie del lecito a spese dell'illecito, allontanandoci ancor più dalla morale dinamica costruttiva.

La soluzione vera del problema rimane l'integrazione della morale statica con la morale dinamica e costruttiva, che è poi la morale del Vangelo: statica e dinamica ad un tempo, sì da risultare una morale essenzialmente costruttiva, anzitutto in rapporto alla santità, poi in rapporto alla Chiesa come Corpo Mistico, e finalmente in rapporto alla realizzazione delle sue funzioni trascendentali, che si proiettano anche in campo profano. Ed è una soluzione che rappresenta oggi una suprema e urgente necessità della Chiesa e del cristiano singolo.

Della Chiesa, innanzitutto: poiché oggi la Chiesa abbisogna di una attività apostolica nel senso più genuino e costruttivo della parola, e non solo di atti, «moralmente leciti». Del singolo cristiano poi, perché è l'agire apostolico, e non solo «staticamente lecito», che lo rende un autentico cristiano e lo inserisce effettivamente nel Corpo Mistico come suo membro vivo ed efficiente, dotandolo di una carica dinamica, indispensabile oggi anche per non tradire gli stessi impegni della morale statica.

L'insegnamento della morale quindi, e l'educazione morale, dovrebbero mirare ad effettuare l'indispensabile integrazione tra morale statica e dinamica, nel quadro del *realismo integrale*. Questo culmina nel *realismo dinamico* e nel *Cristianesimo dinamico*, e dunque nella *morale dinamica*.

4- Passaggio dalla morale statica alla dinamica.

Il passaggio dalla morale statica alla morale dinamica si opera con la rifusione dell'attività nella prassi.

Proprio per tale rifusione, il passaggio suddetto non è solo un passaggio morale, ma, come già si è rilevato, un passaggio ontologico, che si precisa in ontologico-dinamico. È questo che rende possibile il passaggio morale. Senza il passaggio ontologico dallo statico al dinamico la morale rimane statica, benché possa venir materiata di incidenze circostanziali sempre più complicate o venire inserita nell'attuale contesto dinamico fenomenico esistenziale.

Per quanto riguarda l'attività, il passaggio ontologico dalla morale statica alla morale dinamica implica l'inserzione di essa, attraverso la prassi, nella realtà dinamica, sottraendo l'attività alle leggi statiche del soggetto agente e al suo arbitrio. Il vincolo morale, o più esattamente la determinazione etica dell'attività del soggetto agente, non sarà più la semplice *liceità*, ma la *costruttività*, dando inizio a una dialettica morale del tutto nuova.

Il giudizio etico, anche dinamico, da parte dell'agente si pone sempre come un giudizio di coscienza, antecedente, concomitante, o conseguente, all'atto stesso. Ma il giudizio etico dinamico dovrà tener conto anche del fatto che l'attività realizzata s'inserisce automaticamente nella prassi, e mediante questa nell'essenza dinamica della realtà storica, se si vuole della realtà sociale. Esce così dal controllo e dalla padronanza del soggetto agente, per

420 421

iniziare una sua vita propria produttrice di bene o di male spesso in modo imprevisto, *ma non imprevedibile del tutto, attraverso un adeguato studio o una adeguata coscienza realistico-dinamica. È la* rilevanza ontologico-dinamica dell'attività rifusa nella prassi, di cui bisogna tener conto anche per il retto giudizio morale.

La rifusione dell'attività nella prassi e mediante questa nella realtà dinamica ha appunto lo scopo di liberare l'attività dal rischio di una sua rifusione puramente automatica, spontanea e aleatoria, al di fuori di una effettiva razionalità e responsabilità dinamica.

Liberare l'attività da tale rischio e valorizzarla positivamente il più possibile come *prassi buona*, è cosa essenziale per la concezione realistico-dinamica e per la morale dinamica. Soggettiva niente e in rapporto alla sola morale statica, in cui può giocare in modo preponderante la buona coscienza e la buona fede, il rischio suddetto può aver poca importanza, evadendo dalla stessa responsabilità morale. È chiaro tuttavia che la buona coscienza e la buona fede in disarmonia con le esigenze della morale dinamica, oggettivamente non si giustificano.

La disarmonia tra morale statica e morale dinamica, sia sul piano soggettivo che oggettivo, dovrà diminuire nella misura che la morale statica viene integrata dalla morale dinamica, fino a stabilirsi fra le due, teoreticamente e praticamente, quella reciprocità che è immanente alla sintesi dinamica e che scaturisce necessariamente dalla sua concretezza.

5- Postulazione del realismo dinamico.

Cristianamente, e su un terreno di validità scientifico-dottrinale, a nostro parere il passaggio dalla morale statica alla morale dinamica può solo operarsi nell'ambito del realismo dinamico, con la rifusione dell'attività nella prassi.

La morale dinamica quindi, o parte dal realismo dinamico, o vi conduce. In tal modo essa funge da tratto d'unione fra morale statica e realismo dinamico. Se la morale statica compie sinceramente e realisticamente anche un solo passo verso la morale dinamica e ne accetta le conseguenze, essa non potrà sottrarsi all'accettazione e alla postulazione del realismo dinamico.

Ciò deriva dal rapporto fra morale e metafisica. È la metafisica che fonda la morale. Onde, fare un passo verso la morale

dinamica, vuol dire costringersi ad accettare la metafisica che la fonda, ossia, nel caso nostro, il realismo dinamico. E un realismo dinamico che si precisa come *cristiano*.

Basta proiettarlo nel realismo integrale, comprensivo anche della religione cristiana e proprio in sede di realismo dinamico, perché appaia veramente tale.

Il rapporto da noi stabilito tra metafisica e morale, non solo non smentisce la religione come fondamento della morale, ma riconferma tale fondamento. Lo riconferma sul piano ontologico metafisico come essere, e come dottrina. La religione cristiana è la realtà ontologico-metafisica dinamica che fonda la morale dinamica cristiana. E la metafisica realistico-dinamica della religione cristiana la fonda come dottrina, suffragata ad un tempo dalla rivelazione e dalla ragione.

Affrontando il problema della rifusione dell'attività nella prassi dicevamo che esso è il problema cruciale della vita di oggi, sia in teoria che in pratica. Quest'affermazione può apparire ora pienamente giustificata. Tale problema infatti implica il problema della morale dinamica e del realismo dinamico, che rappresentano la base ontologica ed etica della sintesi integrale cristiana, o (se si tratta di un realismo dinamico spurio), anticristiana.

La vita umana, oggi soprattutto, ha bisogno di sintesi. E si dibatte appunto fra le due sintesi suddette.

