

CAPITALISMO ED «ETICA CATTOLICA»
Osservazioni
sull'interpretazione della dottrina sociale cristiana
di Richard Neuhaus e Michael Novak

Esiste una connessione tra l'attività dell'imprenditore capitalistico e una certa disposizione spirituale generata dal cristianesimo? È la domanda alla quale Max Weber, all'inizio di questo secolo, studiando le caratteristiche dell'imprenditore capitalistico, rispose di sì, sostenendo che l'«etica protestante» ha fornito la propria linfa allo «spirito del capitalismo», dando vita ad un tipo di uomo probo, laborioso, capace di reinvestire i propri utili anziché consumarli, di considerare la propria attività in senso religioso, come una forma di ascetismo di tipo creativo, realizzatore di una nuova civiltà¹. Nell'interpretazione di Weber, l'«etica protestante» è un'ascetica dell'accumulazione, incentrata sull'idea del dovere di produrre e di accumulare dei beni, sulla rinuncia allo spreco, sulla convinzione di esercitare non un mestiere impersonale, ma un *Beruf* (un ufficio, una vocazione).

La definizione weberiana di «etica protestante» non risulta però molto chiara; anzitutto sembra che Weber intendesse riferirsi, in realtà, pur usando il termine maggiormente estensivo «protestante», alla disposizione interiore del calvinista e del puritano². Dei quali egli riesce effettivamente a cogliere alcuni elementi, trascurandone però degli altri: come dimenticare il forte senso co-

¹ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it., Sansoni, Firenze 1945.

² Da questo punto di vista è interessante il confronto con Perkins e Steel: M. Miegge, *Vocazione e lavoro. Due trattati puritani. William Perkins e Richard Steel*, Bologna 1985.

munitario della originaria visione calvinista del lavoro?³. Senza tale dimensione comunitaria l'«etica protestante» di Weber non sembra neppure realmente cristiana.

In secondo luogo, l'attitudine laboriosa non è stata specifica dei protestanti. Il nuovo tipo umano dell'imprenditore si è sviluppato anche nelle aree di religione cattolica, purché appartenenti ai bacini di sviluppo industriale dell'Europa del Nord. L'elemento religioso si è inserito, in sostanza, su un più fondamentale elemento geo-politico rivolto allo sviluppo industriale, agendo come stimolo e fattore concomitante, non come causa efficiente.

Col passare degli anni, in conclusione, l'interpretazione di Weber è stata radiografata da tutte le prospettive, e molte correzioni vi si sono apportate. Ne rimane comunque l'intuizione centrale: che il fenomeno capitalistico non poteva essere ridotto solo ai suoi elementi materiali, all'esplosione di una capacità produttiva mai prima sperimentata dall'uomo: esso portava con sé anche un insieme di atteggiamenti ideali, spesso di ispirazione religiosa, che lo dotavano, per così dire, di un proprio «spirito».

Venendo all'oggi, il fallimento dei sistemi economici di tipo comunista ha lasciato il capitalismo senza alternative: non quelle teoriche o ideali, ma alternative di fatto, sistemi esistenti nella storia, che dimostrino di funzionare. Davanti ai nostri occhi ci sono, allo stesso tempo, i problemi enormi che il capitalismo genera: competizione sfrenata, consumismo, aumento della polarizzazione tra ricchi e poveri, sia all'interno dei singoli paesi, sia nei rapporti tra Nord e Sud del mondo. Di fronte ad essi, la mentalità dell'«imprenditore puritano» di Weber, quand'anche fosse la più diffusa a livello imprenditoriale – ma così non è – risulta radicalmente inadeguata ad affrontarli.

Una domanda si impone allora con forza: come portare il sistema capitalista – l'unico nel quale attualmente possiamo agire – a diventare quel sistema pienamente umano nel quale tutti vorremmo vivere?

³ Cf. A. Bieler, *L'humanisme social de Calvin*, Genève 1961.

La proposta di Neuhaus e Novak

Due cattolici statunitensi, Richard Neuhaus e Michael Novak, da anni si sono dedicati allo studio delle componenti etiche del capitalismo; e sono entrati a pie' pari anche nel dibattito europeo e italiano, attraverso due libri di notevole rilievo⁴. Il fatto è che Neuhaus e Novak sviluppano i loro studi con particolare riferimento alla dottrina sociale cristiana, e su di essa basano la loro ultima proposta, che va esaminata sotto due punti di vista; il primo, dottrinale, in quanto interpretazione della dottrina sociale cristiana, interpretazione che si va sempre più imponendo e che, agli occhi di molti, sembra essere diventata «la» dottrina sociale cristiana; il secondo, politico, in quanto la loro proposta costituisce il fondamento teorico per una scelta politica di centro-destra o di destra.

