

PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE

PROBLEMI DI ETICA SOCIALE

(dal punto di vista cristiano)

Lezioni del
P. Prof. GIUSEPPE DÍEZ-ALEGRÍA S. I.

Ad usum privatum

ROMA

1969

I N D I C E

P. Prof. Giuseppe DIEZ - ALEGRIA,
Problemi di etica sociale (nel corso
di Dottrina Sociale della Chiesa)

Introduzione	pag.	1
A) Il Magistero della Chiesa in materia sociale	"	1
B) L'autorità del magistero in materia tem- porale	"	6
C) La posizione dei laici davanti al magistero autorevole non-infallibile	"	9
Capitolo I - Il Concilio Vaticano II ed il proble- ma della proprietà privata	"	14
Capitolo II - Alcune riflessioni sull'Enciclica "Populorum Progressio".	"	43
Capitalismo liberale.	"	43
Proprietà privata.	"	48
La socializzazione.	"	51

PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE

PROBLEMI DI ETICA SOCIALE *

(dal punto di vista cristiano)

Lezioni del

P. Prof. GIUSEPPE DÍEZ-ALEGRÍA S. I.

Ad usum privatum

ROMA
1969

* Nel corso di Dottrina Sociale della Chiesa

INTRODUZIONE

A) Il Magistero della Chiesa in materia sociale

Il magistero della gerarchia ecclesiastica, del Papa e dei Vescovi, ha due livelli, due funzioni ben distinte: il livello del magistero infallibile, ed il livello del magistero autentico ma non infallibile. Nel Concilio Vaticano I ci fu una certa tensione riguardo alla definizione dell'infalibilità pontificia. La tendenza dei più esagerati fu di arrivare ad una definizione in blocco, cioè che il Pontefice fosse infallibile nel suo magistero. Un po' prima del Concilio Vaticano I, il Papa aveva pubblicato il Syllabus (8 dicembre 1864) e questi estremisti lo consideravano come una definizione di fede. Però accanto a questi estremisti infallibilisti, c'era una minoranza anti-infallibilista, che non voleva una definizione della infalibilità pontificia, perchè non la credeva opportuna. Non hanno potuto impedire una definizione, ma hanno ottenuto che si delimitasse bene l'ambito del magistero infallibile. In questo modo hanno reso un servizio alla Chiesa.

Così si è arrivato a quella definizione del magistero infallibile che conosciamo. Il Romano Pontefice è infallibile soltanto se parla ex cathedra, su questioni di fede e di moralità (della moralità insegnata da Gesù) (cfr. Denz-Schönm. 3074, s.).

In pratica, dopo il Concilio Vaticano I abbiamo avuto soltanto una definizione ex cathedra, cioè quella della assunzione della Vergine Maria (1 Novembre 1950). Il Concilio Vaticano II non ha dato nessuna definizione ex cathedra. Così vediamo che questo grado di magistero infallibile è solenne ex cathedra (sia del Papa sia di un Concilio Ecumenico) funziona pochissime volte.

Rimane il magistero ordinario infallibile dei Vescovi sparsi in tutto il mondo insieme con il Papa e in comunione con Lui. Però è quasi impossibile dimostrare che una cosa appartiene a questo magistero ordinario infallibile, perchè si deve dimostrare non soltanto che tutti i Vescovi, salvo qualche eccezione, insegnano questa cosa insieme con il Papa, ma anche che lo fanno riflessivamente come insegnamenti di fede, cioè che sono ben consapevoli che quella cosa (in maniera assoluta e incondizionata, per sè) appartiene alla fede rivelata.

Il risultato è che quantitativamente la percentuale degli atti del magistero infallibile su tutta l'attività del magistero è molto ridotta. La grande maggioranza degli atti del magistero si trovano sul piano autorevole, autentico, ma non infallibile.

Con brevi parole si può dire che tutto l'insegnamento della gerarchia in materia sociale appartiene al magistero autentico, ma non infallibile. Alcune cose sono infallibili, perchè sono chiaramente contenute nella rivelazione, come p. e. il primo e il secondo comandamento, di amare Dio e il prossimo. Ma fatta astrazione di questi punti evidenti, quasi tutto l'insegnamento sociale della gerarchia appartiene a questo magistero autentico non-infallibile. Esso però non è senza relazione alla rivelazione, ma tratta di cose che sono almeno connesse con la rivelazione.

Rimane da chiarire esattamente cosa sia questo magistero autentico ma non infallibile, e cosa non sia. Il Concilio Vaticano I ha fatto una grande distinzione fra magistero infallibile e magistero non-infallibile. Anche i grandi teologi dopo il Vaticano I (per esempio S. Schiffini, De virtutibus infusis, Friburge Br., 1904, p. 215, 348 s.; Ch. Pesch, Praelectiones dogmaticae, I, n. 521; D. Palmieri, Tract. de Romano Pontifice, Prato, 1877, p. 632), hanno fatto questa distinzione, e hanno sottolineato che la situazione dei credenti davanti a queste due specie del magistero è molto differente.

Un credente di fronte al magistero infallibile è vincolato assolutamente: crede o non crede. Se crede al magistero infallibile, deve anche credere quello che il magistero infallibilmente insegna. Ma di fronte al magistero autentico non-infallibile, la situazione del credente è differente. In questo caso il fedele è vincolato, ma non assolutamente, cioè se ci sono delle ragioni sufficienti, il fedele non rimane più vincolato, anche se possono rimanere obblighi di rispetto, prudenza etc. Però di fatto, dopo il Concilio Vaticano I, al di fuori di questi teologi, la distinzione fra magistero infallibile e magistero autentico non-infallibile rimane accademica, senza nessun significato vitale. Si pensava, cioè, che il fedele di fronte al magistero autentico, anche se non è infallibile, praticamente rimanesse assolutamente vincolato.

La tendenza non fu di negare teoreticamente quella distinzione, ma di diminuire il suo valore pratico. Cioè rigorosamente parlando il magistero autentico non-infallibile è non-infallibile, ma praticamente, sul piano etico-morale, è come l'infallibile. La tendenza odierna è l'opposto: quando una cosa non è infallibile, allora (si pensa) siamo assolutamente liberi.

Intimamente connesso con questa distinzione fra magistero infallibile e magistero autentico ma non infallibile è la questione se il magistero della Chiesa si restringa alla rivelazione soltanto, oppure si estenda anche alle cose connesse con la rivelazione. E' evidente che il magistero si può estendere alle cose non rivelate soltanto in vista della rivelazione. Una cosa totalmente sconnessa con la rivelazione non può diventare oggetto del magistero.

Nella teologia di vent'anni fa la tendenza fu molto chiara ad estendere il più possibile il campo del magistero, perchè se anche le cose connesse con la rivelazione possono essere oggetto del magistero, praticamente, tutto può essere oggetto del magistero, perchè tutto può essere connesso con la rivelazione. Questa tendenza era una esagerazione pericolosa.

Un'altra questione è se il campo della rivelazione si debba intendere in senso molto ristretto, limitandolo esclusivamente alla parola espressa di Dio, in un senso piuttosto filologico. Molti teologi moderni, p. e. Rahner, dicono che il compito del magistero di salvaguardare la rivelazione non si deve intendere molto stretto, limitandolo al contenuto filologico della Scrittura e dei documenti della tradizione. Si tratta piuttosto di una comprensione vitale della realtà, che è più ampia che la sola parola della Scrittura filologicamente analizzata. Questo concetto di comprensione vitale della fede è legato alla concezione dell'ispirazione della Sacra Scrittura. Lo scrittore sacro è ispirato, e il popolo di Dio che legge la Scrittura non è ispirato, ma ha l'assistenza dello Spirito. Questa assistenza dello Spirito è illuminante non nel senso che aggiunge cose nuove alla rivelazione, ma nel senso che ci porta ad una comprensione vitale sempre più approfondita della rivelazione. In questo senso una cosa in sé non letteralmente rivelata, può essere oggetto del magistero, anche infallibile, perchè fa parte di quella riflessione vitale della Chiesa, ed appartiene realmente al "contenuto" della verità rivelata. Se non appartiene a questo contenuto, benchè sia connessa con la rivelazione, non potrà essere oggetto del magistero infallibile, però potrà esserlo del magistero autentico non-infallibile.

La Chiesa nel suo complesso è infallibile, e il magistero è al servizio di questa infallibilità di tutta la Chiesa. Così man mano che essa progredisce nella sua riflessione vitale sulle realtà di oggi, il magistero deve assistere questa riflessione col suo carisma speciale di conservare la fede. Per cui la Chiesa, per non rigettare la parola di Dio, dovrà prendere posizione davanti alle nuove realtà della vita, e arrivare ad una più approfondita conoscenza della rivelazione in questo contesto culturale concreto, che comporta un grande sviluppo e approfondimento della rivelazione.

Però in questa riflessione vitale sulle realtà di oggi ci

sono alcune cose che mettono direttamente in giuoco la fede, mentre altre cose non sono così direttamente connesse con l'essenza della fede stessa. Queste cose, che fanno parte della riflessione vitale della Chiesa, ma che nello stesso tempo non appartengono direttamente all'essenza della fede stessa, sono piuttosto oggetto del magistero autentico, ma non infallibile della Chiesa.

Questa posizione è d'accordo con la "Lumen Gentium", che nel n. 25, dove parla del magistero, dà una nota (40). In questa nota 40 si citano testi di Bellarmino e del Vaticano I, ^{secondo noi} che non suppongono di più di quello che è stato detto sopra.

Così arriviamo alla conclusione che la dottrina sociale della Chiesa, fatta astrazione di alcuni principi, come il comandamento dell'amore, per esempio, fa parte del magistero ordinario della Chiesa, autentico, ma non-infallibile. L'insegnamento sociale del magistero, sia per l'oggetto stesso, sia anche per la sua forma, appartiene quasi interamente al magistero ordinario. In questo senso anche tutto l'insegnamento del Concilio Vaticano II appartiene al magistero ordinario, perchè non ha dato nessuna definizione ex cathedra.

Però bisogna notare che in questo magistero autentico non-infallibile esistono molti gradi: la Costituzione "Gaudium et Spes" è più forte di una enciclica, perchè impegna molto di più l'autorità del magistero. Una enciclica è più impegnativa che un semplice discorso del Papa, perchè è più studiata. Un discorso a tutto il mondo è più importante che un discorso a un gruppo di pellegrini. Però bisogna vedere qual'è l'intenzione dell'autorità che pronuncia questo insegnamento. Molti discorsi di Pio XII p. e., anche se furono indirizzati ad un gruppo ristretto di pellegrini, furono di fatto diretti a tutto il mondo.