Alla radice di tutto, e di tutte le sintesi, torna ad esserci la rifusione dell'attività nella prassi. L'attività alimenta la prassi. La prassi alimenta e attua la sintesi. Ciò è vero ad evidenza per le sintesi integrali marxista e laicista. Rimane vero anche per la sintesi integrale (e sociale) cristiana, che si attua attraverso la *morale dinamica cristiana* nel *realismo dinamico cristiano*.

Il realismo dinamico cristiano appare quindi come il postulato centrale della teoria e della pratica cristiana moderna. E il problema della rifusione dell'attività nella prassi ne coglie appunto il momento cruciale.

6- Impegno del cristiano.

Quanto abbiamo detto sulla rifusione dell'attività nella prassi, ci ha condotto alla interpretazione ontologico-dinamica dell'attività stessa, come prassi.

Per noi cristiani, l'attività non è la prassi, ma si rifonde nella prassi, diventa prassi. Il realismo statico ha visto soltanto l'attività

422 423

come atto del soggetto agente, né poteva vederla altrimenti. Ontologicamente e dinamicamente invece l'attività cessa di essere atto del soggetto agente, per diventare prassi.

Dalla rifusione teoretica dell'attività nella prassi, nasce l'impegno morale del cristiano di tradurre la propria attività nella prassi cristiana. Nasce cioè il problema pratico della rifusione dell'attività nella

prassi. I cristiani debbono tradurre la propria attività in prassi cristiana, per assolvere quel compito realistico-dinamico cristiano, che rappresenta la sostanza stessa della loro vocazione.

Ora, il problema pratico della rifusione dell'attività nella prassi si concentra nella necessità di superare la sua rifusione semplicemente automatica e più o meno irresponsabile, per giungere a una sua rifusione cosciente, meditata, razionale, scientifica e tecnica.

Affidarsi a una rifusione automatica, alimentata dall'ignoranza, dalla buona fede, o anche dalla falsa convinzione che la liceità dell'agire in termini di morale statica e astratta equivalga ad una sua rifusione positiva e veramente efficiente nella prassi cristiana, sarebbe un procedere alla cieca, da irresponsabili, nonché un affidarsi ad «esperienze» irrazionali, più o meno rovinose.

Si contestano oggi le tristi eredità del passato, senza darci conto delle inadeguatezze del presente e dell'impreparazione di fronte all'avvenire, che pure cadono sotto la nostra responsabilità immediata. Alla radice dei due mali possiamo porre il problema teoretico e pratico della rifusione dell'attività nella prassi, non risolto il risolto male soprattutto oggi, col rischio di lavorare a vuoto e per le prassi anticristiane.

7- Rifusione «scientifica».

Posto il problema in termini di superamento della rifusione automatica, ne segue senz'altro che tale superamento non è possibile ad ottenersi con metodi empirici. L'epoca dell'empirismo, delle improvvisazioni, delle genialità estrose, delle *routines* consuetudinarie, è tramontata. È succeduta l'epoca del rigido impero scientifico, che in definitiva è una severa scuola di responsabilità e di umiltà. Purché, ovviamente: la scienza si estenda e impegni in tutti i campi, compreso il campo filosofico e teologico, e torni ad essere (o per lo meno il voler essere sinceramente) *lievito* nel suo senso realistico

424

oggettivo di *adaequatio intellectus et rei*, e non già una manipolazione della verità secondo velleità personali o collettive.

Rifondere la propria attività, le attività dei propri subalterni, le attività individuali e collettive, le attività libere o legate ad un organismo costituito, *nella* prassi, significa rifondere tali attività nel *processo costruttivo* del Regno di Dio qui in terra come Corpo Mistico (se ci riferiamo al campo religioso), o del Dinontorganismo ideologico profano. Due costruzioni ben distinte, che coinvolgono l'intera realtà umana esistenziale, e ciascuna, a modo suo, implica la rifusione dell'attività nella prassi.

Quale altro problema potrebbe avere per il cristiano, ecclesiastico o laico, soprattutto per chi detenga una responsabilità di direzione o di comando, maggior *rilevanza scientifica* di tale processo costruttivo, nel quale la rifusione dell'attività nella prassi è certo uno degli elementi più delicati e decisivi?...

Il mondo oggi si costruisce ideologicamente in Cristo o contro Cristo, con la rifusione scientifica dell'attività nella prassi.

Auguriamoci pertanto che la *scienza della costruzione* del Corpo Mistico da una parte, e del Dinontorganismo ideologico profano dall'altra, in funzione dell'ideologia dinontorganica cristiana come anima della prassi, diventi effettivamente la *scienza centrale* della cultura cristiana e della formazione e preparazione cristiana all'agire, sia in campo propriamente religioso-pastorale, sia in campo politico-sociale.

E accontentiamoci per ora di chiudere la nostra *Sintesi*, accennando ad alcune leggi della rifusione dell'attività nella prassi.

425

Personalmente, questo rovesciamento psicologico impone il rinnegamento del proprio «io», non già in forza di un'ascesi passiva e negativa, per sua natura antidinamica ed equivoca; ma positiva ed attiva, la quale impegna integralmente la persona umana e l'attività non per sé, ma per un ALTRO, che per il cristiano e in campo religioso è Cristo stesso e il suo Corpo Mistico, mentre in campo profano è il Dinontorganismo a valore ideologico, nelle sue varie articolazioni.

Nello schema psicologico individuale-statico l'attività si riduce per forza di cose, non di rado ad uno sfogo o ad un espediente per l'affermazione di sé, se non in modo esclusivo, almeno come causa motiva. È possibile agire anche per un grande ideale, ma in funzione di se stessi.

Nello schema realistico-dinamico invece, tenendo conto della legge psicologica che ne emana, la natura e la funzione dell'attività si rovescia, risolvendosi sul piano religioso nella psicologia e nella logica del Santo e dell'Apostolo, che non sono certo la logica e la psicologia individualistico-statiche, o personalistiche. In campo profano, sarà la logica e la psicologia della socialità organico-dinamica, che non ha soltanto un valore etico, ma un valore assai più determinante, qual è il suo valore ontologico.

In ogni caso, si tratterà di una logica e psicologia sempre maggiormente conforme alla realtà concreta e alla vera funzione dell'attività stessa. Ciò, a condizione che la legge psicologico-dinamica della rifusione dell'attività nella prassi giochi realmente, sì da non naufragare essa stessa, e le illusioni che ne derivano, in luoghi comuni od espressioni puramente verbali, di cui oggi è piena la letteratura e la frenetica attivistica e sociale.

Sarà solo il realismo dinamico che potrà dare una consistenza e una verità ontologica alla legge psicologico-dinamica e alla sua efficienza, nei confronti dell'individuo e della sua attività.

3- Un'obiezione.

Si potrà obiettare che la legge psicologico-dinamica, la quale per prima dovrebbe presiedere alla rifusione dell'attività nella prassi, è antipedagogica e lesiva dei diritti della persona umana... Sembrerebbe infatti un'abdicazione a quanto di più personale possa esistere.

