

INCONTRI CON Nuova Umanità
I CONTEMPORANEI XXXI (2009/4-5) 184-185, pp. 647-655

DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA, STORIA, DIALETTICA. INTERVISTA A JEAN-YVES CALVEZ

Jean-Yves Calvez è nato nel 1927 a Saint-Brieuc, in Bretagna (Francia). Membro della Compagnia di Gesù, è filosofo e teologo. La sua opera più conosciuta è *Il pensiero di Karl Marx*¹ che, tradotto in numerose lingue, è stato un punto di riferimento fondamentale nel dibattito sul marxismo nel secondo dopoguerra.

Attualmente dirige il Dipartimento di Etica pubblica del Centre Sèvres d'Etudes philosophiques et théologiques (Parigi), insegna all'Institut Catholique (Parigi), è membro del Ceras (Centre de recherche et d'action sociales des Jésuites de France). Ha insegnato anche alla Georgetown di Washington (2001-2002) e all'Institut d'Etudes Politiques di Parigi (1962-1997).

È stato caporedattore della «Revue de l'Action Populaire» (1963-1965, divenuta poi «Projet») e di «Etudes» (1989-1995).

Nella Compagnia di Gesù è stato Provinciale di Francia (1967-1971) e Assistente Generale con Pedro Arrupe (1971-1983). Si veda anche per questo aspetto: *Compagnon de Jésus, un itinéraire*, Desclée De Brouwer, Paris 2000.

Calvez si è costantemente interessato alla dottrina sociale cristiana, producendo numerose opere di riferimento; ricordiamo, oltre a quelle che saranno menzionate nel corso dell'intervista, *Église et société économique. L'enseignement social de Jean XXIII*, Aubier, Paris 1963; *Introduction à la vie politique*, Aubier, Paris 1971 (cf. *Politique: une introduction*, Aubier-Flammarion, Paris 1995); *Droits de l'homme, justice, Évangile, Conférences de Notre-Dame de Paris, Carême 1985*, Le Centurion, Paris 1985; *L'économie, l'homme, la société: l'enseignement social de l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1989; *Socialismes et marxismes. Inventaire pour demain*, Seuil, Paris 1998; *Ética económica y ética política*, Buenos Aires 1998.

¹ *La pensée de Karl Marx*, Seuil, Paris 1956.

Prof. Calvez, la sua storia è certamente anche la storia della sua vocazione: può parlarcene?

La mia è una vocazione di gesuita, di servizio della Chiesa. Vero è che fino a quando non entrai nella Compagnia di Gesù non avevo mai incontrato gesuiti.

Come fu possibile?

Avevo trovato dei libri di un famoso gesuita italiano: Matteo Ricci, missionario in Cina; l'incontro con la sua figura durante i miei studi giovanili mi colpì moltissimo; entrai nella Compagnia per questo. Con una vocazione missionaria e, si potrebbe dire, attraverso questo riferimento a Ricci, anche con una vocazione culturale; senza avere svolto molte riflessioni sul concetto di cultura, ma certamente con l'idea di un uomo come Matteo Ricci, che nel XVI secolo incontrava la cultura cinese, l'uomo cinese: per me questo agì come un orientamento molto precoce.

Come si può collegare questa scelta con ciò che successivamente avrebbe marchiato profondamente la sua vita, cioè il contatto con la filosofia moderna, in particolare tedesca?

Sono studi ai quali si sottoponevano tutti i gesuiti; a me affascinavano molto; e anche gli studi di lettere. La dimensione filosofica mi prese molto presto. Tutto ciò avveniva durante la Seconda Guerra mondiale... Perché la filosofia mi colpì così profondamente? Stavamo cercando, come giovani, qualche interpretazione di un mondo in tempesta; la possibilità di una vittoria del nazionalsocialismo, che avrebbe potuto governare il mondo... la presenza dell'Unione Sovietica che apparve come una salvatrice: niente di meno, perché senza di loro non ci sarebbe democrazia e queste cose si deve ricordarle. Davanti a noi giovani si apriva la possibilità di cercare di interpretare queste categorie del grande scontro mondiale che, allora, non si sapeva come sarebbe andato a finire.

Così mi interessai di filosofia e della relazione della filosofia con la storia: una relazione che la filosofia del momento presentava come fondamentale. La maggior parte dei filosofi di allora, sia di sinistra sia di destra, era immersa nella situazione vitale della

Seconda Guerra mondiale. Pensavano a un “atterraggio” della filosofia tradizionale – troppo astratta, troppo “logica” – nella storia. Si prendeva molto da Karl Marx, da Hegel; l’hegelismo ci era sembrato a un certo punto come il migliore sistema di interpretazione perché molto storico nei suoi fondamenti, e terminava in una visione storica. L’opera paradigmatica era la *Fenomenologia dello Spirito*, dove si vede il cammino dello Spirito nell’esperienza, che attraverso varie tappe arriva fino a una totalizzazione, allo Spirito Assoluto. A noi questa pareva la filosofia concreta del mondo moderno.