L'idea di fondo che i due studiosi avanzano è quella di una alleanza tra capitalismo e cattolicesimo: «Vorrei spiegare – sostiene Novak – come l'etica cattolica possa abbracciare, correggere ed emendare lo spirito del capitalismo»⁵. Essi prendono in considerazione il contributo che, in quest'ultimo periodo storico, il cattolicesimo ha fornito alla democrazia in varie parti del mondo (Portogallo, Spagna, Sudamerica, Est europeo, Filippine): «Una terza ondata di democrazia, dal forte accento cattolico, è iniziata nel 1974 con la fine della dittatura portoghese e non si è ancora spenta... le prospettive della democrazia e della cristianità potrebbero essere tra di loro profondamente collegate. Se nell'Europa orientale sarà la cristianità ortodossa a svolgere un ruolo importante per il futuro della democrazia, in quasi tutti gli altri paesi questo futuro è legato all'influenza del cattolicesimo romano»⁶. «Il problema col quale dobbiamo misurarci – continua Neuhaus – è il fatto che ora la dottrina sociale cattolica propone un nuovo modo di considerare la modernità e la democrazia nell'ordina-

⁴ R.J. Neuhaus, *Doing Well and Doing Good. The Challenge to the Christian Capitalist*; tr. it., *Solidarietà e profitto. La sfida del capitalismo cristiano*, Leonardo, Milano 1994; M. Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*; tr. it., *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Milano 1994.

⁵ Novak, *op. cit.*, p. 15.

⁶ Neuhaus, *op. cit.*, pp. 16-17.

mento pubblico. Ciò potrebbe dare un contributo decisivo a rinverdire e rafforzare l'idea di una società libera, che abbia al suo interno una libera economia»⁷. All'alba del terzo millennio l'etica cattolica, negli aspetti contenuti in particolare – secondo Neuhaus e Novak – nell'enciclica *Centesimus annus*, potrebbe sostituirsi alla weberiana «etica protestante» nel costituire l'«anima» del capitalismo: finora la tradizione cattolica è stata prevalentemente critica nei confronti del capitalismo; ora, «una dottrina sociale e una spiritualità cattolica che sostengano il capitalismo democratico potrebbero rafforzare un riconoscimento dell'iniziativa economica che non trova più riscontro nella tradizione religiosa che le ha dato origine»⁸.

Per i nostri due autori, la *Centesimus annus* segna un punto di svolta nella dottrina sociale: l'enciclica infatti avrebbe compiuto un grande sforzo di comprensione della società industriale, avvicinando molto le posizioni della dottrina sociale cattolica a quelle dell'«esperimento americano». Il capitalismo, aveva sottolineato Novak soprattutto nella sua opera precedente⁹ non è composto dal solo sistema economico, ma da altri che con esso interagiscono: un sistema politico democratico, e un sistema etico e culturale che guida gli altri due. Il cattolicesimo può impregnare proprio questo livello del capitalismo, mettendo in atto le scelte capaci di portare l'intera società verso una sempre più piena realizzazione del bene comune.

Cosa dice la *Centesimus annus* del capitalismo? Essa ne distingue due tipi. Uno, che condanna, è «un sistema in cui la libertà del settore dell'economia non è inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio della libertà umana integrale e la consideri come una particolare dimensione di questa libertà il cui centro è etico e religioso»¹⁰. L'altro, che può essere

⁷ Neuhaus, *op. cit.*, p. 18

⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁹ M. Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York 1982; tr. it. *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, Roma 1987.

¹⁰ *Centesimus annus*, 42

proposto come modello per i paesi in via di sviluppo e per quelli che devono essere ricostruiti dopo il crollo dei regimi comunisti, è «un sistema economico che riconosce il ruolo fondamentale e positivo dell'impresa, del mercato, della proprietà privata e della conseguente responsabilità per i mezzi di produzione, della libera creatività umana nel settore dell'economia»¹¹. L'enciclica sottolinea che è più appropriato non chiamare «capitalismo» quest'ultimo sistema, ma «economia d'impresa», o «economia di mercato», o «economia libera»: il papa vuole insomma distinguere il sistema così delineato dal capitalismo esistente, che possiede solo alcune delle condizioni desiderate.

Neuhaus ammette che «né gli Stati Uniti, né qualsiasi altro paese occidentale si avvicinano in modo adeguato alla 'libera economia' alla quale guarda il papa»¹², perché questo «capitalismo democratico» è ancora ai suoi inizi: ma è a partire dal capitalismo esistente negli Stati Uniti che, per Neuhaus e Novak, si deve costruire il sistema auspicato dal papa. I due studiosi sottolineano che la natura del capitalismo, come quella della democrazia, è di essere un processo, nel quale i cattolici possono inserirsi per farlo avanzare nella direzione auspicata dalla dottrina sociale cattolica, valorizzando, tra le condizioni esistenti, quelle che permettono di migliorarlo: «La libera economia – sostiene Neuhaus – non garantisce alla gente la consonanza con il lavoro di Dio, ma si limita solo a fornire questa opportunità. La conclusione necessaria sembrerebbe essere che il capitalismo è il corollario economico della concezione cristiana della natura umana e del destino»¹³.