Per un cristiano, basterebbe tuttavia osservare col Vangelo che *Illum oportet crescere, me autem minui* (Gv. 3, 30). E che: *qui*

428

invenit animam suam perdet illam; et qui perdidit animam suam propter me, inveniet eam (Mt. 10, 39).

L'insegnamento di Cristo al riguardo non ha solo un valore ascetico, ma anche ontologico, che tuttavia bisogna esplicitare, uscendo fuori dall'apparente contraddizione. Ne usciamo, dandoci conto dell'ambivalenza della persona umana, ontologicamente statica e dinamica ad un tempo.

La persona umana è ontologicamente statica a prescindere dalla sua storicizzazione. Come tale, rimane chiusa nel proprio «io» e nella soggettività della propria attività, di cui il soggetto agente esclusivo rimane la persona. Questa posizione metafisica di fondo è ad un tempo la forza e la debolezza

del personalismo, alla cui dialettica sfugge la *realtà ontologico-dinamica della persona umana storicizzata*, che la traduce in persona-cellula, o cellula-persona.

È appunto la persona umana storicizzata che entra nel gioco della dialettica realistico-dinamica, oggettivando la sua attività e imponendole le leggi della rifusione nella prassi. Ciò non lede affatto la realtà ontologica statica della persona umana, che anzi la mobilita e la rende responsabile della sua storicizzazione, evangelica o meno, non soltanto sul piano ascetico, ma anche e prima di tutto sul piano ontologico-dinamico.

L'autentico sviluppo della persona umana, del resto, non solo soprannaturale ma anche naturale, è possibile non già in sede di realismo individuale-statico, ma di realismo organico-dinamico. Il quale ultimo, sempre in campo religioso, viene a postulare o a identificarsi con quella *Caritas* paolina, di cui è appunto espressione lo spirito costruttivo soprannaturale. Al di fuori di esso non è possibile il genuino sviluppo della personalità umana, nemmeno su un piano puramente naturale.

L'antinomia tra la legge psicologico-dinamica della rifusione dell'attività nella prassi e il personalismo statico, è reale, e non è superabile su un piano di puro dinamismo esistenziale e fenomenico. È solo superabile sul piano del realismo dinamico. Posto quest'ultimo, l'antinomia cade, perché il personalismo diventa dinamico, e più esattamente organico-dinamico, «dinontorganico».

Fuori del realismo dinamico condotto fino all'esplicitazione della sua dialettica dinontorganica, non c'è spirito ascetico sul piano religioso individuale, o giustizia sociale sul piano collettivo, che possa vittoriosamente contenere gli istinti egoistici più o meno

- 429

malcelati dello sviluppo della persona umana, radicalmente giustificati, del resto, dal personalismo statico.

4- Legge ontologico-dinamica.

La legge ontologico-dinamica della rifusione dell'attività nella prassi è la legge della sintesi dinamica tra materia e forma.

L'attività, in tutta la sua concretezza esistenziale, è *materia*. E la *forma* per noi cristiani è Cristo e il suo Corpo Mistico, non comunque, ma nelle sue funzioni dinamiche trascendentali della *religiosità*, *educatività*, *moralità*, *socialità* e *missionarietà*.

Come già sappiamo, esse si applicano tanto al mondo religioso, quanto al mondo profano, fino al suo supremo livello politicosociale. E, com'è ovvio, debbono passare attraverso l'*attività* dell'uomo, la quale non ne sbarrava il passaggio, se accetta innanzitutto la sua rifusione psicologica nella prassi.

Così, l'attività, già rifusa psicologicamente nella prassi, sa in che cosa deve rifondersi ontologicamente e da che cosa ontologicamente dev'essere attuata, come pure, che cosa nel suo dinamismo attivo è destinata ad attuare.

Riferiamoci soltanto all'attuale mondo profano diventato dinamico. Poiché veicolo principalissimo di tale attuazione passiva e attiva rimane sempre l'ideologia come anima della prassi, riaffermiamo qui l'importanza dell'ideologia dinontorganica cristiana, come integrazione del Cristianesimo (integrazione laica e autonoma dalla religione tuttavia, appunto perché integrazione ideologica), vista in rapporto all'attività e alla sua rifusione nella prassi.

Il ruolo dell'ideologia come anima della prassi sarà determinante per tale rifusione, e proprio in funzione della legge ontologico-dinamica, poiché la sintesi dinamica tra materia e forma da operarsi capillarmente dall'attività, dipende dalla presenza viva e operante dell'ideologia, in ogni settore, non escluso quello della cultura, dell'educazione, per innestarsi nell'intera vita vissuta. Di quest'innesto, la

prima a beneficiarne sarà l'attività stessa, perché si sente e si accetta come materia da attuarsi dalla forma, rifondendosi nella prassi come luogo della sintesi ontologico-dinamica fra le due.

5- Legge della morale dinamica.

La morale dinamica impone al cristiano non solo di agire rispettando le leggi del Decalogo.

evitando così gli atti illeciti; ma lo impegna personalmente, e nel contesto della più concreta storicizzazione, nella costruzione del Corpo Mistico in campo religioso, e nella realizzazione delle sue funzioni trascendentali in campo profano, secondo la dialettica dinontorganica dell'ideologia cristiana come anima della prassi.

Di qui la sorgente di un dinamismo attivo illimitato, che si esprime in campo religioso traducendo la norma del lecito in *Morale della Carità*, e sul piano ideologico, traducendo la semplice norma etico-sociale, in *morale ideologica*, il cui criterio di giudizio, nella dialettica dell'ideologia dinontorganica cristiana, diventa il seguente: *è buono ciò che è costruttivo della società dinontorganica: è cattivo e dunque illecito ciò che la demolisce, o ne impedisce la costruzione.*

Tale criterio, com'è ovvio, vale anche per le altre ideologie, e fa parte della loro forza, perché rappresenta il criterio fondamentale di qualsiasi morale dinamica, traducendosi in «legge» per la rifusione dell'attività nella prassi. Senza obbedire a questo principio fondamentale della *morale dinamica*, l'attività né si rifonde nella prassi, né si riveste della sua concreta e risolutiva moralità. L'importante è servirsi della *legge della morale dinamica* per la costruzione buona (sia in campo religioso che profano), e non farne un monopolio della costruzione cattiva.

La logica e il bisogno personale di un illimitato dinamismo attivo, costruttivo del Corpo Mistico, consegue alla rifusione dell'attività nella prassi religiosa, e in esso consiste appunto la legge della moralità dinamica, la quale rientra perfettamente nella natura e nello spirito del cristiano che sia veramente tale. *Fare, e facendo alimentare la prassi cristiana.* È la morale dinamica dei Santi, non esclusi i mistici e i contemplativi, e degli apostoli autentici.