Si può concludere che il documento più importante che abbiamo per la dottrina sociale della Chiesa è la Costitu-

zione "Gaudium et Spes". In secondo luogo vengono le encicliche.

B) L'autorità del magistero in materia temporale.

Che autorità può avere il magistero autentico non-infallibile quando dà un insegnamento su cose temporali, come p. e. riguardo ad una politica concreta? In questo punto siamo eredi di una dottrina piuttosto sbagliata, ma che è durata per secoli nella Chiesa.

Secondo il sistema medioevale, lo Stato o meglio il Principe cristiano, come tale, apparteneva alla Chiesa. Quindi il Principe era sottomesso alla Chiesa, e la sua funzione, anche politica, fu considerata una funzione ecclesiale. Col crescere della coscienza del primato pontificio, dal secolo X in poi, cominciando da Gregorio VII, c'è una crescita progressiva di questo pensiero. Il Papa ed i Vescovi erano visti come pastori della Chiesa, e poichè il Principe faceva parte della Chiesa, anche la politica cadeva sotto il dominio dei pastori della Chiesa. Secondo l'idea medioevale, la Chiesa, cioè le autorità ecclesiastiche, avevano diritto di ingerirsi direttamente nell'azione temporale, quando lo giudicavano necessario per il bene della Chiesa. Dovevano rispettare il principio della sussidiarietà e dell'autonomia dello Stato nel campo temporale, ma infine era l'autorità ecclesiastica che determinava quando poteva lasciare lo Stato nella sua autonomia, e quando doveva ingerirsi direttamente nell'azione temporale, per ragione di un bene spirituale superiore.

Questa idea è molto chiara nella teologia del secolo XIII. Anche in S. Tommaso si dice che i Principi sono vassalli della Chiesa (Quod lib. 12, q. 13, a. 19, ad 2). E' curioso che quando il potere temporale del Papa comincia a diminuire, i teorici insistono sempre di più sul diritto di questo potere.

Nel conflitto fra Filippo il Bello e Bonifacio VIII il potere reale del Papa nel campo temporale è finito, ma nello stesso tempo i teorici arrivano alle esagerazioni più grandi in questa materia; si arriva cioè all'affermazione esplicita del potere diretto del Papa sul temporale, perchè Cristo è il Re del mondo, il Papa è il suo Vicario, e quindi tutti i Principi del mondo sono vassalli del Papa.

Però nel secolo XVI si sviluppa una teoria più moderata sull'autorità della Chiesa in materia temporale. I fautori più riconosciuti di questa teoria sono: Francesco di Vitoria, Bellarmino e Suarez. Questi tre teologi, per il loro tempo, erano molto moderni, e hanno sviluppato la teoria del potere indiretto del Papa in materia temporale. Di fatto, non fu altro che una riaffermazione della teoria vigente nel Medio Evo, prima delle esagerazioni della fine del XIII e del XIV secolo. Secondo questa teoria, che si trova ancora oggi in diversi manuali di teologia e di diritto pubblico della Chiesa, il Principe, o le autorità dello Stato, ricevono il potere da Dio, mediante il popolo. Non ricevono il potere dal Papa, ma da Dio, che ha dato radicalmente tutto il potere civile al popolo, il quale elegge il Principe, e gli conferisce il potere temporale. Così il potere non è direttamente sottomesso al Papa, ma il Papa ha un potere indiretto sul temporale, mediante il suo ufficio temporale. Si veda p. e. il testo di S. Tommaso: "De regimine principum" Lib. I Cap. 14. Anche Suarez, "Defensio fidei", Lib. 3, Cap. 22, n. 1 e 17.

In quest'ultimo testo Suarez dice che "anche se la necessità della Chiesa non è così urgente da creare un obbligo quasi naturale di carità, il Pontefice può imporlo, se esiste una ragione sufficiente, perchè il precetto sarebbe giusto, in quanto in relazione al fine spirituale sarebbe d'accordo con la ragione, e quindi sarebbe imposto con potestà legittima. Per il fatto che il Pontefice è il capo ed il superiore nelle cose spirituali, ha la potestà di imporre alla autorità civile quei precetti che sono giusti e prudenti in relazione col fine spirituale e il bene della Chiesa".

Questo testo esprime molto chiaramente la teoria della cosiddetta potestà indiretta della Chiesa in materia temporale. Essa - secondo questa teoria - non ha un potere diretto nell'ambito temporale, ma può imporre certe azioni se queste azioni temporali sono giudicate convenienti ai fini spirituali. Il Papa non soltanto può insegnare quali obblighi hanno i laici, ma anche può creare obblighi nuovi in materia temporale. Questa dottrina ha avuto molte applicazioni pratiche, fino al "Non expedit" di Pio IX. Pensiamo anche alle diverse direttive, alle volte molto particolareggiate, riguardo alle votazioni politiche, non soltanto in Italia, ma anche in Germania ed in altri paesi verso gli anni '50. La Chiesa può imporre secondo questa teoria certe azioni temporali, perchè i fedeli hanno l'obbligo di fedeltà verso la Chiesa, e si tratta di cose utili o giudicate necessarie per la vita spirituale della Chiesa.

Il primo che ha superato questa teoria del potere indiretto della Chiesa in materia temporale fu Pio XII nel suo discorso del 2-11-1954. (A. A. S. 46 1954 671-672). Pio XII sapeva che nella Chiesa esisteva una tendenza a negare qualsiasi potere della Chiesa nel campo temporale. E per difendere l'autorità della Chiesa in materia temporale ha insegnato che la Chiesa ha diritto di interpretare tutta la materia della legge naturale. Qui appare chiaro che l'autorità della Chiesa riguardo al diritto naturale si riduce all'insegnamento. Dice infatti che la Chiesa ha il potere di interpretare autenticamente la legge naturale. (Il potere di creare obblighi nuovi in materia temporale viene così escluso).

Questa espressione: "interpretare autenticamente" la legge naturale è in un certo qual modo ambigua. Nella terminologia giuridica una interpretazione autentica è creatrice di norme. Soltanto chi ha potestà di cambiare o creare la norma può dare una interpretazione autentica della legge nel senso più stretto. Se un giudice (al di fuori del sistema anglo-sassone) interpreta la legge, non crea propriamente una norma. E quando la sua interpretazione è sbagliata, il

vero senso della legge prevale sulla interpretazione (almeno per il futuro). Una interpretazione autentica invece è creatrice di norme, e quando essa va al di sopra o al di fuori di quella norma che vuol interpretare, crea una nuova norma. In questo senso il magistero della Chiesa non può mai interpretare la legge naturale, perchè non può creare obblighi in materia temporale al di fuori della legge naturale nè modificare il contenuto oggettivo della legge naturale. L'autorità della Chiesa può imporre obblighi di tipo giuridico-disciplinare-organizzativo, (diritto positivo), come p. e., la legge dell'astinenza nell'ambito della vita ecclesiastica, ma non può cambiare la legge naturale. Quando l'interpretazione del magistero ~~fosse sbagliata~~, Dio per questo non cambierebbe la legge naturale. Così il compito del magistero ecclesiastico di fronte alla legge naturale si riduce ad una interpretazione autentica, nel senso di magistero autorevole sulla verità oggettiva (anteriore al Magistero e indipendente da esso) della legge naturale. In questo senso la Chiesa in materia temporale non ha nessun potere, nè diretto nè indiretto. L'unica competenza della Chiesa in materia temporale è di insegnare con autorità ai fedeli il contenuto della legge naturale, e di dare giudizi di valore sull'azione temporale, in base alla norma morale oggettiva preesistente.

C) La posizione dei laici davanti al magistero autorevole non-infallibile

Dopo aver chiarito la competenza della Chiesa in materia temporale possiamo affrontare il problema della posizione dei laici impegnati nell'azione temporale davanti al magistero della Chiesa.

Per chiarire questo punto ci basiamo sui pensieri di tre teologi, già citati, del secolo scorso, cioè: SCHIFFINI, De Virtutibus infusis, 1904, 348ss, 215. PESCH CH., Praelectionibus dogmaticis, I, n. 521 e PALMIERI De Romano Pontifice, 1877, p. 632; 1891, p. 710.

Questi tre autori, spiegando la differenza fra il magistero infallibile e il magistero autorevole non-infallibile, conven- gono nel dire che la posizione del fedele di fronte al magi- stero non può essere la stessa in ambedue i casi. Quando teologicamente si tratta di un magistero sostanzialmente di- ferente, è impossibile che la mia situazione esistenziale s- praticamente la stessa.

Ciascuno di questi tre autori ha la sua formula, ma co- plessivamente dicono questo: quando il magistero è infalli- bile, mi dà un argomento in materia di fede, che è assoluto per cui ogni controversia cade. Anche se ho molte difficolt- contro questa dottrina, le mie difficoltà vengono meno di fi- te all'autorità estrinseca assoluta di un magistero che parl- infallibilmente (infallibilità che è per me oggetto di fede). Davanti ad una definizione ex cathedra tutte le mie difficoltà devono sottomettersi a questa definizione, che devo accetta- "in fide", se veramente ho la fede. Però quando si tratta d- un insegnamento autorevole, ma non infallibile, siamo in u- ordine diverso. Il magistero non-infallibile dà un argome- estrinseco di autorità (soprannaturale; legata alla vita dell- fede) che però non raggiunge mai l'assoluta certezza ma ri- ne in un ordine epistemologico inferiore, il quale ammette ti gradi (secondo la qualità dell'atto magisteriale), dal mas- mo di una certezza morale (lato sensu) ai minimi di sempl- probabilità.

Questi autori di fatto dicono la stessa cosa che abbiamo imparato nella logica, quando si trattava degli argomenti estrinseci ed intrinseci. Per una verità possono esistere argomenti intrinseci, cioè che provengono dalla natura ste- di questa verità, e dalla mia comprensione di questa verità. Accanto a questi argomenti intrinseci possono anche esiste- argomenti estrinseci, cioè argomenti di autorità. Questi ultimi possono essere meramente naturali, p. e. quando d- o tre medici dicono che devo prendere quella medicina, ac- cetto la prescrizione per argomenti estrinseci, d'autorità. Una situazione speciale che accade molto spesso nel camp- della morale; si crea quando esistono contemporaneamente

(vedi nota) 13

degli argomenti opposti intrinseci ed estrinseci, e giudicare con prudenza sulla validità di questi argomenti mettendoli a confronto. Dopo aver giudicato sul valore degli argomenti, si può agire responsabilmente secondo la propria coscienza.