L'«etica cattolica», secondo Neuhaus e Novak, potrebbe dunque dar vita ad una spiritualità dell'economia d'impresa, attraverso l'impegno concreto dei cattolici: l'importante, infatti, è lavorare «avverbialmente», intendendo con ciò il «come» si lavora.

In che modo si può far avanzare il processo della libera economia verso una società sempre più giusta? Sviluppando – è la risposta di Neuhaus – il ruolo delle persone, delle associazioni, della

¹¹ CA, 42.

¹² Neuhaus, *op. cit.*, p. 48.

¹³ *Ibid.*, p. 188.

libera iniziativa, in una parola: il ruolo della «soggettività sociale»: «La 'soggettività della società' sottolinea il fatto che la società è composta di persone che sono gli agenti o i soggetti dell'azione umana. La società è anche composta di molte società, a partire dalla famiglia per finire con l'incredibile varietà delle associazioni esistenti»¹⁴. L'obiettivo che il sistema deve porsi, spiega Novak, è ancora quello della giustizia sociale, intendendola però in modo più adeguato alla realtà della persona: «Reinterpreto la giustizia sociale – egli scrive – tratteggiandola come la virtù distintiva delle persone libere che, all'interno di una società libera, si associano insieme, cooperativamente. In questo modo ho sganciato la giustizia sociale da un'acritica delega al cieco Leviatano dello Stato, collegandola invece alla concreta intelligenza operativa degli individui e delle loro libere associazioni all'interno del 'forum civile': si tratta di tematiche che sono state chiaramente affermate dai cechi e dagli slovacchi nella loro rivolta contro lo Stato totalitario»¹⁵. Il perseguimento della giustizia sociale viene insomma affidato allo sviluppo della società civile, attraverso la crescita dell'impegno morale, piuttosto che al rafforzamento della presenza dello Stato.

Questa visione delle cose trova in effetti importanti riferimenti nel principio di sussidiarietà sviluppato nella dottrina sociale cristiana. E Neuhaus e Novak sottolineano la consonanza tra tale concezione dottrinale e la Costituzione degli Stati Uniti d'America, che assegna allo Stato, appunto, un ruolo sussidiario. A partire dalla sussidiarietà, i due studiosi stabiliscono un continuo riferimento diretto – e sostanzialmente acritico – tra i principi della dottrina sociale cristiana e le istituzioni statunitensi, interpretate come quelle che realmente li incarnano. Cosa che non deve stupire perché, sottolinea Neuhaus, «l'America è la prima nazione religiosa della storia. L'America non è semplicemente accaduta, è stata posta volontariamente in essere. Da questo punto di vista è la prima nazione universale, perché tutti coloro che condi-

¹⁴ Neuhaus, *op. cit.*, p. 28. Di questo argomento Neuhaus si era già occupato, con P.L.Berger, in *To Empower People: The Role of Mediating Structures in Public Policy*, American Enterprise Institute, Washington Dc 1977.

¹⁵ Novak, *L'etica cattolica*, cit., pp. X-XI.

vidono il suo credo possono unirvisi nel professarlo, e infatti la sua fede è professata nei più remoti angoli della terra»¹⁶. Questa fusione tra una religione e una nazione è costitutiva, secondo Neuhaus, dell'«esperimento americano»: «In sintesi, nel 1992 come nel 1776, la tradizione ebraico-cristiana fornisce il 'sistema di riferimento' o la 'struttura plausibile' del codice morale americano sia privato che pubblico»¹⁷.

«Il capitalismo non è solo un sistema economico, la sua essenza non può essere spiegata unicamente in termini di oggettive tecniche economiche»¹⁸. In questa affermazione di Novak sta forse una delle chiavi utili per comprendere il positivo contributo che i due studiosi statunitensi offrono al dibattito interno alla dottrina sociale cristiana. Essi sottolineano, cioè, le caratteristiche positive del nuovo tipo umano dell'imprenditore che il capitalismo ha immesso nella storia; un tipo di uomo maturato a partire dalla formazione dei nuovi ceti imprenditoriali e mercantili nel basso Medioevo, attraverso le esperienze delle grandi scoperte geografiche, dell'organizzazione manifatturiera prima e industriale poi. Un tipo umano che presenta di volta in volta, in negativo, i connotati dell'avventuriero senza scrupoli, del soldato di conquista, dello sfruttatore, del competitore sfrenato. Ma sviluppa anche, nel lato positivo, i tratti che la *Centesimus annus* ritiene caratteristici dell'«uomo del lavoro» nella società industriale, e specialmente dell'imprenditore: «La capacità di conoscere tempestivamente i bisogni degli altri uomini e le combinazioni dei fattori produttivi più idonei a soddisfarli»; la capacità di «organizzare un tale sforzo produttivo, pianificare la sua durata nel tempo, procurare che esso corrisponda in modo positivo ai bisogni che deve soddisfare, assumendo i rischi necessari...»¹⁹.