Si conosceva e si prendeva in considerazione il pensiero di Romano Guardini?

Lo conoscevo un po’, perché studiavo a Monaco ed egli stava insegnando lì. Guardini era molto rappresentativo dell’intellettualità cattolica tedesca prima della guerra. Nel 1947-1948 andavamo ad ascoltare Guardini. Gli studenti di allora erano piuttosto frastornati. Andavamo ad ascoltarlo e mi impressionò molto come uomo di cultura e di ampia visione; che ci interessava principalmente come interprete del cristianesimo, per come lo presentava.

Ma non entrava nel tema dialettico?

No. Io ho studiato filosofia prima in Germania e poi in Francia. In Germania – una Germania tra le rovine – c’era allora un rifiuto della filosofia marxista e di tutto ciò che aveva a che fare con essa, a causa dell’occupazione sovietica: era il nemico, non tanto ideologico quanto territoriale. A Monaco ebbi un professore in particolare che mi fece captare la cultura tedesca: fu padre Lotz, uno studioso di Heidegger; così che Heidegger, Jaspers, ecc. erano molto presenti; ma di Hegel e di Marx, nulla. Fu in Francia che scoprii il marxismo hegeliano, con Jean Hyppolite.

Conobbe anche Gaston Fessard? Lei lo utilizza in aspetti centrali della sua critica al pensiero di Marx.

Sì, è vero. Certamente c’è un grande parallelismo tra Fessard e me. Ma lo conobbi poco; era di un’altra generazione e non ave-

vamo molto a che fare con lui; frequentavamo, piuttosto, Merleau-Ponty, altro critico di Marx.

Ma mi interessai molto, oltre che di Marx, di altri pensatori tedeschi, in particolare degli storici politici, che incontrai, inizialmente, attraverso le opere del grande storico Franz Schnabel. Al momento di pensare alla mia tesi di dottorato ritornai in Germania e lavorai a questo argomento per un paio d'anni. Purtroppo non ho mai terminato la tesi, perché fui obbligato ad andare a insegnare.

Ma abbiamo un suo libro su questo argomento...².

Ah sì, è vero! Quarant'anni dopo ho trovato il tempo di pubblicare il libro. Ma ne tengo ancora la metà nel cassetto: è la parte introduttiva, che consiste nella critica alla Rivoluzione francese fatta dagli storici tedeschi.

Per favore...

Ci proverò.

Di Fessard lei ha poi trattato nel primo dei suoi due volumi sui «pensatori cristiani del sociale»³. E ha preso in considerazione (uno nel primo e uno nel secondo volume) anche due italiani: Luigi Sturzo e Igino Giordani. Per quale motivo?

Si tratta di libri principalmente francesi; ho voluto però dare alcuni elementi della cultura sociale cristiana non francese per poter svolgere un confronto. Sturzo è importante per il suo grande ruolo di pensatore della democrazia cristiana ai suoi inizi, tra le due guerre. Ricordo che nel periodo della mia gioventù c'era molta attenzione, in Francia, per don Sturzo.

² *Histoire et politique en Allemagne au XIXème siècle. La pensée politique des historiens allemands au XIXème siècle*, PUF, Paris 2001.

³ *Chrétiens penseurs du social. Maritain, Mounier, Fessard, Teilhard de Chardin, De Lubac*, 1. 1920-1940, Cerf, Paris 2002; *Chrétiens penseurs du social*, 2. *L'après-guerre (1945-1967)*, Cerf, Paris 2006. Questa intervista si è svolta il 30 luglio 2008; successivamente, nel novembre 2008, è comparso un terzo volume, dedicato al periodo più recente, nel quale J.-Y. Calvez prende in considerazione anche altri autori italiani.

Ho preso in considerazione Giordani perché ho cercato quali figure avevano contato nel cattolicesimo italiano nel periodo successivo alla Seconda Guerra mondiale. Di Giordani mi ha impressionato il suo ampio percorso di approfondimento della relazione tra cristianesimo, società e politica nel corso dei secoli. Mi è sembrato di poterlo considerare come il corrispettivo cattolico della grande storia della dottrina sociale scritta dal protestante Ernst Troeltsch, agli inizi del Novecento. Un'altra figura che mi ha colpito è stata quella di Pietro Pavan, che ho conosciuto personalmente.

Ritornando al marxismo: che cosa ci ha lasciato? Qual è la sua eredità?

Ci ha lasciato la storia del XX secolo. Ha cambiato la storia; pensiamo a Lenin, a Stalin, a Mao Tse-tung, al risvegliarsi niente meno che della Cina: credo che questo sia un frutto del marxismo; secondo me ha avuto un impatto enorme nella storia dell'umanità.