Perciò, per quanto riguarda ad un'azione temporale, quando il magistero ha dato il suo insegnamento, esso deve essere preso in considerazione dal fedele impegnato in questa azione temporale. Se si trattasse di un insegnamento infallibile, non ci sarebbe nessuna difficoltà perchè si tratterebbe di un argomento assoluto, che esige una risposta di fede. Quando invece si tratta di un insegnamento autorevole ma non infallibile, la situazione è assai differente. In questa situazione l'insegnamento del magistero non è dell'ordine della certezza assoluta e quindi non potrà mai legare la coscienza umana in modo assoluto. Il fedele impegnato nell'azione temporale in questa situazione deve considerare tutti gli argomenti pertinenti a quell'azione; deve considerare consciamente tutti gli argomenti intrinseci, provenienti dalla natura stessa dell'azione, ma anche tutti gli argomenti intrinseci, di cui fanno parte in special modo gli insegnamenti del magistero. Dopo aver considerato tutti gli argomenti pertinenti consciamente, deve prendere la sua decisione, in base al suo giudizio di coscienza. Così può accadere che una persona impegnata nell'azione temporale agisca in un modo contrario all'insegnamento del magistero autorevole non-infallibile, perchè ha degli argomenti più gravi (secondo il suo giudizio) che invalidano gli argomenti del magistero ecclesiastico.

Così possiamo vedere che fra un fedele e un non credente nel campo temporale non c'è una differenza essenziale. Come l'uomo fedele, anche l'uomo non credente è legato all'ordine morale della retta ragione. Ma il fedele cattolico in questo lavoro di chiarire il contenuto morale di una azione concreta è assistito dal magistero ecclesiastico, che insegna il contenuto della legge morale, ma non crea la legge morale. Gli obblighi per il fedele sono gli stessi che per

l'uomo che non crede, ma il fedele per conoscere il contenuto della legge morale deve prendere in seria considerazione tutto l'insegnamento del magistero. Però il giudizio ultimo della moralità della sua azione spetta alla persona stessa, che dovrà compiere l'azione. In questo modo la gerarchia non ha nessun potere diretto o indiretto (inteso come l'intendevano i teologi del sec.VI) in materia temporale, ma ha come unico compito l'insegnamento autorevole della legge naturale. Il magistero ha come compito specifico di servire alla formazione della coscienza retta e senza errore dei fedeli davanti agli obblighi morali che provengono da Dio.

SCHMAUS, nel suo libro Kath. Dogmatik, III/1, Monaco, ed. 3 - 5, 1958, p. 714-727, afferma che il potere del magistero si riduce al potere di giurisdizione, e distingue in esso tre "momenti" :

- 1) affermazione dottrinale,
- 2) testimonianza della dottrina,
- 3) prescrizione della accettazione della dottrina come dottrina di fede.

Il nostro pensiero può entrare benissimo in questo schema di Schmaus, benchè egli parli soltanto del magistero infallibile sulla fede, al quale corrisponde da parte dei fedeli l'atto di fede. Se si tratta di una cosa definita infallibilmente, l'accettiamo mediante un atto di fede. In questo caso il magistero può esigere una obbedienza assoluta, e dare un precetto assoluto (prescrizione della accettazione della dottrina come dottrina di fede). Ma se si tratta di un insegnamento non-infallibile, il magistero può soltanto esigere una obbedienza relativa, cioè che ogni fedele prenda sul serio questo insegnamento. Ma non potrà esigere una obbedienza assoluta. In questo caso il fedele deve fare uno sforzo speciale per studiare tutti gli argomenti del magistero, e ripensare tutti gli aspetti del problema. Il precetto del magistero in questo caso ha un carattere vinco-

lante, ma non è un vincolo assoluto, perchè l'affermazione dottrinale può essere anche non vera, in quanto la testimonianza non è infallibile. La forza vincolante del "momento di prescrizione" dipende dal valore (infallibile o non) del "momento" di testimonianza, perchè quello che si prescrive è l'accettazione della affermazione dottrinale come verità (come parola di Dio nel caso di un insegnamento sulla stessa verità rivelata, come verità oggettiva dell'ordine morale nel caso di un insegnamento morale connesso colla rivelazione).

In questo modo il fedele, di fronte al magistero non infallibile, in materia temporale (sociale, politica etc.), accetta questo magistero nel suo proprio valore, cioè non come una testimonianza di valore assoluto, ma come un aiuto autorevole per andare alla ricerca della verità. Così facendo, adempie la "prescrizione" di accettazione insita nell'atto di Magistero, nel modo corrispondente alla natura del Magistero autentico non infallibile. Ma nel campo della azione temporale è lui stesso che col giudizio della sua coscienza prende la decisione.

NOTA: Errata corrige: (cfr. pg. 11)

si crea quando esistono contemporaneamente degli argomenti opposti intrinseci ed estrinseci sulla medesima questione. Per assumere una posizione umana davanti a questa situazione morale, la coscienza deve assumere tutti questi argomenti, intrinseci ed estrinseci, e giudicare con prudenza sulla validità di questi argomenti mettendoli a confronto.

Capitolo I

IL CONCILIO VATICANO II ED IL PROBLEMA DELLA PROPRIETA' PRIVATA

Il Concilio Vaticano II, nella Costituzione Gaudium et Spes, ha affrontato il problema della proprietà privata. È interessante analizzarne la dottrina, che si riallaccia a quella dell'Enciclica Mater et Magistra di Papa Giovanni XXIII. La dottrina di Gaudium et Spes si trova nel capitolo III della seconda parte della Costituzione, che ha per titolo "Vita economico-sociale". Il capitolo è formato da un'introduzione, contrassegnata con il numero 63, nella quale si espone brevemente la problematica reale della vita economica contemporanea, con le sue luci e ombre, e di due sezioni: la prima (Nn. 64-66) analizza il processo economico (vale a dire i problemi propri dello sviluppo economico), la seconda (Nn. 67-72) "alcuni principi relativi all'insieme della vita economico-sociale". Questa ultima sezione è formata dai seguenti numeri: n. 67, sul lavoro, le condizioni di lavoro e sul tempo libero; n. 68, sulla partecipazione nelle imprese e nell'indirizzo economico generale e sui conflitti di lavoro; n. 69, sulla destinazione dei beni della terra a tutti gli uomini; n. 70, sugli investimenti e la politica monetaria; n. 71, sull'accesso alla proprietà e al dominio privato dei beni e sui latifondi; n. 72, sul rapporto tra l'attività economico-sociale e il Regno di Cristo.

Noi esamineremo il numero 71, formato da sei paragrafi non numerati. Il primo dice: "Poichè la proprietà privata e le altre forme di potere privato sui beni esteriori contribui-

scono all'espressione della persona ed inoltre danno occasione all'uomo di esercitare il suo responsabile apporto nella società e nell'economia, è di grande interesse favorire l'accesso di tutti, individualmente o in gruppo, ad un certo potere sui beni esterni".

Va notato anzitutto il posto che occupa questo primo riferimento del documento conciliare alla proprietà privata, nell'insieme del capitolo in cui viene inserito. Si inizia a parlare della proprietà privata, soltanto dopo aver parlato del lavoro e della destinazione dei beni a tutti gli uomini. Parlando del lavoro si comincia con l'affermare: "Il lavoro umano, che viene svolto per produrre e scambiare beni e per mettere a disposizione servizi economici, è di valore superiore agli altri elementi della vita economica, poiché questi hanno solo natura di mezzo" (n. 67, par. I). Per ciò che riguarda la destinazione dei beni a tutti gli uomini, si premettono queste due affermazioni: "Dio ha destinato la terra e tutto ciò che essa contiene all'uso di tutti gli uomini e popoli, e pertanto i beni creati debbono, secondo un equo criterio, essere partecipati a tutti, essendo guida la giustizia e assecondando la carità. Pertanto, quali che siano le forme concrete della proprietà, adattate alle legittime istituzioni dei popoli, in vista delle diverse e mutevoli circostanze, si deve sempre ottemperare a questa destinazione universale dei beni" (n. 69, par. I). Segue quest'altra affermazione: "Del resto, a tutti gli uomini spetta il diritto di avere una parte di beni sufficienti a sé e alla propria famiglia (idem).

ad. con.
"non per
"comuni
v. p. 10

Bisogna inoltre notare che nel numero che stiamo analizzando (71), si afferma che è necessario favorire l'accesso di tutti alla proprietà o ad altre forme di potere privato, in forma individuale o collettiva. Questa prima affermazione non è conservatrice, bensì riformista. Perché oggi, ben lungi dal favorire l'accesso di tutti alla proprietà o ad altre forme di potere privato, si favorisce enormemente l'accesso

9
di una minoranza e si avversa - o si rende impossibile - quello della maggioranza.

Queste due osservazioni sono importanti per capire lo orientamento di fondo della dottrina del Concilio Vaticano II sulla "proprietà ed altre forme di potere privato". Ma vi è anche un altro problema molto importante da chiarire: per Gaudium et Spes (cioè per il Vaticano II), il diritto di proprietà privata è un "diritto naturale", che non può essere soppresso se non contravvenendo ad esigenze positive e inderogabili dell'ordine etico oggettivo della convivenza sociale umana?

Per chiarire questa questione, molto interessante, è necessario considerare nel loro complesso i primi tre paragrafi del n. 71 di Gaudium et Spes. Abbiamo già citato il primo. Il secondo dice: "La proprietà privata o un qualche potere sui beni esterni assicurano a ciascuno una zona indispensabile di autonomia personale e familiare, e devono essere considerati come un prolungamento necessario della libertà umana. Infine, stimolando l'esercizio della responsabilità, essi costituiscono una delle condizioni delle libertà civili". Al paragrafo III si afferma: "Le forme di tale potere o di tale proprietà sono oggi varie e vanno modificandosi sempre più, di giorno in giorno. Nonostante i fondi sociali, i diritti e i servizi garantiti dalla società, le forme di tale potere o di tale proprietà restano tuttavia una fonte non trascurabile di sicurezza. Tutto ciò non va riferito soltanto alla proprietà dei beni materiali, ma altresì dei beni immateriali, come sono ad esempio le capacità professionali".

Si può dire che in questi primi tre paragrafi del numero 71 di Gaudium et Spes vi sia l'affermazione che la "proprietà privata" è di "diritto naturale?".

E' senza dubbio significativo che il Concilio abbia evitato questa espressione. Ma, anche senza questa espressione, è possibile dire che il Concilio mantenga l'affermazione 16.

ne che la proprietà privata sia un'esigenza positiva e inderogabile dell'ordine etico oggettivo della convivenza sociale umana?