Neuhaus e Novak contribuiscono ad eliminare gli atteggiamenti pregiudizialmente e radicalmente negativi nei confronti del

¹⁶ Neuhaus, *op. cit.*, p. 10.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 11-12.

¹⁸ Novak, *op. cit.*, p. 11.

¹⁹ CA, 32.

capitalismo, che non sanno vedere gli elementi positivi che esso ha portato nella storia. Una conseguenza importante è l'invito a non confrontare il sistema esistente con uno schema astratto di «società giusta», ma di considerare ciò che esiste come un processo, distinguendo il positivo dal negativo e valorizzando gli elementi sui quali costruire per il futuro. È un invito al realismo: i progetti per una società più giusta non possono prescindere dagli elementi offerti dalla società attuale, né si può rifiutare in blocco il presente in nome di qualcosa che si spera soltanto: proprio per cambiare è necessario discernere tra ciò che ci è già dato.

Non si può mettere tra parentesi il fatto che la storia ha dato un giudizio negativo dei sistemi economici socialisti, crollati sotto il loro stesso peso. Neuhaus e Novak richiamano dunque, per questo aspetto, al rispetto della verità dei fatti, che dimostra la capacità del capitalismo di sopravvivere alle proprie crisi, la sua capacità di adattarsi e trasformarsi. Ai due studiosi è necessario però ricordare che le trasformazioni interne alle società capitalistiche sono state spesso condotte da uomini e movimenti animati da ideali e prospettive non capitalistici: se dunque la forza delle istituzioni liberal-democratiche, e del sistema economico che loro corrisponde, è appunto quella di potersi mantenere attraverso il cambiamento, il motore di questo è però non solo il capitalismo stesso, ma anche la reazione che esso suscita.

Le riflessioni dei due studiosi possono anche essere utili per realizzare una maggiore comprensione reciproca tra la cultura anglosassone-statunitense e latino-europea: «Ancora oggi capita di dover affrontare il diffuso biasimo latino-cattolico per il capitalismo, senza che si riesca a capire quale sia esattamente il bersaglio di questa ostilità»²⁰. Da tale rilievo di Neuhaus e Novak si può cogliere l'occasione per abbandonare l'anticapitalismo ideologico, e passare non ad una accettazione acritica del sistema, ma ad una critica efficace.

²⁰ Novak, *op. cit.*, p. 18.

Rilievi critici

Per meglio valutare la riflessione di Neuhaus e Novak, essa va situata in un duplice contesto: quello dell'insieme della loro produzione, e quello del dipanarsi della dottrina sociale cattolica lungo le tre encicliche sociali di Giovanni Paolo II.

Leggendo i due libri, si rimane colpiti dal trattamento differenziato che vi hanno le tre encicliche dell'attuale pontefice. Essi si riferiscono quasi esclusivamente alla *Centesimus annus*, ponendo la *Laborem exercens* in uno sfondo lontano, e ignorando quasi completamente la *Sollicitudo rei socialis*. Paradossale è l'atteggiamento di Neuhaus nei confronti della *Laborem exercens*, che cita solo per dare peso alle perplessità e alle critiche che le sono state rivolte: «Parve che fosse esposta a un livello altamente astratto e filosofico, e alcuni critici pensarono che tendesse a romanticizzare e a sopravvalutare il significato del lavoro nella vita della maggior parte delle persone»²¹. Neuhaus sostanzialmente avalla tale critica, scusando Giovanni Paolo II col fatto che le sue riflessioni «risentono molto della sua esperienza lavorativa in un regime comunista» e con la considerazione che, per quanto riguarda il resto della sua produzione, basata su una impostazione fenomenologica, Giovanni Paolo II è ben lontano dal romanticismo: «Se la *Laborem exercens* era eccessivamente astratta e 'filosofica', ciò non è sicuramente in linea con la filosofia dell'autore»²².

Alla luce di queste considerazioni dello studioso statunitense, cosa dovremmo pensare? Che la *Laborem exercens* sia stata scritta in un momento di distrazione? Ma l'enciclica sul lavoro umano non si presenta affatto come qualcosa che sia «scappato» all'autore: contiene invece quell'esplorazione ispirata dell'antropologia biblica che consente di definire i tratti più profondi del lavoro umano, nel suo duplice volto di realizzazione della personalità umana, da una parte, e di fatica e abbrutimento dall'altra, tanto che il lavoro assurge a misura della civiltà, del cammino dell'uomo nel tempo. È proprio la concezione del lavoro espressa

²¹ Neuhaus, *op. cit.*, p. 185.