Un qualcosa di analogo si può dire anche per *la prassi ideologica* dinontorganica cristiana. Senza morale dinamica, una prassi ideologica costruttiva della società non è neppure pensabile. E senza obbedire alla legge della morale dinamica, la rifusione dell'attività nella prassi costruttiva della società rimane illusoria.

Nessun pericolo, attraverso la legge della morale dinamica, di cadere in quella che è stata chiamata «eresia dell'azione», sia in campo religioso che profano.

L'*eresia dell'azione* ha una doppia matrice: la matrice ideologica ateo-materialista, e la matrice personalistico-statica. La prima

430 431

matrice produce l'eresia dell'azione, perché è erronea in se stessa. La falsità ideologica globale si trasferisce dalla dottrina alla prassi, facendola diventare, a livello trascendentale, fine a se stessa e asservendola ad una costruzione inaccettabile della società.

La matrice personalistica statica a sua volta non è in grado di conferire all'attivismo la sua natura e funzione vera, appunto perché rimane fuori della morale dinamica. Quest'ultima, anzi, viene scambiata con l'attivismo stesso, sfociando nell'eresia dell'azione. Sarà dunque *la legge della morale dinamica*, nell'intero contesto delle leggi della prassi, a preservare il cristiano dall'eresia dell'azione, sia in campo religioso che in campo profano.

Per sua natura, l'eresia dell'azione isola l'attività dalla sua fonte genuina e cioè dalla forma che è Cristo, e dal suo vero scopo, ostacolando la sua rifusione nella prassi cristiana e assorbendola in un'altra

prassi, passando attraverso lo sfogo individuale o una illusoria costruzione della propria personalità, quando non si tratti di peggio.

Può anche darsi che persista la rettitudine d'intenzione. Ma un attivismo di matrice statico-personalistica sarà sempre un cattivo attivismo. Lo sarà tanto più per il suo naturalismo o per le sue cause motive più o meno abnormi, nella misura che ricade nell'eresia dell'azione.

6- Legge della professionalità dinamica.

La rifusione dell'attività nella prassi sposta il centro d'interesse dall'attività alla prassi. Non sarà l'attività a realizzare il Corpo Mistico e le sue funzioni trascendentali, fino ad arrivare in campo profano alla costruzione del Dinontorganismo ideologico; ma la prassi, come sintesi dinamica di tutte le attività. È in questo senso, che il Corpo Mistico e il Dinontorganismo si «autocostruiscono».

Di qui la legge della professionalità dinamica, che impone detta sintesi al pluralismo delle attività stesse, rispettando al massimo le differenziazioni professionali, ma sulla base di una valutazione sintetico-dinamica di esse. È quanto dire che le attività professionali, o specializzate, sul piano dell'efficienza trascendentale della prassi, debbono elevarsi e unificarsi nella stessa prassi, rifondendosi nella medesima.

Di fronte alla rifusione dell'attività nella prassi ogni attività, da quella di chi comanda a quella dell'ultimo esecutore, da quella di

432

natura spirituale a quella di natura più materiale, diventa ugualmente essenziale e degna di rispetto. La prassi infatti non può risultare che dal loro insieme. E la dignità di qualsiasi attività dipende dalla sua rifusione nella prassi, sia religiosa che ideologica, purché ovviamente si tratti della prassi buona. Il valore vero e concreto di un'azione pertanto non è dato da una sua valutazione puramente analitico-statica, ma dalla sua valutazione sintetico-dinamica.

Grande scuola di umiltà per tutti, di vicendevole rispetto, di solidarietà reciproca, di autentico spirito costruttivo comunitario, è pertanto la *legge della professionalità dinamica*, che nella sua intima sostanza si precisa ulteriormente in legge della professionalità organico-dinamica.

Essa ci richiama, con tutta la teoria della prassi e del realismo dinamico, al vero spirito evangelico e paolino e ci immerge religiosamente dentro di esso, assicurando i suoi riflessi anche nell'ambito della professionalità profana.

7- Due inconvenienti da evitare.

La legge della professionalità dinamica ci premunisce contro due inconvenienti, anch'essi di origine analitico-statica: quello di non rispettare la differenziazione professionale; e quello di dare un valore trascendentale all'attività professionale come tale. Cominciamo dal primo.

Il rispetto della differenziazione professionale è un importante indice di maturazione dottrinale e sociale, di efficienza dinamica organizzativa, di giustizia metodologica.

Si viola la differenziazione professionale con l'impreparazione e col sistema del tutto-fare, ma specialmente col non rispettare le attività come qualifica professionale. Caso tipico, anche se piuttosto banale, nel senso che forse non se ne fa più caso né per un verso né per l'altro, può essere quello dei preti operai.

A parte una vocazione strettamente personale che potrebbe assimilarli a «monaci moderni», inseriti in un nuovo contesto sociale, illudersi di svolgere un'attività più apostolica facendo l'operaio o addirittura il sindacalista, è contro la professionalità del sacerdote, se almeno essa conserva ancora una sua specificità.

Altro caso potrebbe essere un indebito intromettersi nella tecnica politica e nella politica professionale da parte del Clero. Ma i casi possono moltiplicarsi, anche fuori dell'ambito ecclesiasti-

433

co, andando ben al di là di una semplice deontologia professionale o dell'organizzazione del lavoro. Possono intervenire disorientamenti di fondo, di natura teologica o ideologica. Nel loro contesto, la violazione della differenziazione e delle competenze professionali, ripone problemi di principio che oggi vanno ridiscussi e concretamente risolti, in funzione del più severo realismo integrale e dinamico.

Qual è la natura vera della Chiesa? dell'autorità nella Chiesa? del suo rapporto col mondo? Tutte domande che pongono precise questioni ontologico-dinamiche, la cui soluzione incide profondamente sulle competenze professionali, e a cui non è sufficiente rispondere solo in termini «pastorali».

Un qualcosa di analogo va detto anche per la società civile. Che cos'è lo Stato? Qual è il suo rapporto con la religione? Quale la sua competenza economica? Che cos'è e qual è la funzione della democrazia? dei partiti? dei sindacati? Tutte domande che incidono enormemente sulle competenze e differenziazioni professionali, sulle rispettive attività, sulla prassi e sull'effettiva rifusione dell'attività nella prassi.

La disfunzione dell'attività, nell'ambito delle competenze professionali, non giustifica la violazione delle competenze in materia. Le stesse «supplenze» diventano controproducenti se non si rimediano le deficienze in radice. E non sarebbe un rimedio eliminare una «supplenza», che invece potrebbe e dovrebbe essere pienamente giustificata come differenziazione professionale, in un adeguato contesto di professionalità dinamica.