D'accordo. Ma prendiamo in considerazione le idee. Oggi la Cina si sta industrializzando, adottando un modello di tipo capitalistico: che cosa è avvenuto delle idee del marxismo?

Al marxismo è capitato quello che è capitato agli altri pensieri moderni, col processo di modernizzazione. La Cina di oggi non ha nulla a che vedere con l'«utopia realizzata» alla quale si pensava ai tempi di Mao. Il marxismo è stato efficace nel negativo: ha distrutto una cultura nazionale molto rigida e chiusa, apparentemente incapace di aprirsi. La vecchia Cina aveva avuto la rivoluzione di Sun Yat-sen, bisogna tenerne conto; ma la Cina rimaneva il «vecchio mondo» per eccellenza.

Ma non abbiamo neppure più la Cina di Matteo Ricci...

Certo che no! Ma avendo avuto l'occasione di visitare la Cina negli ultimi vent'anni, ho visto tutti i suoi cambiamenti: è in piena modernizzazione. Però, questo avviene sopra una base tradizionale che, nonostante tutto ciò che Mao Tse-tung ha distrutto, sta lì. Credo che l'avvenire della Cina dipenda anche dal suo passato, da una cultura tradizionale che rimane.

Dal punto di vista filosofico direi – in poche parole – che il marxismo, come altri sistemi filosofici moderni, non lascia gran cosa della sua visione storica messianica. Lo storicismo marxista è stato abbandonato; un po' tutto lo storicismo, in questo momento, è morto, e anche il marxismo insieme agli altri storicismi. Nel medesimo tempo, i saggi di Marx sull'antropologia, i saggi di tema umanistico, certi aspetti di un hegelismo concretizzato, tutto questo ancora mantiene un valore. Papa Giovanni Paolo II era molto "marxista" in questo senso; per esempio, maneggiava con molta sicurezza la categoria di alienazione, reinterpretandola e integrandola col cristianesimo. Questi aspetti rimangono. Molte volte la gente non sa da dove vengono; ma in alcune antropologie attuali c'è qualche cosa di tutto questo.

Marx ha passato la maggior parte della sua vita in un'analisi – che oggi diremmo sociologica – del sistema economico capitalistico, che oggi non è cambiato nella sostanza; e la sua critica, presa in se stessa senza il messianismo, secondo me è un elemento di eredità interessante, e ci sono alcuni che lo recuperano.

Nel suo recente libro Essai de dialectique ⁴ lei afferma che la realtà è dialettica, differenziandosi però dalla dialettica hegeliana: che cosa intende dire?

Ho scritto questo piccolo libro per dare un'idea di quello che per me è l'essenziale. Penso che l'essere è dialettico; e non solo perché c'è una dinamica che si gioca tra figure particolari della realtà sia materiale sia storica; l'essere rimane incomprensibile se non c'è una costante relazione all'infinito. In questo senso, molta della dialettica moderna si è rinchiusa nell'*étant*, nel mero ente. Credo che, invece, la dialettica presupponga questa dimensione assoluta. La si è recuperata molto, recentemente, in pensatori come Lévinas.

E anche in Hegel – pur con tutte le differenze che ci sono tra la sua dialettica e quella che io propongo – esisteva questa ispirazione; lo si vede bene soprattutto nella *Logica*, un testo fortemente astratto, ma che contiene il senso dell'immensità della dialetti-

⁴ L'Harmattan, Paris 2003.

ca; e poi ci ha catturato attraverso le figure storiche della dialettica, perché ne ha parlato molto bene – come si diceva, è stato un seduttore di noi giovani – nella *Fenomenologia dello Spirito*.

Uno dei suoi libri si intitola «Cambiare il capitalismo»⁵. Ha a che fare con ciò di cui stiamo parlando?

No, non ha a che fare col marxismo. È che nell'analisi dell'economia attuale si avverte la necessità di cambiare il sistema nel quale viviamo, dove esiste una disuguaglianza così fondamentale nella gestione del capitale. Il capitale è l'elemento dominante nell'economia moderna: il sistema, nella storia, ha funzionato dando tutti i frutti delle operazioni economiche a coloro che sono padroni del capitale. Avrebbe potuto funzionare in maniera diversa? No, credo di no, perché in questi ultimi secoli che abbiamo vissuto la crescita demografica è stata galoppante, così che il capitale era scarso e invece la mano d'opera era a disposizione in grande quantità; e ciò che è scarso vince sempre.

Che cosa voglio dire? Ciò che chiediamo è cambiare il capitalismo, molto prudentemente, per far sì che molte più persone entrino nella condizione di gestire il capitale. Questo è molto contrario a certe idee sindacaliste di oggi che si disinteressano completamente di questa partecipazione, o che sperano che tutto questo gli arrivi dallo Stato; il problema economico, invece, richiede la responsabilità di tutti noi alla gestione del capitale.