²² *Ibid.*, p. 186.

nella *Laborem exercens* che consente poi, alla *Centesimus annus*, di esaltare il lavoro imprenditoriale come attività moralmente «alta» e contribuente alla realizzazione, da parte dell'uomo, del mandato divino al dominio sul mondo. Non si può far proprie le conseguenze di un discorso, presentate nella *Centesimus annus* e rifiutarne le cause stabilite nella *Laborem exercens*.

Un'altra importante omissione di Neuhaus riguarda l'«opzione preferenziale per i poveri», da Giovanni Paolo II instancabilmente ripetuta. Neuhaus si preoccupa soprattutto di sottolineare la differenza rispetto a quelle correnti della teologia della liberazione che si sono fatte influenzare dal marxismo: ma non fa alcuna menzione della concezione della lotta – come attività moralmente obbligatoria, e per niente inficiata dal marxismo – sviluppata dalla *Laborem exercens*, che considera gli «uomini del lavoro» come soggetto collettivo, dunque come una importante componente di quella «soggettività sociale» che, pure, Neuhaus esalta: sembra proprio che, per Neuhaus, non ci siano motivi per lottare.

Per darci una ragione di questo suo atteggiamento, è bene ricordare la reazione di Neuhaus all'indomani della pubblicazione della *Sollicitudo rei socialis*, che egli rigettò nella sua stessa impostazione. Come si ricorderà, la *Sollicitudo* riprendeva i temi della *Populorum progressio*, sostenendo che i gravi problemi affrontati dall'enciclica di Paolo VI, a distanza di vent'anni, si erano sostanzialmente aggravati. La *Sollicitudo*, attraverso un'approfondita analisi, vedeva nella divisione del mondo in blocchi il fondamentale ostacolo alla soluzione dei problemi del rapporto tra Nord e Sud del mondo. E la divisione in blocchi era vista come l'allargamento a livello planetario dei fondamentali conflitti che trovano origine all'interno stesso della società industriale, cioè come una complessa moltiplicazione della «questione sociale» affrontata da Leone XIII con l'analisi dello scontro tra capitale e lavoro nella *Rerum novarum*.

Neuhaus – e con lui Novak – rifiutava l'impianto della *Sollicitudo* perché questa metteva – a suo avviso – sullo stesso piano morale entrambi i blocchi; ad un livello più profondo, possiamo dire che Neuhaus rifiutava tutta l'analisi critica che l'enciclica

conduceva attraverso il concetto di «strutture di peccato», quando la critica era rivolta al capitalismo. Nel suo ultimo libro, che qui stiamo prendendo in esame, Neuhaus ripropone il medesimo atteggiamento: intende le «strutture di peccato» come la predisposizione al peccato che ogni uomo porta con sé, non intendendo accettare che anche nel capitalismo ci possano essere, oltre che individui peccatori, anche «strutture di peccato», cioè elementi sistematici del male. Pur ammettendo che sia lecita e anche – a certe condizioni – opportuna una certa differenziazione nell'interpretazione della dottrina sociale cristiana, è difficile non vedere che su questo punto, da parte di Neuhaus e Novak, più che una interpretazione della dottrina, c'è una sua sostanziale riduzione: la *Sollicitudo*, nei due libri degli studiosi statunitensi, è citata esclusivamente in riferimento al passo che afferma il diritto di iniziativa economica.

È vero che Novak, in *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, compie una sorta di timida autocritica nei confronti della sua opera precedente, fortemente critica sull'insieme della dottrina sociale cattolica: nel periodo in cui scriveva *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo* – pubblicato negli Stati Uniti nel 1982 – spiega Novak, «le tre encicliche di papa Giovanni Paolo II... non avevano ancora prospettato la possibilità di giungere a una nuova etica del capitalismo. Così come, a volte, l'ultimo atto di una commedia modifica la percezione di quanto si era visto sino ad allora, nel 1991 l'enciclica *Centesimus annus* ha gettato una nuova luce sulla dottrina sociale svolta dai pontefici nell'ultimo secolo»²³. L'ultima enciclica sociale costituirebbe, in sostanza, una svolta radicale nella dottrina sociale cristiana, che Novak vede pervenire al proprio senso autentico solo nel momento in cui produce, a suo avviso, con la *Centesimus annus*, un'etica cattolica del capitalismo.

Ma nella *Centesimus annus* c'è veramente questo, e solo questo? Non si affaccia piuttosto, con questa interpretazione, il pericolo che l'etica cattolica venga adattata, per piegarsi a «etica del capitalismo»?

²³ Novak, *op. cit.*, pp. IX-X.

L'esame della lettura che i due autori compiono della *Centesimus annus* offre ulteriori conferme al giudizio di riduzione dottrinale.