8- Attività pseudotrascendentale.

Il secondo inconveniente, come s'è detto, è quello di dare un valore trascendentale all'attività professionale come tale. Esso è più grave ancora. Questo equivoco è particolarmente pericoloso per i cattolici (ecclesiastici e religiosi, o laici), direttamente impegnati con attività professionali che richiamano sul piano esistenziale e fenomenico le qualifiche trascendentali, come l'attività religiosa, educativa, sociale.

C'è però una differenza di comportamento, determinata dalle due epoche storiche, statica e dinamica. L'attività educativa e sociale nell'ambiente cattolico ha assunto una fisionomia spiccatamente professionale. Niente di più equivoco della specializzazione ed attività professionale nel quadro di una mentalità e di una

pratica analitico-statica. È stato troppo facile il chiudersi dentro, o il credere all'efficienza dell'attività professionale in se stessa. Niente rifusione quindi, e nessun appello alla trascendentalità della rispettiva attività. Errore fatale, che viola la legge della professionalità dinamica sotto il duplice aspetto della professione e della dinamicità.

Un tale atteggiamento è stato posto in crisi dall'incidenza ideologica nella società e nella scuola, provocando un cedimento ideologico al di fuori della rifusione dell'attività nella prassi portatrice della trascendentalità vera, a cominciare da quella direttamente collegata con la rispettiva attività professionale.

In ogni caso, la professione od attività professionale di per sé non è funzione formale-trascendentale, né la garantisce automaticamente. Per stare all'attività professionale educativa e sociale, né la prima educa, né la seconda rende veramente funzionale la convivenza umana, né, trattandosi di

attività professionale religiosa, questa assurge oggettivamente (ossia indipendentemente dalle buone intenzioni) a vero significato religioso, educativo, missionario, apostolico, se non attinge la sua autentica e specifica forma trascendentale rifondendosi nella rispettiva prassi, che nell'ipotesi è quella religiosa.

L'attività professionale come tale, in ordine alla prassi e alla rispettiva costruzione, è solo funzione preparatoria di materia seconda: preparazione resa forse necessaria in termini di specializzazione, dalle complicazioni della realtà umana esistenziale di oggi. Ma di per sé né attua né può attuare detta materia seconda con la forma trascendentale dinamica religiosa, educativa, morale, sociale, missionaria, senza entrare nel gioco di esse mediante la sua rifusione nella prassi.

Ovviamente, a noi interessa il punto di vista cristiano. E allora ecco la domanda: sotto il profilo cristiano, sia religioso che civile, i nostri giovani inseriti nella nostra attività professionale educativa e sociale saranno cristiani o non cristiani? Posto che lo siano e lo

- restino, saranno più cristiani o meno cristiani? Molto dipende dal come *l'attività professionale si rifonde nella prassi*, beneficiando della sua forza e del suo potere formativo trascendentale religioso e sociale. Di qui l'importanza di non ledere la legge della professionalità dinamica, dando all'attività professionale un valore trascendentale che essa non ha, e può ricevere solo dalla sua rifusione nella prassi.

434 435

9- Legge della convergenza dinamica.

Essa consiste nella convergenza, e nella conseguente solidale rifusione, di qualsiasi attività nella prassi: si tratti di attività macroscopiche o microscopiche; di attività dello spirito, o concernenti la materia; di attività liberamente esercitate, o rese necessarie dalla vita associata e dalla sua organizzazione. Ed è una convergenza che, dovendo per noi obbedire alla dialettica dinontorganica, sarà convergenza dinamica e più esattamente organico-dinamica, rifondendo precisamente nella prassi come vita-azione del Dinontorganismo.

La prassi, come vita-azione del Dinontorganismo o più empiricamente come corrente dinamica attiva della storia, comprendendo tutto l'agire umano che deve rifondersi in essa, assume delle proporzioni colossali. Per essere controllata, dominata, diretta nel suo insieme, esige uno studio organico, sistematico e continuato, che trascende il semplice giudizio morale o la prudenza dei singoli, e per determinate prestazioni ad alto livello esige ovviamente attrezzature e competenze speciali.

A noi qui tuttavia interessa solo affermare il fatto che: se tutte le attività si rifondono nella prassi, *convergono*. E poiché debbono rifondersi, debbono anche *convergere*.

Di qui la *legge della convergenza dinamica*, che appare una delle leggi fondamentali della rifusione. Essa è contro le disarticolazioni, i compartimenti stagno, le false autonomie, i contrasti di competenza, le estrosità personali e di gruppo, le disarmonie, le regolamentazioni paralizzanti, siano di ordine burocratico o liberamente convenute, magari nell'intento di ottenere convergenze, destinate a restare inoperanti precisamente perché estranee o addirittura contrarie alla legge della convergenza dinamica.

Questa infatti attinge la sua validità dalla dialettica dinontorganica, e non già dalla semplice dialettica etico-personalistica, o da convenzioni che continuano ad ignorare la prassi, e dunque la rifusione dell'attività nella prassi. Insorgeranno motivi di contesa e disunione, poiché il segreto dell'unità *d'azione* dev'essere innanzitutto dentro di noi, e parte appunto dalla rifusione dell'attività nella prassi, diventata convinzione di coscienza e obbedienza alle sue leggi.

10 - Attività macroscopiche e microscopiche.

La valorizzazione dinamica dell'attività esige la volenterosa e sapiente rifusione nella

prassi di tutte le attività, macroscopiche e microscopiche. Il che accentua la responsabilità delle prime, e conferisce un inestimabile valore alle seconde, se non altro perché, rifuse nella prassi, possono diventare esse stesse l'azione macroscopica più determinante. Ciò del resto sta alla radice della «partecipazione», che per i poveri singoli mortali non consiste in una aliquota personale di potere, ma, fondamentalmente, nella traduzione della loro attività microscopica in azione macroscopica, attraverso la sua rifusione nella prassi.

Le attività macroscopiche cominciano da quelle di governo e direzione a tutti i livelli e in ogni settore. La loro convergenza dinamica e rifusione nella prassi non è facile. Diventa assai più difficile, se manca il necessario sviluppo dottrinale e scientifico riassorbito nell'ideologia come anima della prassi (per quanto riguarda il mondo profano), e la rispettiva dialettica non diventa coscienza operante dei responsabili.

Anche se vien meno la rifusione e la convergenza dinamica delle attività macroscopiche, non resta impedita del tutto la rifusione e la convergenza dinamica delle attività microscopiche, che anzi, è forse necessario cominciare da esse e dalla loro traduzione *in azione macroscopica* attraverso la prassi, per stimolare e orientare le stesse attività macroscopiche. Allo scopo non serve né la contestazione né la rivoluzione. È necessaria la convergenza e la rifusione, nell'alveo della prassi ideologica (o della prassi religiosa), che cristianamente dev'essere quella di tutti.