Lei intende parlare di una partecipazione responsabile e diffusa alle decisioni e alle attività economiche?

Sì. Si possono avanzare molte idee e proposte; soprattutto, bisognerebbe cercare di mettere a disposizione il capitale per tutti i progetti – specialmente dei giovani – che hanno la possibilità di venire realizzati; in generale, si tratta di moltiplicare il numero di coloro che intervengono nell'economia assumendosi responsabilità, e di assicurarsi che i soggetti si associno per far questo, perché ciascuno, da solo, non può fare molto.

⁵ *Changer le capitalisme*, Bayard-Presses, Paris 2001.

Le sembra che la dottrina sociale cristiana sia all'altezza di queste problematiche?

Sì, quanto ai principi e alle intuizioni di base. Però non ha osato molto nel mettere in questione il sistema economico.

È il «silenzio della dottrina sociale»⁶ di cui lei ha scritto?

È uno dei silenzi.

E gli altri?

Hanno a che fare col futuro del lavoro, con la finanziarizzazione dell'economia, con la gestione dell'economia capitalistica. La dottrina sociale cristiana si estende anche al terreno politico; e qui credo che ci sia, in questo momento, una certa debolezza della dottrina sociale quanto alla pressione sulla democrazia. C'è una critica molto recente alla democrazia, che anche Giovanni Paolo II svolgeva, parlando di una democrazia «senza valori»; è una critica che ha la sua ragione di essere, però rischia di essere solo distruttiva, non dice molto di positivo. Credo che dovremmo riprendere questa analisi, con grande libertà di spirito.

Le sembra che la recente enciclica di Benedetto XVI Caritas in Veritatem risponda a queste esigenze?

Con questa enciclica Benedetto XVI restituisce all'insieme dell'insegnamento di Paolo VI una freschezza che, in molte coscienze, non aveva più conosciuto da tanto tempo. Non aveva avuto questo peso sotto il pontificato di Giovanni Paolo II. L'insegnamento di Paolo VI rivive chiaramente, con tutto un capitolo consacrato al commento, all'approfondimento, della *Populorum progressio*, senza che siano dimenticate la *Humanae vitae*, da una parte, e l'*Evangelii nuntiandi* (il grande testo sull' evangelizzazione e la liberazione) dall'altra.

Qual è il significato di «carità nella verità», che rovescia l'espressione dell'apostolo Paolo sulla «verità nella carità»?

⁶ *Les silences de la doctrine sociale catholique*, l'Athelier, Paris 2004.

Per Benedetto XVI si tratta di un punto di vista complementare: la carità si dispiega secondo la verità, verità delle cose e delle situazioni, struttura imprescrittibile dell'essere umano e sociale. È una visione che sicuramente completa o esplicita ciò che Paolo VI insegnava sullo sviluppo umano integrale. L'uomo non può compiere qualunque scelta, perché proprio lui è l'oggetto di una chiamata venuta da lontano, trascendente. Lo sviluppo è così un compimento, il compimento di una «vocazione», di cui giustamente parla Paolo VI.

Quali temi trattati nell'enciclica l'hanno maggiormente colpita?

L'enciclica pone al centro l'idea di sviluppo, alla quale restituisce tutta la sua nobiltà. Ma si occupa di molti altri argomenti. Tra questi, il rapporto tra mercato e "dono" è un soggetto che colpisce, associato alla questione della fraternità che può e deve dispiegarsi nella società civile, nella quale il papa ripone fiducia, sostenendo, al tempo stesso, la rivalorizzazione del ruolo dello Stato. Ma sottolineerei ancora la definizione dell'«amore nella verità», che per il papa è la «forza dinamica del vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità intera». Il papa intende evitare che l'amore si riduca a un sentimento qualunque, a qualche cosa di indistinto, di una totale relatività. Così «l'amore è tutto», dice Benedetto XVI, e pertanto «non si ama veramente che secondo la verità».

A CURA DI ANTONIO MARIA BAGGIO

SUMMARY

*This interview looks at some key ideas of fifty years of research by Jean-Yves Calvez, beginning with his early attraction to Hegelism and the philosophy of history. It examines the importance of Marxism and its interpretation, a subject dealt with in Calvez's best known work, *La pensée de Karl Marx* (1956). His work is animated by an attraction to dialectics, the logic of being and human activity in history right up to his recent *Essai de dialectique* (2003). A constant feature of his work is his interest in Christian social teaching, to which, for decades, he devoted works that are still points of reference. Finally he indicates weaknesses in contemporary social teaching which require thorough exploration by the Church and by the new generation of scholars.*