Il Concilio parla della "proprietà e altre forme di potere privato", di "un qualche potere", che può essere individuale o di gruppo (in gruppi di diritto privato, poichè si tratta di potere privato) sui beni esteriori. Di questa proprietà o potere dice che "contribuisce" all'espressione (ad expressionem) della persona, e che offre "occasione" all'uomo di esercitare il suo responsabile apporto nella società e nell'economia e che pertanto è molto importante che sia diffusa a tutti. Tutte queste espressioni, volontariamente molto aperte e dai contorni sfumati, si prestano a molte interpretazioni e in ogni caso non possono essere considerate come un'affermazione che la proprietà privata sia un'esigenza positiva e inderogabile dell'ordine etico oggettivo.

Ma subito dopo, il Concilio aggiunge questa affermazione più categorica: "La proprietà privata o un qualche potere sui beni esteriori assicurano a ciascuno una zona indispensabile di autonomia personale e familiare e devono essere considerati come un prolungamento necessario della libertà umana". Qui, effettivamente sembra esserci l'affermazione di un'esigenza inderogabile dell'ordine etico. Effettivamente, una zona "indispensabile di autonomia personale e familiare" - supponendo che si tratti di quel grado di autonomia inseparabile dalla dignità della persona - rappresenta senza dubbio un'esigenza etica. L'affermazione precedente è accompagnata da quest'altra: la proprietà o un qualche potere sui beni materiali "costituiscono una delle condizioni delle libertà civili" poichè "stimolano l'esercizio della responsabilità". Questa affermazione sembra meno decisiva e categorica della precedente, sembra rappresentare più un argomento di convenienza e un richiamo ai pericoli molto reali di una socializzazione sconsiderata che

un'affermazione perentoria dell'assoluta necessità (per diritto naturale) della proprietà privata. L'affermazione categorica su cui ci dovremo basare per la nostra analisi res dunque questa. "La proprietà privata o un qualche potere sui beni esteriori assicurano a ciascuno una zona indispensabile di autonomia personale e familiare e devono essere considerati come un prolungamento necessario della libertà umana".

Di quale "proprietà privata" si tratta?

Senza dubbio è necessario rilevare, poichè è un dato molto importante, che nei tre paragrafi (appartenenti al n. di Gaudium et Spes) che stiamo esaminando, non si fa riferimento neppure una volta alla distinzione tra "beni di produzione" e "beni di consumo". Questo evidentemente non è dovuto ad una distrazione del Concilio Vaticano II, bensì all'atteggiamento di notevole riserva che qui manifesta il testo conciliare, testo che testimonia in modo chiaro che il Concilio si è preoccupato di evitare ogni affermazione azzeccata rispetto alla necessità per diritto naturale della proprietà privata. Ne consegue che, parlando della necessità della proprietà per l'autonomia dovuta alla persona, il Concilio ha voluto soltanto affermare, molto in generale e senza entrare in nessun dettaglio, la necessità della "proprietà privata o di un qualche potere sui beni esteriori". Ma "la proprietà privata o un qualche potere sui beni esteriori" non significano necessariamente proprietà privata dei mezzi di produzione. In determinate circostanze può trattarsi soltanto di beni di consumo e di quelle capacità professionali che il Concilio ha voluto includere espressamente come beni immateriali, nel campo della proprietà e del potere privato, a cui intende riferirsi.

A mio giudizio - che ritengo basato su una rigorosa obiettività scientifica - bisogna dunque affermare che il Concilio Vaticano II si è astenuto dall'affermare che la proprietà privata dei mezzi di produzione sia un'esigenza posi

18.

libertà
libertà
immateriale
obiettività
V
S. Paolo
La pace
ciascuno la sua

tiva e inderogabile dell'ordine etico oggettivo della convivenza sociale umana. (Detto in altri termini: Il Concilio non ha voluto affermare che il diritto naturale esiga sempre positivamente e inderogabilmente, la proprietà privata dei mezzi di produzione).

E' vero che nella nota 13 (inserita alla fine del secondo paragrafo del n. 71, dove si fa l'affermazione che "la proprietà privata o un qualche potere sui beni esteriori assicurano a ciascuno una zona indispensabile di autonomia personale e familiare") si citano come riferimento, senza trascriverli, i seguenti testi: Leone XIII, Rerum Novarum, ASS 23 (1890/91) 643-646; Pio XI, Quadragesimo Anno, AAS 23 (1931) 191; Pio XII, Messaggio Radiofonico del 1 Giugno 1941, AAS 33 (1941), 199; Messaggio Radiofonico del Natale 1942, AAS 35 (1943) 17; Messaggio Radiofonico del 1 settembre 1944, AAS 36 (1944) 253; Giovanni XXIII, Mater et Magistra, AAS 53 (1961) 428-429. In questi testi si afferma che la proprietà privata, compresa quella dei beni di produzione è di diritto naturale. Lo si afferma espressamente nei passaggi citati di Rerum Novarum (Leone XIII) e di Mater et Magistra (Giovanni XXIII). In Quadragesimo Anno (Pio XI) si conferma in maniera generica, la dottrina di Rerum Novarum (Leone XIII) sulla proprietà. Lo stesso nel messaggio del 1 Giugno 1941 (Pio XII). Nei Messaggi del Natale 1942 e del 1 settembre 1944 (Pio XII) si parla genericamente della proprietà privata, senza distinguere tra beni di produzione e beni di consumo.

Si può dedurre che per il fatto di fare riferimento in nota a questi testi della dottrina precedente dei Papi, il Concilio intenda affermare che la proprietà privata anche dei beni di produzione, sia sempre, positivamente e inderogabilmente, di diritto naturale? Credo di no. Proprio il testo, nel quale si fa riferimento agli altri testi, evita ogni distinzione tra beni di consumo e beni di produzione, omette ogni precisazione volta ad affermare un'esigenza inderogabile della proprietà privata dei beni di produzione e intende

in modo chiaro far sì che la frase "la proprietà o un qualche potere sui beni esteriori" possa prestarsi a diverse interpretazioni.

A mio giudizio, un paragone tra il contenuto del secondo paragrafo del n. 71 di Gaudium et Spes e il contenuto dei testi citati in nota, dimostra che Gaudium et Spes si situa sulla stessa linea dei testi precedenti, ma con un peculiare contributo, che consiste precisamente nel rendere più generica l'affermazione della necessità della proprietà privata, o se si vuole, nel rendere più generico il concetto di questa "proprietà privata" di cui si afferma la necessità. Di questo processo di elasticizzazione del concetto di proprietà, necessario affinché si possa continuare ad affermare che la proprietà è richiesta, positivamente e inderogabilmente, dal diritto naturale (dall'ordine etico oggettivo della convivenza sociale umana) fa parte l'abbandono, nel testo di Gaudium et Spes dei riferimenti ai beni di produzione, contrapposti a quelli di consumo. Cosicché l'affermazione di Gaudium et Spes sulla necessità della proprietà o un qualche potere sui beni esteriori", nella sua genericità non prevede, in modo positivo e necessario, l'affermazione della necessità inevitabile e incondizionata di un sistema di proprietà privata dei mezzi di produzione.

Ma se è corretta questa interpretazione, e mi sembra indubbio, si dovrà ammettere che il Concilio Vaticano II contraddice il Magistero Pontificio, che da Leone XIII a Giovanni XXIII, ha affermato che la proprietà privata, anche dei mezzi di produzione è di "diritto naturale" ?

Per rispondere a questo interrogativo è necessario ripercorrere lo sviluppo storico della dottrina della Chiesa sulla proprietà.

La dottrina sociale della Chiesa non inizia con le cosiddette Encicliche sociali dei Papi del secolo scorso. L'affe:

mazione fondamentale dei Padri della Chiesa non ritiene affatto che la proprietà privata sia un'esigenza della natura o della Legge di Dio. Essi affermano al contrario che tutti i beni della terra sono comuni a tutti gli uomini. Ciò è molto importante ed è necessario affermarlo solennemente. Si tratta di una tradizione unanime fin dall'inizio: dell'epoca patristica, nella cosiddetta lettera di Barnaba e nella Didachè - due opere antichissime - (della prima metà del II secolo) si trova questa affermazione: "Comunicerai in tutte le cose con il tuo prossimo e non dirai che nessuna ti appartiene perchè se in quello che è incorruttibile siete compartecipi, quanto più nelle cose corruttibili" (1).

Con tutta probabilità tanto la Didachè quanto il Pseudo-Barnaba hanno preso queste parole da uno scritto anteriore che potrebbe essere considerato come l'opera cristiana più antica dell'età apostolica (2). Da qui l'enorme importanza di questo documento nella dottrina sociale della Chiesa. Citiamo ora altri testi particolarmente espressivi: Clemente di Alessandria scrive all'inizio del secolo III: "Dio ha disposto la nostra natura per la mutua comunione [...] facendo tutte le cose per tutti (gli uomini). Tutte dunque sono comuni" (3). S. Basilio nella seconda metà del secolo IV si esprime così in una omelia contro gli avari: "Dimmi che cosa è tuo? E come se uno dopo aver occupato il suo posto nel teatro per vedere, impedisse poi di vedere a quelli che entrano, pensando che è sua proprietà quello che è posto di fronte per utilità di tutti; così sono anche i ricchi, perchè anticipando a prendere le cose comuni se le appropriano in ragione di tale prevenzione: se ciascuno si accontentasse col prendere il necessario per soddisfare il suo bisogno e lasciasse al bisognoso il superfluo, nessuno sarebbe ricco, nessuno povero" (4).