La prassi rappresenta il punto di convergenza, e anche di giustificazione, delle attività macroscopiche e microscopiche. Queste debbono convergere dinamicamente nella prassi appunto perché debbono rifondersi in essa; ed essa le giustifica conferendo alle medesime il loro vero essere.

In effetti, ciò che oggettivamente (e non soltanto attraverso un'illusione soggettiva) non s'inserisce con disinteresse e franchezza nella prassi cristiana religiosamente costruttiva del Corpo Mistico, e ideologicamente realizzatrice delle sue funzioni trascendentali, *non* si giustifica, e di fatto non rientra nella dialettica e nella realtà del *Cristianesimo dinamico*, si tratti di attività microscopiche o macroscopiche.

Ne consegue che la legge della convergenza dinamica è essenziale per la funzionalità dell'attività macroscopica e per il potenziamento e la valorizzazione dell'attività microscopica, la quale è la

436 437

vocazione e la missione dei più, e in concreto rappresenta la sostanza della stessa attività macroscopica.

L'attività macroscopica dell'«*o*», infatti, senza l'attività microscopica dei *molti*, non è che una pericolosa e sterile illusione (a meno che ci si appelli al fatto negativo del dittatore). La prassi in cui converge l'attività macroscopica e microscopica fecondando l'una e l'altra, è azione costruttivo-comunitaria. Più esattamente per noi: è azione costruttiva organico-dinamica.

Nella misura che l'attività macroscopica diventa prassi, essa s'avvicina all'attività microscopica e la valorizza. È la convergenza dinamica, che non consiste nel dialogo (e tanto meno vi si esaurisce), ma in una rifusione che diventa fusione, unità organico-dinamica, esprimendosi in una unità di essere e di azione.

Reciprocamente, nella misura che l'attività microscopica diventa prassi, anch'essa s'avvicina all'attività macroscopica e la valorizza, a cominciare forse da quella valorizzazione primordiale che consiste nel renderla genuinamente possibile. Sarà infatti genuina, quando anch'essa si rifonderà e convergerà nella prassi.

11 - Attività e successo.

Lo spirito individualistico-statico, prevalso sfortunatamente per troppi secoli, ha portato a sopravvalutare l'attività macroscopica in se stessa, e con essa il potere che spesso l'accompagna. Ciò, senza preoccuparsi della sua rifusione nella prassi, sempre possibile (e doverosa) come prassi religiosa cristiana anche nei secoli passati, o oggi più necessaria, trattandosi delle attività macroscopiche in campo profano. La realtà storica profana diventata dinamica, infatti, è prassi, e dunque postula la rifusione dell'attività macroscopica nella prassi.

Il nuovo spirito dinamico e comunitario di oggi porta a rivalutare maggiormente l'attività microscopica, dalla cui intensificazione e rifusione nella prassi dipende l'avvenire cristiano o non cristiano del mondo. È ovvio che ciò avviene in modo diverso, trattandosi di mondo religioso o profano, di concezione cristiana o anticristiana.

In rapporto alla forza bruta o al peso numerico, la rivalutazione dell'attività microscopica si compie termini di massa, e della sua traduzione in azione macroscopica mediante la prassi. Dobbiamo dire che il valore dell'attività microscopica non è solo questo, né dalla sua traduzione in azione macroscopica dipende il suo successo.

438

Il valore e il successo dell'attività microscopica dipende unicamente dalla sua rifusione nella prassi. L'attività microscopica che si rifonde nella prassi vale ed ha successo; quella che non si rifonde, ma si esaurisce in un possesso personale e peggio personalistico, non ha valore e non ha successo.

Dobbiamo dire altrettanto, e a maggior ragione, per le attività macroscopiche: Se non si rifondono e non convergono dinamicamente, per di più nel modo giusto, non possiamo parlare di autentico valore o successo, nonostante i plausi della cronaca o della storia.

È un invito alla saggezza e un motivo di speranza per i grandi operatori colpiti dall'insuccesso apparente, e per i piccoli operatori tentati di sconforto o disimpegno, per la presunta irrilevanza delle proprie attività microscopiche. Ciò che si rifonde in una genuina prassi cristiana, anche se di dimensioni infinitesime, è come una scintilla che non si spegne. Questo è il suo valore e il suo successo. Mentre l'attività macroscopica che non si rifonde, anche se accompagnata da successo, rischia di essere un fuoco fatuo, o peggio di risolversi in una calamità pubblica.

Cristianamente, si tratta dunque di valorizzare al massimo, in profondità ed estensione, l'attività microscopica, puntando su una prassi cristiana sempre più estesa e ricca di dinamismo. Ciò, senza preoccuparsi del successo individuale o collettivo, poiché il successo vero è solo quello garantito dalla autentica prassi cristiana religiosa, o ideologica, che uniche debbono preoccupare.

Con la prassi cristiana come azione organico-dinamica, sistematica e continuativa, e con la sua Forma che è Cristo, il successo, non più individuale e umano, ma comunitario e divino, si proietta in un avvenire forse lontano, ma sicuro. E la rifusione dell'attività nella prassi darà quella serenità e calma, quella sicurezza, quella intensità e costanza, quella prudenza e saggezza nell'agire, che sono indispensabili tanto all'attività macroscopica che microscopica, e che non possono attingersi altrove.

Attraverso la prassi dinontorganica infatti ci inseriamo nella sintesi dinamica integrale cristiana, prendendo contatto con la realtà viva di Cristo in campo religioso, e inserendoci nelle sue funzioni dinamiche trascendentali di Forma, nel mondo e nella realtà storica.

439

12 - Legge della solidarietà dinamica.

Essa consiste in nient'altro che nella legge della solidarietà dei trascendentali dinamici, da applicarsi all'attività in genere, sia macroscopica che microscopica, e se si vuole all'attività sociale, o politico-sociale, in specie.

I trascendentali dinamici si traducono in altrettante valenze dell'attività umana, anche se non ce ne diamo conto. Le attività umane nella dialettica realistico-dinamica sono sempre *sinteticamente religiose*, nel senso che, a seconda dei casi, si rifondono direttamente nella prassi religiosa, o in una prassi ideologica in armonia o in contraddizione con la religione, in funzione del proprio Assoluto ideologico, il quale *ideologicamente* non può essere che cristiano, o anticristiano.

Analiticamente le attività umane sono sempre a valore dinamico trascendentale *educativo, morale, sociale e missionario*, in senso positivo o negativo. E ciò, in virtù della *legge della solidarietà dinamica*, per cui una qualsiasi valenza trascendentale dell'agire umano non si realizza che nel contesto delle altre valenze trascendentali e della loro contemporanea realizzazione.