Anzitutto è evidente una forte carenza di critica nei confronti del capitalismo statunitense, che porta i due studiosi a interpretazioni discutibili della stessa *Centesimus annus*. Quando, ad esempio, l'enciclica condanna la «speculazione illecita», Neuhaus ritiene – in maniera riduttiva e unidirezionale – che la critica si riferisca ai burocrati e al mercato nero dell'Europa comunista. Nel capitalismo esiste invece una «speculazione illecita» proprio nel funzionamento delle attività finanziarie considerate normali: per esempio nella ricerca spasmodica del profitto a breve termine, che porta gravi danni alle aziende, o nei veri e propri crimini commessi in quel gioco d'azzardo cui si è ridotto il mercato mondiale dei *futures*, che può svalutare un raccolto da cui dipende la sopravvivenza di un intero Paese.

In più punti, inoltre, Neuhaus cambia il senso delle critiche che l'enciclica rivolge ai difetti del sistema, riducendoli, come già si è segnalato, a cattivi comportamenti individuali. È il caso della critica radicale che l'enciclica muove al consumismo, e che Neuhaus mitiga fortemente: il papa, sostiene, quando condanna il consumismo, si rivolge contro la predisposizione dell'uomo al peccato; dunque non critica il sistema capitalista, ma critica tutti coloro che si abbandonano al consumismo. In realtà il papa critica il sistema etico-culturale del capitalismo, che genera il consumismo: per il papa l'attuale sistema economico non produce solo libertà, ma anche una deformazione della coscienza. È questo un tema centrale dell'enciclica, legato all'interpretazione cristiana del concetto di alienazione: l'alienazione fondamentale, secondo la *Centesimus annus*, non è quella economica segnalata da Marx – che pure esiste –, ma è l'incapacità, da parte dell'uomo, di donarsi agli altri, ad un progetto sociale, a Dio; e questa incapacità di donare se stesso, che è una forma di schiavitù, viene coltivata in varie forme nella società capitalista: consumismo, droga, pornografia, sono aspetti di una deformazione della personalità, di un atteggiamento rivolto al possesso di se stessi e degli altri, indotti dalle nuove forme ideologiche che si sviluppano all'interno del capitalismo.

Per contrastare questa situazione, e al tempo stesso per favorire uno sviluppo economico e sociale di dimensione mondiale, il papa ritiene necessari «importanti cambiamenti negli stili di vita consolidati, al fine di limitare lo spreco delle risorse ambientali e umane»²⁴; propone insomma uno stile di vita informato dall'etica cattolica e improntato a quella probità e sobrietà che ogni uomo dovrebbe raggiungere. La reazione di Neuhaus è di netta chiusura a questa prospettiva, arrivando all'ironia nei confronti del papa: «Insomma, sembrerebbe proprio una frase buttata quasi lì. Dobbiamo forse consumare meno?...E come questo può essere d'aiuto nell'introdurre i poveri nel circolo della produzione e degli scambi?»²⁵. A Neuhaus non viene neppure il dubbio che l'enciclica possa essere, in punti rilevanti, in contrasto con quanto egli pensa; preferisce sostenere che è il papa a porsi in contrasto con se stesso, col proprio pensiero, del quale Neuhaus, a quanto sembra, ritiene di essere un interprete più attendibile dello stesso autore: «Ma, per quanto si possa essere generosi, l'onestà ci impone di notare come la frase sul cambiamento degli 'stili di vita consolidati' sia molto più un residuo di retorica che non qualcosa di effettivamente presente nel testo dell'enciclica, e anzi appare chiaramente la sua incongruenza con la tesi che il papa svolge altrove»²⁶. Sembra più logico, francamente, attribuire l'incongruenza a Neuhaus, che dall'enciclica cerca di espungere tutto ciò che non corrisponde alla sua interpretazione.

Per capire i motivi di questo passo falso dello studioso statunitense, bisogna tener conto del suo vero bersaglio: quella concezione, a lungo dominante tra i cattolici – e sovente espressa anche negli studi di dottrina sociale – che insisteva sull'idea di una equa distribuzione della ricchezza prodotta, come mezzo per sanare la povertà; e vi insisteva senza porsi il problema delle condizioni necessarie alla produzione di tale ricchezza, affrontando i problemi economici solo dal punto di vista distributivo, senza cercare di comprendere dall'interno il dinamismo produttivo della società

²⁴ CA, 52.

²⁵ Neuhaus, *op. cit.*, p. 228.

²⁶ *Ibid.*, p. 229.

industriale: è facile, per questa impostazione, porsi all'esterno del capitalismo – magari rifiutandolo pregiudizialmente – assegnando allo Stato il ruolo di supremo distributore, pontificando sul fatto che l'ottanta per cento della ricchezza prodotta nel pianeta è consumata dal venti per cento della popolazione, e dimenticando di specificare che quelli che consumano sono anche gli stessi che producono.