S. Gregorio di Nissa, fratello di Basilio, parla in questi termini: "Ponete un limite al vostro livello di vita. Non pensate che tutte le cose siano vostre sia anche una parte per i

poveri e gli amici di Dio. Perchè, in realtà, tutte le cose sono di Colui che abbiamo per Padre. E noi siamo fratelli. Per questo, come corrispondi ai parenti della stessa famiglia ed a fratelli, meglio e più sarebbe senza dubbio dividere la eredità in parti uguali: però giacchè questo non è stato fatto, ma alcuni hanno preso di più per sè, almeno che gli altri ricevano una parte: perchè se uno vuol essere il padrone assoluto di tutto e prendere per sè tutta l'eredità, ed escludere i fratelli del terzo o del quinto dell'eredità, questo non è un fratello, ma un cattivo tiranno, un barbaro inumano", ecc. (

E particolarmente espressivo è S. Ambrogio di Milano, contemporaneo degli anteriori: "Dio, nostro Signore, volle che questa terra fosse possesso comune di tutti gli uomini e che somministrasse il frutto di tutto", dice nella Esposizione del Salmo 118. (6). "Per tutti è stato creato il mondo, che alcuni pochi ricchi si sforzano a difendere per se stessi" afferma lapidariamente nel trattato De Nabuthe Jezraelita. E più avanti in questa stessa opera dice: "Quello che è comune, è dato per l'uso di tutti; te ne appropri per te soltanto. La terra è di tutti, non dei ricchi" (8). Finalmente nella sua grande opera De officiis ministrorum si esprime così: "La natura ha prodotto tutte le cose in comune per tutti. Perchè Dio ha ordinato che tutto si generasse in tal maniera che il sostentamento fosse comune a tutti, e la terra fosse una specie di possesso comune di tutti. La natura, dunque, generò un diritto comune l'uso (usurpatio) creò il diritto privato" (

"Le ricchezze - diceva S. Giovanni Crisostomo alla fine del sec. IV - sono cose comuni e appartengono al tuo consenso, come anche il sole è comune e l'aria e la terra e tutte le altre cose. E come nello organismo ciascuna funzione è allo stesso tempo di tutto l'organismo e del membro corrispondente, se l'attività di un membro diviene indipendente perde la sua funzionalità fisiologica; esattamente accade con le ricchezze" (10).

Questa tendenza collettivistica di questi testi patristici richiama la nostra attenzione. Tuttavia il comunitarismo dei Padri della Chiesa è di tipo personalista, ciò che esclude positivamente ogni concezione di comunismo totalitario. Nella concezione patristica, il destinatario ultimo (corrispondente alla destinazione fondamentale) dei beni economici sono tutti gli uomini, in quanto individui e, nello stesso tempo, in quanto uniti da legami essenziali di solidarietà. Il destinatario ultimo non è una collettività (una umanità, l'uomo, nel senso più o meno hegeliano di "generale concreto") della quale la persona individuale costituirebbe soltanto "un momento". Il destinatario ultimo non è una società, bensì tutti gli uomini in comunione fraterna.

Tuttavia i Padri della Chiesa non pensano che un retto sistema di proprietà privata sia incompatibile con la destinazione comunitaria fondamentale dei beni materiali. La proprietà privata non è necessariamente immorale, incompatibile con la giustizia.

Clemente di Alessandria dedicò un opuscolo a conferma di ciò (11). La sua idea potrebbe riassumersi in questa frase di S. Giovanni Crisostomo: "Come può salvarsi il ricco usando i beni in comune con i bisognosi" (12). Il punto di vista di Clemente è accolto da tutti i Padri. S. Cirillo di Gerusalemme, nella metà del sec. IV, ripeteva: "Tu, senza altro, fa buon uso della ricchezza ed essa non è da condannarsi [.]. Ho detto queste cose a causa degli eretici, i quali anatematizzano i possessi ed il denaro ed i corpi" (13). La stessa idea troviamo in Sant'Ambrogio (14). S. Giovanni Crisostomo afferma che Dio non proibisce le ricchezze ma l'avarizia (15). E S. Girolamo asserisce in una lettera che ricchi e poveri sono ugualmente chiamati al vangelo di salvezza (16).

Ma il concetto che hanno i Santi Padri della proprietà privata legittima è ristretto. La accumulazione delle ricchezze

non è ammessa in quanto all'uso. Il lusso va condannato. Il reddito destinato alla consumazione deve essere ridistribuito efficacemente, "prendendo ciascuno una quantità moderata per i propri bisogni con una redistribuzione generale dei beni", dice S. Basilio (17).

Perchè l'istituzione della proprietà privata possa essere legittima dal punto di vista etico, i Santi Padri esigono che essa divenga una funzione di amministrazione solidale. S. Cirillo di Gerusalemme è perentorio: "Ti sono state assegnate ricchezze, amministrare rettamente" (18).

L'idea è ripetuta da tutti i Padri. Ambrogio dice: "Sono d'accordo che i beni economici vengano considerati veramente come beni [...] sono buoni per chi sa usarli [...] sono buoni, se tu apri i granai alla tua giustizia"⁽¹⁸⁾. E specialmente espressivo è S. Agostino: "Forse siamo in grado di dimostrare a coloro che credono di godere beni lecitamente acquisiti ma che non sanno usarli, che di fatto sono possessori di cose altrui? Perchè, certamente, non sono beni altrui quelli che sono posseduti con diritto; e con diritto [è posseduto] quello che [è posseduto] giustamente e giustamente [è posseduto] quello che [è posseduto] bene. Per conseguenza, tutto quello che è posseduto male è cosa altrui; e possiede male colui che usa male [...]. Ma frattanto è tollerata l'iniquità di quelli che possiedono male, e si stabiliscono certi diritti tra loro che chiamano civili; non perchè da ciò risulti che siano buoni possessori, ma perchè i cattivi possessori risultino meno nocivi" (19). Meno pessimista e molto illuminante risulta il seguente passo di S. Leone I, dieci anni dopo la morte di S. Agostino: "Perchè non soltanto le ricchezze spirituali ed i doni celesti si ricevono per grazia di Dio ma anche i beni terreni e corporali provengono dalla sua generosità in modo che Dio ci renderà conto, con ragione, di queste cose che ci ha concesso più per essere amministrate che per essere possedute. Di conseguenza, bisogna usare con giustizia e saggezza i doni di

7

Dio, perchè ciò che è oggetto di buone opere non divenga causa di peccato. Perchè le ricchezze rispetto alla loro natura ed alla loro sostanza sono buone e molto utili alla società umana quando sono possedute da persone di buona volontà e generose, e quando colui che si dà ~~il~~ lusso non le sperperi, nè l'avarò le sottragga alla circolazione; in quanto, per verità, la ricchezza accaparrata in modo indebito e quella scioccamente spesa sono ugualmente perdute" (20).

La concezione di S. Leone I, in continuità con la tradizione anteriore, dimostra chiaramente che la dottrina morale dei Padri della Chiesa sul lusso della ricchezza rimane aperta a tutte le esigenze tecniche dello sviluppo della moderna economia dinamica e in particolar modo all'esigenza di un grande risparmio per gli investimenti (problema che ammette diverse soluzioni eticamente possibili ed anche diverse soluzioni eticamente condannabili le quali possono essere in opposizione tra di loro).

Insomma possiamo dire che i Padri della Chiesa sono severi sulle condizioni alle quali deve ottemperare la proprietà privata per essere lecita, ma non ritengono che la proprietà privata (compresa quella della terra, a cui, nella loro epoca, si limitavano i mezzi di produzione) sia necessariamente ingiusta. D'altra parte, non ritengono che la proprietà privata della terra sia richiesta dal diritto naturale. Ciò che pensano, dicono e suppongono è - molto modestamente - che la proprietà privata può non essere contraria al diritto naturale, se ottempera a certe severe condizioni (a cui, nel complesso, bisogna riconoscere che non ha mai ottemperato, nel corso della storia).

San Tommaso, continuando e di fatto sintetizzando il pensiero dei Santi Padri, ritiene che "la comunità dei beni" non sia di diritto naturale, a titolo di esigenza positiva, tanto che il diritto naturale escluda a priori la legittimità della proprietà privata. La comunità dei beni viene attribuita al

diritto naturale, perchè questo non stabilisce la diversità dei poteri. La proprietà privata deriva, secondo Tommaso d'Aquino, da un diritto umano positivo, comune ai popoli, poichè risponde a una convenienza connaturata. Questo diritto è, nella terminologia di Tommaso d'Aquino, "il diritto delle genti". Ma, aggiunge S. Tommaso, la proprietà, per essere legittima, deve rispondere, nella sua utilizzazione funzionale, alla destinazione originaria dei beni della terra che è "comune" a tutti (21).

I grandi scolastici del secolo XVI sono fedeli alla linea di San Tommaso d'Aquino. Citiamo ad esempio: Domingo de Soto (22), Domingo Banez (23), Luis de Molina (24), Francisco Suarez (25) e Leonardo Lessio (26). Ma già in pieno secolo XVII, Juan de Lugo, abbandona questa corrente tradizionale e attribuisce la proprietà privata al "diritto naturale" (27). D'altra parte Renato Billuart, nella prima metà del secolo XVIII, mantiene le posizioni di San Tommaso d'Aquino e della scolastica del secolo XVI, che considerano la proprietà privata una istituzione di diritto delle genti, che è, in ultima analisi, un diritto positivo (28).

La Teologia Morale cattolica è caduta, nella seconda metà del secolo XVIII in un'innegabile decadenza, causata da troppe astrazioni e abitudini. Questa decadenza, che raggiunge il culmine nella prima metà del secolo XIX, fa sì che i moralisti cattolici ignorino, in maniera incredibile, i problemi morali di tipo sociale ed economico, provocati dalla radicale trasformazione delle condizioni economiche sociali e storiche che si verificano in quell'epoca. Questa decadenza e la conseguente "assenza" della Teologia Morale cattolica (nella seconda metà del secolo XVIII e nella prima del secolo XIX) dai problemi economici, giuridici e sociali del tempo, è stata scientificamente documentata da James Healy, in una magnifica tesi pubblicata recentemente (29).

Questa situazione spiega come non vennero portate alla luce le radicali differenze tra il concetto di proprietà pri-

vata proprio del liberalismo (concetto individualistico e assoluto della proprietà privata) e il concetto della tradizione cristiana. La reazione di allarme - scarsa di comprensione ed eccessiva - prodotta nel pensiero cristiano dal fenomeno socialista, è all'origine di una tendenza a difendere la "proprietà privata" senza criticare sufficientemente il concetto imperante di proprietà privata (concetto profondamente imbevuto dello spirito del liberalismo economico).

Nel 1891, l'Enciclica Rerum Novarum di Leone XIII, esprime la reazione contro questo stato di cose e un ritorno alle idee della tradizione patristico-scolastica sulla proprietà e il potere dei beni. Questa reazione era stata preparata da alcuni movimenti sociali cattolici della seconda metà del secolo XIX. E tuttavia era storicamente impossibile che Leone XIII impostasse la questione in modo perfetto e libero da ogni ambiguità.

Per capire a fondo - e nei suoi elementi di valore perenne - la dottrina di Rerum Novarum sulla proprietà privata, e di conseguenza tutta la dottrina posteriore del Magistero della Chiesa, che si riallaccia a Rerum Novarum è necessario distinguere certi piani concettuali, che non sempre sono stati ben precisati nei documenti pontifici.