La legge della solidarietà dinamica risulta così il superamento radicale della disarticolazione fenomenica e professionale dell'agire umano e dei relativi compartimenti stagno. Ed è un superamento non ottenibile solo in base a una collaborazione interdisciplinare o a un lavoro *in équipe*, ma che nasce unicamente dalla rifusione dell'attività nella prassi nell'ossequio alle rispettive leggi.

La legge della solidarietà dinamica è per noi l'ultima legge della rifusione dell'attività nella prassi, presa in esame. In forza di essa non è possibile rifondere nella prassi un'attività chiusa in se stessa. Essa deve sentirsi aperta a tutte le valenze trascendentali che debbono animarla e rifonderla nella prassi. È questione di responsabilità cosciente, che soggettivamente implica la disponibilità alla collaborazione, e oggettivamente postula la necessaria organizzazione e programmazione dell'attività stessa.

La legge della solidarietà dinamica a livello trascendentale è della massima importanza specie per il cristiano. L'efficacia e la fecondità del suo agire nasce dal *trascendentale dinamico sintetico*, che è Cristo (sia pure con un meccanismo diverso in campo religioso, e ideologico). E si esplica attraverso i trascendentali dinamici analitici dell'educatività, moralità, socialità, e missionarietà, in funzione di *Cristo-Forma*.

Per limitarci all'agire sociale, o politico-sociale, la conclusione

440

si è che, in base alla legge della solidarietà dinamica, esso sarà veramente efficiente e genuino, nella misura che, dal punto di vista trascendentale dinamico, sarà effettivamente *pentavalente*, ossia religioso, educativo, morale, sociale e missionario.

Un tale agire non sarà mai fonte di dissipazione o di svuotamento spirituale di se stessi, ma impegno di apostolato, ingaggio missionario, leva potente per il miglioramento morale e spirituale di sé e degli altri, nel senso più genuino e comprensivo dei termini.

Anche il miglioramento degli altri, ossia di chi riceve, rimane virtualmente scontato. Per fermarci alla socialità, diciamo che come non si può dare *la socialità vera* senza dare tutto intero Cristo-Forma, così non è possibile ricevere *la socialità vera* senza ricevere Cristo, diventandone a propria volta coscienti o inconsci portatori. È la diffusione capillare del Cristianesimo dinamico (magari cominciando dal suo aspetto puramente ideologico), che fa parte anch'essa della legge della solidarietà dinamica.

13 - Attività sociale cristiana e prassi cristiana.

La concezione individuale-statica volere o no è fatta di compartimenti stagno; all'opposto, il realismo integrale dinamico cristiano abbatte qualsiasi barriera che non sia quella del vero contrapposto

al falso o del buono contrapposto al cattivo, e rende tutto solidale. Tutto converge e si rende solidale nella prassi.

Epperò, dovendo in questa nostra *Sintesi* parlare dell'attività sociale cristiana, ci è stato impossibile parlare soltanto di essa. *Tutta l'attività umana è sociale*: non soltanto quella professionalmente sociale come ad esempio l'attività del sindacalista o di un assistente sociale, o quella più vistosamente sociale, del politico.

Tutta l'attività umana quindi soggiace alle leggi dell'attività sociale. E, viceversa, tutta l'attività sociale soggiace alle leggi dinamiche dell'attività umana, le quali si riassumono nella *rifusione dell'attività nella prassi*. Da questa sua rifusione nella *prassi cristiana*, si giudica se l'attività umana è veramente *attività sociale cristiana*.

Parliamo di «prassi cristiana» (senza distinguere i suoi vari aspetti) a *livello di coscienza*, che è il sunto di tutti i suoi aspetti: religioso e profano; educativo e morale; sociale e missionario. La prassi cristiana fa come da tratto d'unione fra l'intero agire umano e l'attuazione trascendentale della realtà umana esi

441

stenziale. Tratto d'unione e crocevia dell'agire umano a valore sintetico e sinteticamente polivalente. Come corrente dinamica attiva della storia a valore sintetico, la prassi, in definitiva non ammette altra specificazione a livello trascendentale dinamico, all'infuori della sua specificazione trascendentale dinamica sintetica *cristiana, o anticristiana*.

Pertanto, anche le prassi marxista o laicista sono semplicemente la «prassi marxista» o la «prassi laicista». Prassi ad efficienza non solo sociale o politico-sociale, ma ad efficienza *educativa, morale, sociale, missionaria, e sinteticamente religiosa*, purtroppo nel senso negativo di «antireligiosa».

I4 - Attività come microcosmo dinamico.

Parlare di attività sociale cristiana si giustifica sul piano delle specializzazioni e su un piano puramente empirico. Ma né le une né l'altro sostituiscono la prassi o intaccano le ragioni della prassi. Ecco perché la prassi, le leggi della prassi, e le leggi della rifusione dell'attività nella prassi, riguardano l'attività umana tutta quanta, anche sotto il profilo dell'attività sociale.

D'altra parte, qualsiasi specificazione professionale o empirica dell'attività umana, come la specificazione sociale, educativa, politica, ecc., non elide la sua radicale polivalenza trascendentale.

La conseguenza è questa: come l'uomo rappresenta il microcosmo nell'universo fisico, così l'attività umana viene a rappresentare il microcosmo di quell'altro universalità storica. La sua polivalenza trascendentale, in qualche modo bloccata nell'epoca statica, è esplosa nell'attuale realtà storica dinamica. Ma è un'esplosione controllata, e quasi nascosta, in quello strano reattore di ordine spirituale che è la prassi, per cui pochi se ne rendono conto. È tuttavia dall'attività, che attraverso la prassi, nasce e si costruisce un mondo cristiano o anticristiano.

Di qui la responsabilità dei cattolici, e la religiosità radicale del loro agire. Tutto l'agire umano, e a maggior ragione quello cristiano, è religioso: come espressione diretta della realtà religiosa, o come prassi ideologica.

Nella logica cristiana quindi, e a livello di coscienza, tutto dovrebbe nascere da un'ascesi e sfociare in un'ascesi: nell'ascesi del *costruttore* del Corpo Mistico e di una realtà storica dinamica, il cui Assoluto ideologico torna ad essere indirettamente il Corpo

Mistico, visto nella sua funzione trascendentale dinamica, a valore ideologico.

È un'ascesi connaturata a tutto l'agire cristiano, e connaturale all'uomo stesso, che è costruttore per, istinto: non soltanto nel senso ovvio e banale dell'homo faber, ma del costruttore di un mondo umano che implica sempre e necessariamente anche la dimensione costruttiva dello spirito.

Proporre all'uomo un *Cristianesimo dinamico* come un ideale costruttivo che coinvolge tutta la sua attività e impegna tutta la sua vita, potrebbe forse essere anche il 'metodo più efficace di una catechesi (o almeno di una precatechesi) e di un'apologetica moderna.