Neuhaus invece affronta il problema dal punto di vista della produzione, difendendo la libera iniziativa contro un certo «statalismo» diffuso tra molti cattolici. Ma non vede, da parte sua, che l'ingiustizia si sviluppa già al livello produttivo, che, se è vero che coloro che consumano sono gli stessi che producono, è vero anche che proprio i dinamismi produttivi a livello planetario si basano su una subordinazione di certi popoli ad altri.

L'intenzione di Neuhaus, insomma, è di superare una cultura assistenziale e statalista, che attribuisce allo Stato il compito di provvedere ai poveri attraverso una redistribuzione dei redditi, senza preoccuparsi del problema di produrre i redditi stessi. E propone, al contrario, una «cultura di partecipazione», che tolga i poveri dall'emarginazione e li inserisca nel circuito produttivo. Ma questa è proprio l'intenzione del papa: il quale però sostiene che, per riuscire nel tentativo, sono necessari cambiamenti di struttura del sistema, e non solo la buona volontà dei singoli. Ci sono infatti povertà ed emarginazione prodotte dal sistema stesso, e l'enciclica teme la diffusione di una «ideologia radicale di tipo capitalistico» che impedisce di vedere questo fatto, addossando ai poveri stessi la colpa della loro emarginazione.

Analogo problema sorge nel giudizio sullo sfruttamento dei lavoratori. Neuhaus lo attribuisce a comportamenti immorali di singoli imprenditori, supponendo invece che il mercato retribuisca sempre in maniera equa. «Siamo invitati a pensare alla povertà non in termini di sfruttamento da parte del libero mercato del lavoro e del capitale, ma come un'esclusione dal mercato: allora povertà equivale a emarginazione»²⁷. Ma Giovanni Paolo II

²⁷ Neuhaus, *op. cit.*, p. 219.

parla invece di ingiustizie che non possono essere riferite solo alla morale individuale, ma al funzionamento stesso del mercato che è solo in parte libero, e in parte condizionato da posizioni di forza. Questo mercato, in sostanza, non è in grado di eliminare la povertà. Neuhaus è consapevole del *trend* che vede l'aumento del numero dei molto ricchi e di quello dei molto poveri: ma non mette in discussione il sistema per questo. Ritene anzi che la povertà consista essenzialmente nella non partecipazione al dinamismo economico del sistema; che dunque sia sufficiente la libera espansione delle attività produttive per riassorbire la povertà, inserendo i poveri nel lavoro.

Ma il problema, ancora, è che il sistema stesso, nel suo modo di funzionare, produce aree di emarginazione, per esempio eliminando molte figure professionali e creandone di nuove, alle quali però i disoccupati non sono in grado di accedere. Non solo: proprio negli Stati Uniti viene segnalata la crescita costante di una *underclass* composta da individui il cui abbruttimento è tale da renderli impermeabili ad ogni tentativo, condotto con metodi tradizionali, di emanciparli. Tutto questo pone il problema di intervenire sul sistema, o comunque di un intervento da parte dello Stato, che viene sottaciuto da Neuhaus e Novak. Secondo il papa, si sfugge alla povertà accedendo alla proprietà: è una posizione tradizionale della dottrina sociale cristiana. Ma se è il sistema stesso che per molti aspetti lo impedisce ai singoli, così come impedisce a molti Paesi di entrare nel circuito economico mondiale in posizione non subordinata agli interessi dei Paesi più forti: esiste insomma un problema di riforme di struttura, o almeno di regolamentazione delle dinamiche capitalistiche sia interne che internazionali.

Ma Neuhaus e Novak, che pure ammettono, in base al principio di sussidiarietà, l'intervento dello Stato, si tirano indietro quando uno specifico problema lo richiederebbe: è il caso della situazione di povertà negli Usa. Il documento dei vescovi statunitensi *Giustizia economica per tutti*²⁸, che analizzava la situazione

²⁸ Conferenza episcopale degli Stati Uniti, *Giustizia economica per tutti. L'insegnamento sociale della Chiesa e l'economia statunitense*, Roma 1987.

del Paese alla metà del decennio reaganiano, dimostrava come alcune scelte politiche del governo avessero esteso la povertà in certi settori sociali; povertà che invece, nel decennio precedente, e in virtù dell'intervento governativo, si era ridotta; Neuhaus sembra non tenere conto dell'importante ruolo dello Stato in questo settore, lasciando alla sola iniziativa dei singoli e delle associazioni – essenziale, ma non sufficiente, come la situazione dimostra – la soluzione del problema.