Ai fini dell'analisi che stiamo facendo, è interessante distinguere i seguenti concetti :

a) 1) Il rapporto fondamentale di potere che ha l'uomo sui beni. Tutti gli uomini, collegati da un rapporto fondamentale, essenziale e costitutivo di "solidarietà" hanno un diritto fondamentale e solidale sul complesso dei beni. E' questa la dottrina fondamentale dei Padri della Chiesa. Il soggetto di questo diritto è ogni uomo in attiva solidarietà con gli altri, in quanto persona, vale a dire in quanto anteriore (e superiore, in ultima analisi) allo Stato e ad ogni Società istituzionale, tuttavia non come individualistica monade (nel senso del razionalismo liberale), ma in quanto

solidale con tutte le altre persone, anch'esse in quanto persone (comunemente solidali prima di ogni strutturazione in "società" istituzionale).

2) Diritto fondamentale ad una partecipazione nel possesso dei beni (effettiva e riconosciuta come "diritto") di carattere personale vale a dire in forma tale che: a) sia al servizio della dignità e della libertà della persona e la elevi in maniera sufficiente; b) fornisca uno spazio vitale alla famiglia; c) costituisca un adeguato fondamento della "sicurezza" personale, alla quale l'uomo ha diritto in quanto persona; d) renda possibile un'azione personale, dotata di sufficiente iniziativa, responsabilità e libertà nell'uso dei beni materiali, in modo che questo stesso uso non sia contrario alla naturale dignità dell'uomo.

3) Una proprietà privata, in senso stretto, sui beni di consumo (vale a dire una proprietà "mia" che esclude gli altri, un diritto mio esclusivo).

4) Una proprietà privata, nello stesso senso, sui beni di produzione.

I concetti definiti ai numeri 1 e 2 esprimono un potere personale, anteriore allo Stato, che compete all'uomo in quanto tale, originariamente, a titolo personale. In questo senso si potrebbe definire potere privato, in contrapposizione al potere pubblico di una società istituzionale di carattere pubblico (o anche in contrapposizione ad una partecipazione della persona particolare ad un potere che apparterebbe alla collettività sociale - al "corpo" sociale - prima che alla persona particolare, poichè questa verrebbe ad essere soltanto una parte, radicalmente subordinata al "corpo" sociale, un "momento" privo dei diritti radicali della persona dotato solo di diritti funzionali, derivati dalla sua integrazione nella società, considerata come un tutto, nel quale la persona esiste solo come parte, "assorbita" nel corpo totale della società o dell'uomo generale, collettivo).

Ma questo rapporto di potere personale e nello stesso tempo solidale di tutti gli uomini sulle cose (che potremmo definire proprietà personale) può essere organizzato in forme di potere collettivo pubblico, a condizione che queste forme ottemperino alle esigenze del carattere personale, che, per la dignità della persona, deve avere la partecipazione dell'uomo non solo all'uso, ma anche al "diritto" allo uso e a qualche forma di partecipazione nell'ordinamento dei beni esteriori.

Certamente si può e si deve dire con sicurezza che, per quanto riguarda i beni di consumo, un potere di tipo personale non può realizzarsi senza qualche forma di proprietà privata, in senso stretto. D'altra parte, per ciò che riguarda i beni di produzione, il problema è aperto. Di fatto, storicamente, soprattutto nella epoca dell'attuale società industriale, la proprietà privata, in senso stretto, dei beni di produzione, è risultata finora incompatibile con la realizzazione per tutti di un sufficiente potere personale, sia sui beni di produzione che sugli stessi beni di consumo. La maggioranza dell'umanità si vede privata di un potere minimo sufficiente di questo tipo. E la proprietà privata, in senso stretto, esercitata da una minoranza sui beni di produzione, appare come un ostacolo strutturale al fatto che tutti siano in grado di avere un accesso sufficiente al potere personale. Così è, di fatto.

D'altra parte è evidente che la collettivizzazione comporta il pericolo di cadere in forme di potere sociale totalitario, incompatibili con l'esigenza dell'uomo di forme personali di partecipazione nel potere sui beni esteriori. Anche qui la realtà ci indica aspetti negativi.

Il problema resta ancora insoluto. Il Concilio, da parte sua, ha fatto un buon passo in avanti nell'aver evitato l'affermazione che la proprietà privata dei beni di produzione sia un'esigenza positiva e inderogabile del diritto naturale.

Ma allora, la dottrina dei Papi era errata su questo punto

Io credo piuttosto che fosse imprecisa. In genere, i documenti pontifici parlano di proprietà privata, in senso generico, senza distinguere chiaramente i due piani concettuali della partecipazione nel potere personale e della proprietà privata in senso stretto. L'affermazione che la proprietà privata, compresa quella dei mezzi di produzione, sia positivamente e inderogabilmente di diritto naturale, è ottenuta, nei documenti pontifici a cui ci riferiamo (cioè da *Rerum Novarum* a *Pacem in terris*) contrapponendo l'esigenza di questa proprietà privata alle forme totalitarie di collettivismo, che sono considerate, giustamente, contrarie alla dignità e ai diritti fondamentali dell'uomo. In conclusione, l'affermazione che la proprietà privata (e concretamente, quella dei mezzi di produzione) sia di diritto naturale, non deve essere necessariamente intesa come riferentesi alla proprietà privata in senso stretto, ma può essere interpretata come affermazione della necessità per tutti di una partecipazione personale nel potere. Questo è un passo in avanti rispetto alla precedente dottrina dei Papi, ottenuto con un approfondimento e una precisazione della dottrina precedente, non semplicemente negandola.

Come prova che nei documenti pontifici, da *Rerum Novarum* a *Pacem in Terris*, esiste questa genericità tra partecipazione personale nel potere dei beni esteriori e proprietà privata in senso stretto, citeremo il seguente fatto. Nel testo di *Rerum Novarum*, citato nella nota al secondo paragrafo del n. 71 di *Gaudium et Spes* (ASS 23, 1890/91, 643-646) Leone XIII dimostra che la proprietà privata è di diritto naturale con lo stesso argomento di cui si serve San Tommaso d'Aquino (in 2-2, q. 66, a. I) per dimostrare il potere personale dell'uomo, in quanto persona intelligente e libera, sui beni esteriori. Tuttavia San Tommaso distingue chiaramente (a differenza di Leone XIII) tra questo potere personale (che non implica necessariamente la pro-

prietà privata) e la proprietà privata in senso stretto. San Tommaso tratta di quest'ultima nell'articolo seguente (2-2, q. 66, a. 2) dimostrandone la legittimità con argomenti sociologici convenienti che tuttavia non pretendono di dimostrare un'esigenza positiva e inevitabile del diritto naturale (30).

Cinquant'anni dopo la Rerum Novarum, Pio XII nel suo messaggio radiofonico del 1 giugno 1941, fa una chiara distinzione tra il "diritto fondamentale di usare i beni materiali della terra", diritto che definisce "individuale", cioè personale, precedente ad ogni strutturazione sociale e non semplicemente derivata dall'appartenenza dell'uomo a un "tutto" sociale, del quale l'uomo sarebbe una parte; tuttavia non individualistico, nè separabile da un'essenziale dimensione di solidarietà con tutti gli altri uomini, poichè questa solidarietà è essenziale alla persona umana, in quanto persona umana, e la "proprietà privata" (senza fare, in questo testo, distinzioni tra beni di consumo e beni di produzione) a proposito della quale afferma che è postulata dall'ordine naturale benchè subordinata "al fine naturale dei beni materiali" e al "diritto primo e fondamentale, che conceda a tutti l'uso degli stessi beni" (AAS 33, 1941, 199).

Ma una serie di documenti posteriori, molto interessanti, nei quali Pio XII si prefigge di spiegare perchè la Chiesa difende la proprietà privata e in che senso intende difenderla - ci dimostrano che in fondo parlando di "proprietà privata" egli si riferisce invece a una partecipazione di carattere personale, effettiva e riconosciuta come "diritto", nel potere dei beni, e non necessariamente a una proprietà privata in senso stretto (esclusivo ed escludente). La descrizione che abbiamo fatto precedentemente della partecipazione personale nel potere è tolta precisamente da questi testi di Pio XII, nei quali egli spiega a quale "proprietà privata" si riferisce la Chiesa, quando ne proclama, per ragioni etiche, la necessità: una forma di potere sui beni, che sia al servizio della dignità e della libertà dell'uomo, e sia

strumento di stimolo a tale dignità e libertà (Messaggio radiofonico del 1 settembre 1944, AAS 36, 1944, 252); che assicuri uno spazio vitale alla famiglia (Allocuzione del 3 giugno 1950, AAS 42, 1950, 485, ss.); che costituisca un fondamento adeguato alla "sicurezza" personale alla quale l'uomo ha diritto in quanto persona (messaggio radiofonico del 24 dicembre 1955, AAS 48, 1956, 30); che renda possibile un'azione personale - dotata di sufficiente iniziativa, responsabilità e libertà, per non umiliare la naturale dignità dell'uomo - nell'uso dei beni materiali (Messaggio radiofonico del 24 dicembre 1952, AAS, 1953, 37). Che la dottrina ufficiale della Chiesa, quando proclama la necessità etica della "proprietà privata", soprattutto per quanto riguarda i beni di produzione, si riferisca a forme di partecipazione personale nel potere, e non necessariamente a "proprietà privata in senso stretto" trova una conferma singolare nella Enciclica Pacem in Terris di Papa Giovanni XXIII. Nella prima parte dell'Enciclica, consacrata ai "diritti dell'uomo", Papa Giovanni vi include il diritto di proprietà, in questi termini: "Deriva anche dalla natura dell'uomo il diritto di proprietà privata, compreso dei beni di produzione" (Pacem in Terris, par. (21), AAS, 1963, 262). Il Papa lo enumera tra i diritti che "derivano dalla natura stessa dell'uomo" e sono pertanto "universali, inviolabili, inalienabili" (idem, par. (9); AAS p. 259). Di quale "diritto di proprietà privata, compreso dei beni di produzione" si parla? Evidentemente non di un "diritto di proprietà privata" in senso stretto - per lo meno non necessariamente di tale diritto - poichè allora sarebbe assurdo pretendere che ogni uomo, in quanto persona, come ha diritto inviolabile e inalienabile alla vita, abbia anche il diritto inviolabile e inalienabile a possedere in senso stretto la "proprietà privata dei mezzi di produzione" (Dove e come sarebbe possibile che tutti fossero proprietari di beni di produzione in forma di stretta proprietà privata?). Non c'è dubbio che Pacem in Terris parli del "diritto di proprietà privata, compreso dei beni materiali" in un senso equivalente e virtuale. Si tratta dei

valori formali del potere personale, vale a dire di ciò che abbiamo finora chiamato partecipazione personale nel potere dei beni "compreso dei beni di produzione". Ma questa partecipazione personale nel potere si potrebbe ottenere - si può, certamente ottenere - , non solo in forme di proprietà privata, in senso stretto, bensì anche in forme adeguate di potere comunitario. ~~E mi pare indubbio che nella moderna società industriale, solo mediante questo ultimo tipo di forme, potrebbe essere raggiunta da tutti.~~

Dopo questa lunga, laboriosa e rigorosa analisi, possiamo concludere, a mio parere senza dubbi di sorta, che il Concilio Vaticano II, nel numero 71 di Gaudium et Spes, omette (non solo verbalmente, ma realmente) l'affermazione che la proprietà privata dei beni di produzione sia di diritto naturale. Questo indica un perfezionamento della dottrina della Chiesa sulla proprietà, ma non comporta una contraddizione di contenuto con i precedenti documenti pontifici (da Rerum Novarum). Questi, per ciò che riguarda la proprietà privata, non mancavano di alcune ambiguità, eredità di condizionamenti storici della vita della Chiesa nel secolo XIX.