In tal modo, *sociologia* (come scienza della costruzione dell'attuale società dinamica), e *teologia* (come scienza del Divino rivelato e della costruzione del Corpo Mistico), si darebbero la mano nella più severa distinzione delle rispettive realtà e competenze, pur nell'ambito di una sintesi integrale e sociale cristiana, quale garanzia dell'essenziale unità e convergenza dell'agire cristiano nella prassi cristiana.

442

CONCLUSIONE

Come si è dichiarato fin dall'inizio, questa nostra *Sintesi sociale cristiana* ha avuto soprattutto lo scopo di iniziare a uno spirito, a una coscienza nuova. È una delle ragioni per cui essa non può assumere una qualifica netta, né filosofica né teologica, né sociologica, né etico-sociale.

È piuttosto una immersione nella concreta realtà storica di oggi, vista prevalentemente come realtà sociale. Immersione in profondità e con strumenti ben definiti, tra i quali emergono il *realismo dinamico* e l'ideologia *come anima della prassi*, anche se entrambi restano più o meno in sordina.

Lo scopo perseguito, infatti, non era una loro trattazione sistematica, ma una specie di esplorazione del vasto universo della realtà sociale; esplorazione fatta specialmente di *riflessioni*, a livello di coscienza e per una presa di coscienza.

È per questo che un tipo di problematica troppo specifica, o analitica, o appartenente alla fenomenologia politico-sociale più o meno contingente, è rimasta assente dalla nostra *Sintesi*. Come del resto è rimasta assente la trattazione etico-sociale strettamente legata alla Dottrina sociale cristiana a cominciare dal Magistero sociale della Chiesa, o Magistero della Chiesa in campo sociale.

Nondimeno ci sembra che nulla sia rimasto del tutto estraneo all'esplorazione che è stata fatta e alle riflessioni che ne sono emerse. Né ci sembra possibile e giusto per noi cattolici, guardare all'immenso mondo della realtà storica e sociale, al di fuori della sintesi integrale e sociale cristiana e della sua ottica illuminatrice, tanto più se vogliamo comprometterci con giudizi di valore e ci impegniamo sul piano operativo.

Concediamo che un'indagine puramente positiva sulla realtà sociale, e un impegno pratico di indole (vorremmo dire) «positivistica», non sa che farsene di una sintesi integrale e sociale cristiana. Ma in questo caso, o non si è cristiani; o, nel senso pieno e veramente impegnativo della parola, si cessa di esserlo.

445

Una *Sintesi* quale ci siamo sforzati di elaborare o più esattamente abbiamo tentato di abbozzare, non può lasciare indifferenti di fronte al problema metafisico. Non soltanto perché qualsiasi giudizio di valore parte da una metafisica e si conclude dentro di essa, ma anche perché, senza lo strumento metafisico, sarebbe stata impossibile la nostra penetrazione della realtà sociale, e tanto meno si sarebbe potuto prospettare una sintesi di essa.

Piaccia o non piaccia l'accostamento, la metafisica ha una funzione analoga a quella della matematica come strumento di lavoro, pur tenendo conto delle sostanziali e irriducibili differenze. Senza matematica nessun calcolo è possibile. Senza metafisica non è possibile alcuna penetrazione dell'essere né è formulabile un giudizio di valore.

Il nostro strumento metafisico immediato di lavoro è stato quello del *realismo dinamico*. Per riesprimere il nostro giudizio su di esso, che crediamo ormai confermato dal fatto, ripetiamo per un'ultima volta che esso altro non è se non lo sviluppo della metafisica realistica nel campo della realtà umana esistenziale, a cui appartiene anche la realtà sociale. È tale strumento metafisico che ha reso possibile il nostro studio, e ha conferito un valore realistico e oggettivo alla nostra *Sintesi*.

Di per sé il realismo dinamico si colloca sul piano metafisico e imposta uno studio metafisico realistico-dinamico della realtà sociale. Ma non esclude affatto lo studio realistico-dinamico di natura propriamente scientifica, tecnica, e professionale, di essa; che anzi, lo postula, in termini di autonomia scientifica e di subalternazione metafisica dinamica.

Sul piano pratico, il rapporto fra essenza ontologico-dinamica della realtà sociale (o politico-sociale) e la sua concreta realtà esistenziale, si pone come rapporto di ideologia e prassi fuse nella prassi ideologica. Di qui l'incidenza dell'ideologia come anima della prassi nella concreta realtà storica e sociale, nella rispettiva sintesi dinamica, e anche nelle «scienze della prassi», al di là della semplice dottrina etico-sociale o della scienza positiva.

Per questo insieme di rapporti e interferenze, lo studio metafisico realistico-dinamico della realtà sociale è chiamato ad essere l'anima del tutto. Senza impegnarci in senso esclusivo o sistematico con esso, e senza isolarci dentro di esso, abbiamo cercato di coglierne lo spirito, traducendolo il più possibile in coscienza. È questa coscienza, fatta di spirito realistico, dinamico, sintetico e

concreto, che deve animare l'intero pensare e agire sociale cristiano. La sintesi dinamica integrale e sociale cristiana ne è un richiamo e uno stimolo permanente.

Per quanto orientato in senso non strettamente tecnico, il nostro studio della realtà sociale sarà potuto apparire talora troppo nuovo e appesantito di termini tecnici. È però una legge inderogabile che il linguaggio scientifico, almeno in sede di studio o di una seria elaborazione dottrinale, debba accompagnare lo sviluppo del pensiero.

Un pensiero dottrinalmente o scientificamente nuovo importa un linguaggio necessariamente nuovo, se non nei vocaboli, almeno nel loro significato. Di qui la sua giustificazione, la quale del resto non impedisce affatto una sua traduzione in un linguaggio meno tecnico.

Se esso tuttavia è stato il veicolo di un sapere e più ancora di una coscienza nuova, avrà concorso a plasmare un'anima, che nel nostro caso dev'essere l'anima di un autentico cristiano ed apostolo. E l'anima di un apostolo troverà poi essa stessa, nelle situazioni concrete, il linguaggio adatto per comunicare il proprio spirito e la propria coscienza sociale, vivificandolo con l'impareggiabile efficacia della vita vissuta e della propria azione.

La *Sintesi sociale cristiana* da noi prospettata, anche se a mala pena abbozzata, dev'essere *Cristianesimo vivo, dinamico*. E l'attività sociale dei cristiani, comunque si articoli, nella sintesi integrale e sociale cristiana deve diventare un salutare contagio di Cristianesimo dinamico, per la costruzione di una società dinontorganica, quale viene suggerita dall'ideologia dinontorganica cristiana come anima della prassi costruttiva di essa.