Questi esempi, in conclusione, testimoniano che l'atteggiamento della dottrina sociale cristiana nei confronti della povertà non viene accettato, in molti suoi aspetti, da Neuhaus e Novak. E questa posizione si esprime anche nell'indicazione politica che Novak fornisce, come conseguenza di tutta l'analisi.

La sinistra, nella riflessione di Novak, è ridotta arbitrariamente ad una concezione statalista del modo di affrontare la povertà; dunque, una volta affermato che «la giustizia sociale non prevede necessariamente il rafforzamento della presenza statale ma, piuttosto, lo sviluppo della società civile»²⁹, ne consegue la perdita di senso dell'intera cultura di sinistra: «La sinistra guarda al povero come a una persona tanto vulnerabile quanto passiva, bisognosa dell'aiuto dello Stato: per il centro e per la destra il povero è invece capace, creativo, potenzialmente dinamico. La sinistra è tenacemente aggrappata alle sue richieste di intervento statale, tanto da essere ormai segnata da una retorica retrograda, rivolta al passato. La destra e il centro cercano una nuova base di partenza e sono, al tempo stesso, concreti e decisi nel richiedere una prospettiva futura basata sulla 'società civile' piuttosto che sullo 'Stato'»³⁰.

Questa conclusione si dovrebbe accettare se fosse vero che lo Stato non ha alcun ruolo nella lotta alla povertà, nell'ordinamento del sistema: ma la *Centesimus annus*, pur sostenendo lo sviluppo della «soggettività sociale», afferma esattamente il contrario. E sarebbe vero, inoltre, se la sinistra si potesse ridurre alla

²⁹ Novak, *op. cit.*, p. 87.

³⁰ *Ibid.*, pp. 153-154.

sola idea dell'intervento statale; ma così non è. La sinistra ha coltivato dei valori, quali la giustizia, la solidarietà tra lavoratori, la difesa dei ceti deboli, che non possono essere ridotti ad una concezione assistenziale e al ruolo distributivo dello Stato, ma che contengono in sé l'idea di emancipazione, di sviluppo della personalità; e tutto questo anche se la sinistra deve comprendere e ammettere tutti gli errori che l'hanno portata a distorcere in parte – talvolta a rovesciare del tutto – quei valori.

In conclusione, si può dire che Neuhaus e Novak stanno fornendo interessanti spunti all'approfondimento della dottrina sociale cristiana, ma la loro riflessione risente ancora troppo di un atteggiamento polemico legato all'epoca della contrapposizione tra capitalismo e socialismo, e al desiderio di liquidare i conti con la sinistra; questo li spinge oltre il limite cui una interpretazione fedele della dottrina sociale cristiana dovrebbe mantenersi, e fa loro operare dei veri e propri travisamenti della dottrina stessa. Questo spirito di contrapposizione fa sì che la loro prospettiva non riesca ancora sufficientemente a far proprio il punto di vista di chi, del capitalismo, sperimenta i volti più duri, e che nella sinistra si trova, in gran parte, rappresentato. La sinistra, per loro, non è semplicemente un avversario portatore di un diverso, ma legittimo, punto di vista, ma è ancora il «Nemico» cui non si riconosce ragione di essere.

Al contrario, la dottrina sociale cattolica nel suo insieme – e, dunque, tutte e tre le encicliche sociali di Giovanni Paolo II devono essere prese in considerazione, perché dipanano un unico ragionamento – cerca di dare voce a tutti gli uomini, cioè a tutti i soggetti che hanno parte nel complesso sistema economico, politico e culturale della nostra epoca. Per evitare di minimizzare o addirittura non vedere i limiti del capitalismo sembra necessario coinvolgere nel giudizio proprio coloro che dal sistema sono più svantaggiati: scegliere, come fanno i due statunitensi, le parti che meglio aggradano della dottrina sociale cristiana per avvalorare la propria tesi, non è un buon metodo.

Uno dei problemi che la riflessione e l'esperienza cristiana devono affrontare, un vero e proprio compito per le presenti e future generazioni, è il recupero dei valori positivi che lo sconfitto

movimento comunista – pur vivendoli in maniera distorta e contraddittoria – conteneva, riportandoli al loro genuino significato umano e cristiano. E questo proprio per riuscire ad abbattere, dopo il «muro» d'Oriente, anche i «muri» che, numerosi, ancora erige l'Occidente. È arrivata forse l'epoca di un superamento delle ideologie politiche tradizionali, di un recupero e una valorizzazione dei valori che esse contenevano, attraverso lo spirito costruttivo e l'accettazione reciproca di chi, anche in politica, si trova su posizioni diverse.

È sbagliato, inoltre, negare ogni pur piccola ragione all'avversario sconfitto. La dottrina sociale cristiana denuncia gli errori, ma non è nel suo stile mantenersi dei nemici: uno stile che Neuhaus e Novak, pur tra innegabili meriti, devono ancora imparare.

ANTONIO MARIA BAGGIO