Tuttavia il fatto che Gaudium et Spes ometta significativamente l'affermazione che la proprietà privata dei mezzi di produzione sia di diritto naturale, non comporta, da parte del Concilio, la proscrizione della proprietà privata dei mezzi di produzione. Il Concilio parla presupponendo che esista proprietà privata dei mezzi di produzione, e intende dare norme etiche che ne reggano la funzione e i limiti. Si potrebbe dire che il Vaticano II non contempla in pratica la concreta possibilità di un sistema eticamente lodevole in cui non esista la proprietà privata dei mezzi di produzione. Però nemmeno si pronuncia dottrinalmente su questa possibilità. La strada è ora aperta in modo molto più chiaro ed esplicito di quanto fosse nei documenti precedenti del Magistero della Chiesa.

I tre ultimi paragrafi del numero 71 di Gaudium et Spes si occupano dei rapporti tra proprietà privata e proprietà pubblica (paragrafo quarto), della funzione sociale della proprietà privata (paragrafo quinto) e del problema della riforma della proprietà agraria (paragrafo sesto).

4 Il paragrafo quarto dice: "La legittimità della proprietà privata non è in contrasto con quella delle varie forme delle pubbliche proprietà. Però il trasferimento dei beni in pubblica proprietà non può essere fatto che dalla autorità competente, secondo le esigenze ed entro i limiti del bene comune e con un equo indennizzo". Questo paragrafo non è affatto restrittivo, rispetto a possibilità di riforma delle strutture giuridiche della proprietà. Secondo il paragrafo, l'autorità competente (vale a dire la legittima autorità dello Stato, garante del vero bene comune) può procedere a tutti i trasferimenti da proprietà privata a proprietà pubblica, richiesti dal bene comune. L'indennizzo deve essere "equo". Questo significa che non deve rappresentare sempre e necessariamente, il valore della cosa sul mercato, ma ciò che risulta concretamente giusto, secondo la necessità del bene comune, i diritti fondamentali (personali) di tutti - proprietari e non proprietari - e la giustizia distributiva. Questa norma non esclude che in determinate circostanze si possa fare un trasferimento di proprietà private strettamente superflue al settore pubblico senza indennizzo. Per beni strettamente superflui al proprietario privato, può succedere, viste le circostanze e le esigenze del bene comune, che lo indennizzo equo sia uguale a zero. Ma si deve sempre osservare la giustizia distributiva (cioè non si può far pesare una riforma su alcuni e non su altri, che si trovano in circostanze analoghe).

Nell'Annesso IV dello Schema XIII - nella redazione dello Schema presentato nel 1964 alla terza sessione del Concilio - è contenuto un paragrafo, nel quale si affronta il problema del giusto indennizzo, in caso di espropriazione

richiesta dal bene comune. Il detto Annesso IV è alla base del testo attuale del capitolo III della seconda parte della Costituzione Gaudium et Spes, che è un rifacimento di quello. Pertanto il paragrafo dell'Annesso, che si riferisce all'indennizzo in caso di esproprio richiesto dal bene comune, può essere ritenuto una eccellente interpretazione del concetto di "equo compenso" usato nel numero 71 di Gaudium et Spes. Ecco il paragrafo: "In caso di esproprio richiesto dal bene comune, il giusto indennizzo deve essere valutato non solo secondo il valore di mercato, ma anche secondo le possibilità della comunità, l'urgenza delle riforme, l'apporto effettivo dovuto all'attività personale del proprietario e alle sue necessità personali e familiari".

Il paragrafo quinto del numero 71 di Gaudium et Spes parla in questi termini della funzione sociale della proprietà privata: "Ogni proprietà privata ha per sua natura una funzione sociale che si fonda sulla comune destinazione dei beni. Se si trascura questa funzione sociale, la proprietà può diventare in molti modi occasione di cupidigia e di gravi disordini, così da offrire facile pretesto agli oppositori per mettere in discussione lo stesso diritto di proprietà (ad ipsum ius in discrimen vocandum: si potrebbe anche tradurre: "per mettere in pericolo lo stesso diritto").

Sulla riforma agraria, dice il sesto e ultimo paragrafo dello stesso numero 71: "In molti paesi economicamente meno sviluppati, esistono proprietà estese ed anche molto estese, mediocrementemente sviluppate o tenute in riserva per motivi di speculazione, senza coltivarle, mentre la maggioranza della popolazione è sprovvista di terreni da lavorare o fruisce soltanto di poderi troppo limitati, e, d'altra parte, l'accrescimento della produzione agricola presenta un carattere di evidente urgenza. Non è raro che coloro che sono assunti ad un lavoro dipendente da coloro che detengono tali vasti domini, ovvero coloro che ne coltivano una parte a titolo di locazione, ricevono un salario o altre forme di remu-

nerazione che sono indegni di un uomo, non dispongono di un'abitazione decorosa, o sono sfruttati da intermediari. Mancando così ogni sicurezza, vivono in tale stato di dipendenza personale che viene loro interdetta quasi ogni possibilità di agire di propria iniziativa e con personale responsabilità, e viene loro impedita ogni crescita nelle espressioni della umana civiltà ed ogni partecipazione attiva nella vita sociale e politica. Si impongono pertanto, secondo le varie situazioni, delle riforme intese ad accrescere i redditi, a migliorare le condizioni di lavoro, ad aumentare la sicurezza dell'impiego e a favorire l'iniziativa personale, ed anche riforme che diano modo di distribuire i fondi non sufficientemente coltivati a beneficio di coloro che siano capaci di metterli in valore. In quest'ultimo caso, devono essere loro assicurati i beni e gli strumenti a tal fine indispensabili, in particolare i sussidi educativi e le energie necessarie per un'efficiente organizzazione cooperativa. Ogni volta che il bene comune esiga l'espropriazione della proprietà, l'indennizzo deve essere calcolato secondo equità, tenendo conto di tutte le circostanze".

Forse a qualcuno appariranno troppo timide le prospettive di riforma agraria, presentate dal Concilio. E' evidente che traspare la preoccupazione di evitare toni demagogici, un sentimento di riserva di fronte ai pericoli di una rivoluzione delle strutture così radicale, dogmatica e impreparata da poter degenerare in caos economico, sociale o giuridico. Tuttavia non si può negare che il Concilio abbia impostato i termini del problema - la situazione dei lavoratori dei campi e la piaga del latifondo nelle regioni sottosviluppate - in forma concreta e realista, senza eufemismi. Su quel che convenga fare in concreto, il Concilio non dà nessuna definizione se non l'affermazione che "si impongono riforme corrispondenti alla diversità dei casi". Tutte quelle riforme necessarie per ottenere di fatto l'avanzamento economico, culturale e sociale di quei contadini, la cui situazione depressa è descritta nel testo conciliare. Senza altra norma che il bene di tutti, al quale corrispondono essenzialmente i diritti del-

l'uomo, ma i "diritti dell'uomo" di tutti e per tutti, cominciando proprio da quei contadini i cui diritti più fondamentali si vedono oggi in sconosciuti e calpestati, come chiaramente indica il Concilio.

Alla fine di questa nota, ci sembra necessario rivedere rapidamente nel suo complesso la posizione della Costituzione Gaudium et Spes sul problema della proprietà privata. Secondo il Concilio: a) il lavoro umano è di valore superiore agli altri elementi della vita economica, che hanno solo natura di mezzo (è di valore superiore al capitale); b) i beni materiali sono destinati universalmente a tutti gli uomini e popoli e questa destinazione (con il correlativo diritto personale dell'uomo - in quanto persona - ad una partecipazione sufficiente nei beni) prevale su ogni altra forma circostanziale (multipla e variabile per natura) della proprietà; c) in ragione delle esigenze di autonomia e libertà della persona umana, un qualche potere privato sui beni esteriori (che possono essere beni di consumo, anche durevoli, abitazioni, ecc., o anche beni immateriali, capacità culturali e tecniche) risulta essere eticamente necessario e non potrebbe essere legittimamente annullato; d) la proprietà privata non è incompatibile con una molteplicità di forme della proprietà pubblica; e) in ragione della destinazione comune dei beni, la proprietà privata ha essenzialmente una funzione sociale.

Questa dottrina del Concilio Vaticano II sulla proprietà, così come è scritta nel testo, è sostanzialmente diversa dall'idea che ancor oggi si fanno della dottrina della Chiesa sulla proprietà, gli autori sovietici contemporanei. J. A. Levada scrive: "La persona umana, secondo la dottrina cristiana, appare come una categoria extratemporale e extrastorica, per la quale la società è qualcosa di esterno, appena un possibile "aiuto" o "ostacolo". Questa dissoluzione della persona in una astrazione religiosa destina l'umanesimo cristiano a un annichilimento interno" (31). E più avanti

dice che gli autori cattolici, nelle loro disquisizioni, "innanzitutto considerano la proprietà, non come rapporto sociale, bensì come legame individuale dell'uomo con l'oggetto del suo lavoro. - Inoltre si sforzano di presentare come categoria eterna la proprietà privata, chiudendo gli occhi ad altre varie forme di proprietà ben conosciute nella storia. Su queste due premesse (totalmente laiche, poichè non sono che volgari posizioni dell'economia borghese, cristianizzate con l'assolutismo) è basata tutta la dottrina cattolica della proprietà" (32). L. N. Velikovic si esprime in questi termini: "Nelle encicliche sociali, nei discorsi dei papi romani si sottolinea in vari modi che è giusto soltanto l'ordine sociale che permette l'esistenza del "diritto naturale" della proprietà privata. E' caratteristico che la proprietà privata sia considerata dai documenti dei papi un attributo necessario dell'uomo. La proprietà privata considerata qualcosa che rende uomo l'uomo, (...), che lo distingue dall'animale. Da questo punto di vista, milioni di lavoratori non sono uomini nel vero senso della parola, poichè non hanno proprietà" (33).

La dottrina di Gaudium et Spes sulla proprietà privata, così come abbiamo potuto apprezzarla con un'analisi in profondità, respinge facilmente le interpretazioni degli scrittori sovietici citati. Tuttavia non c'è dubbio che tali interpretazioni - in particolare la sferzante critica di Velikovic - sono spesso suffragate da certe oscurità e ambiguità che noi stessi abbiamo segnalato in diversi testi pontifici, a partire da Rerum Novarum. E se dai testi passassimo al modo di vedere le cose di certi cristiani - alla mentalità di molti cristiani - apparirebbero davvero fuori luogo le critiche di questi scrittori sovietici?

Il problema che si pone ai cattolici è precisamente quello di accettare e praticare la dottrina di Gaudium et Spes. Soltanto allora gli scrittori sovietici potranno capire che la dottrina della Chiesa non è ciò che essi credevano.

In quanto alla dottrina stessa di Gaudium et Spes sulla proprietà, così come risulta dalla nostra analisi, mi sembra molto giusta, corretta e veramente illuminante, benchè forse esposta in una forma, che rende abbastanza laboriosa la percezione di tutta la sua ricchezza di contenuto e il suo senso reale.

L'affermazione che un certo potere privato sui beni esteriori risulta eticamente necessario, nei termini discreti e generali in cui la fa il Concilio, mi sembra indiscutibile. Tuttavia, da un punto di vista puramente tecnico credo sarebbe stato molto più giusto e preciso limitarsi all'affermazione che è di tipo formalmente e immediatamente morale: la necessità inderogabile che sia salvo per tutti gli uomini il diritto personale ad una partecipazione sufficiente, - e in condizioni di dignità proprie della persona - nell'uso e nella disposizione di beni e, nello stesso tempo, il diritto ugualmente personale a quel grado di autonomia personale e familiare inseparabile dalla dignità della persona umana, e alle libertà fondamentali. Che l'esistenza di possibilità di un certo potere privato sui beni esteriori, sia condizione rigorosamente necessaria affinché si salvaguardino questi due ordini di diritti dell'uomo, sembra essere vero, ma non costituisce una verità di ordine etico, bensì di tipo sociologico, psico-sociologico, giuridico (non nel senso etico-filosofico, ma in quello della tecnica e della "dottrina" positiva) e storico. Sarebbe un progresso disgiungere le affermazioni di tipo etico ("diritto naturale") da quelle di tipo sociologico, benchè poi si potessero aggiungere anche indicazioni di quest'ultimo tipo quando lo si ritenesse opportuno, cioè nel caso di punti molto sicuri e fondamentali.

Ma ciò che è veramente importante è che i cattolici comprendano profondamente la dottrina della Chiesa sulla proprietà, allo stato attuale di formulazione. E' una dottrina autenticamente morale, che esige un'azione pratica, decisa e sincera, poichè pone problemi enormi alla moderna società industriale ed esige trasformazioni sostanziali.

Capitolo II

ALCUNE RIFLESSIONI SULL'ENCICLICA "POPULORUM PROGRESSIO"

(Capitalismo - Proprietà privata - Socializzazione)

Non farò un commento generale del documento pontificio; ho scelto, invece, tre soli argomenti perchè si prestano ad una maggiore trattazione, soprattutto per la presa di posizione che l'enciclica assume nei confronti del capitalismo liberale, dell'economia di mercato, suscitando numerose e spesso violente critiche.

Queste resistenze sono un fenomeno interessante dal punto di vista della nostra vita sociale e religiosa, in quanto provengono, almeno in gran parte, dagli stessi cristiani o da persone che si professano tali.

La reazione contro l'enciclica, che è stata spesso assai forte, credo, sia di carattere emozionale e, come tutte le reazioni di tipo emozionale, non è stata, per così dire, analitica.

Perciò vorrei esaminare oggettivamente le parti attinenti al nostro argomento, senza tentare di minimizzarle ma di comprenderle nel vero senso di quello che dice l'enciclica, non cadendo nella reazione emozionale che non ci permette di capire quanto viene asserito.

Capitalismo liberale

Cosa dice Paolo VI del capitalismo liberale? Quello che ha fatto più scalpore - credo - sia stato proprio il passo:

Ravi

seguinte: "Ma su queste condizioni nuove della società (1) s'è malauguratamente instaurato un sistema, che considerava il profitto come motivo (2) essenziale del progresso economico, la concorrenza come legge suprema dell'economia, la proprietà privata dei mezzi di produzione come un diritto assoluto, senza limiti né obblighi sociali corrispondenti. Tale liberalismo senza freno conduceva alla dittatura a buon diritto denunciata da Pio XI come generatrice dell' 'imperialismo internazionale del denaro'. Non si condanneranno mai abbastanza simili abusi, ricordando ancora una volta solennemente che l'economia è al servizio dell'uomo" (n. 26).

Questo brano ha destato enorme scalpore fra quasi tutti gli economisti non marxisti, perchè quelli del mondo occidentale - all'infuori di qualche brillante eccezione - si ispirano ancora alla dottrina classica, pur sapendo che non si tratta della dottrina classica allo stato puro; e lo conferma la reazione dinanzi all'enciclica.

Ma bisogna subito dire che di fatto l'enciclica qui si riferisce letteralmente al liberalismo economico del secolo scorso, al liberalismo manchesteriano. E' chiaro perchè il verbo viene usato in tempo passato: "ma su queste condizioni nuove della società si è malauguratamente instaurato..." che nel testo originale francese è scritto: "Mais un système s'est malheureusement édifié sur ces conditions nouvelles de la société"; l'enciclica si riferisce direttamente e descrive quel fenomeno storico del capitalismo liberale così come esso è esistito nell'ottocento.

La prima critica fatta a questo passo è che esso contiene una condanna del liberalismo economico troppo grave e per essere così grave non doveva definirsi in poche righe; per cui risulta un brano poco chiaro ed abbastanza equivoco a causa della sua eccessiva sintesi. Rispondo (non pretendo difendere l'enciclica ma studiarla con serietà): poichè questa parte del documento pontificio si riferisce ad un fenomeno storico, cioè al capitalismo dell'800, non è parso necessario una spiegazione più vasta.

Inoltre, si critica la condanna del "profitto come motivo essenziale del progresso economico"; bisognava, cioè, dare una spiegazione più ampia perchè sembra che il profitto appartenga in qualche maniera al giuoco economico, ad una economia dinamica. Perciò quale senso ha questa condanna di prendere "il profitto come motivo essenziale del progresso economico"? Credo che la risposta stia nel riferimento dell'enciclica a quella concezione economica, a quel sistema economico del secolo scorso.

M. A.
non lo so
5/10/10

Per cui il significato della frase citata - e mi sembra storicamente abbastanza chiaro - sia questo: il capitale, almeno in misura prevalente e decisiva, è posto praticamente in mani private, è, cioè, proprietà privata; il proprietario lo usa prendendo come finalità e come regola il massimo profitto possibile in modo che tale profitto sia per lui, almeno nel campo della operazione economica, un valore supremo al quale qualsiasi altro valore resta sottomesso.

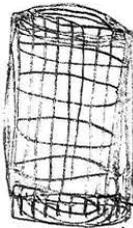
In altri termini per il capitalista il profitto è un valore assoluto, decisivo. La teoria classica suppone che la razionalità dell'operare dell' "homo oeconomicus" sia appunto di operare in tale maniera.

Ecco perchè è indifferente l'uso del termine "motif" o "moteur", perchè, anche se letteralmente il significato può essere diverso, a nessuno dei due si è voluto dare un significato tecnico. Ed infatti c'è stata incertezza se usare "moteur" (motore) o "motif" (motivo); ma il caso è praticamente risolto perchè "motivo essenziale" (al n. 26) significa motivo supremo, assolutamente insostituibile, che sottomette a sè qualsiasi altro valore, qualsiasi altra causa.

La concorrenza come legge suprema dell'economia praticamente è la stessa cosa. La proprietà privata dei mezzi di produzione è considerata come un diritto assoluto. Queste tre concezioni sono saldamente unite e si riferiscono al sistema del capitalismo liberale del secolo scorso.

Giuc. Neri

Per comprendere quale sia la ideologia base di questo capitalismo liberale, bisogna rendersi conto, che gli economisti classici partono da un postulato preso dalla filosofia illuministica, che è poi lo stesso postulato supposto dal Rousseau nella sua teoria democratica del contratto sociale. Si tratta di questo: esiste una meccanica oggettiva dei fattori, la così detta "mano invisibile" (Adam Smith), per cui se ogni operatore - sia in economia per gli economisti classici, sia nella politica per il Rousseau con la sua teoria democratica - cerca sul piano essenzialmente individualistico, cioè insolidale, il suo interesse egoistico come finalità assoluta e senza alcun riguardo cosciente e diretto verso gli interessi altrui, c'è una "mano invisibile", una specie di legge naturale che compensa questi egoismi, i quali dalla loro stessa concorrenza e dal loro eventuale fallimento faranno nascere il vero bene comune (il massimo bene possibile).



man mano "liberale"
liberale
medievale
al potere
o l'interesse sociale

Rousseau nella sua concezione poneva in risalto la "volonté générale", che non era la volontà della maggioranza ma la rappresentanza del bene comune, e questo - secondo il filosofo ginevrino - era a posto con l'urto dei diversi interessi. Questo stesso è in breve il supposto degli economisti liberali.

liberale
o l'interesse
o l'interesse
o l'interesse

Tale presupposto della "mano invisibile" permetteva di moralizzare, di dare una specie di veste morale ad una concezione, che è in contrasto non soltanto con il pensiero cristiano, ma anche con un ideale di un minimo senso umanitario per l'affermazione di un egoismo assoluto quanto terribile. Ma subito, come tranquillante, veniva a quietare le coscienze la "mano occulta", per cui il ragionamento mutava radicalmente: anche se nella mia operazione, come "homo oeconomicus" procedo per puro egoismo, posso umanamente non considerarmi un brutale egoista, in quanto già so, che questo è un mezzo, perchè poi la "mano invisibile" porrà il suo naturale rimedio. Se pretendo nella operazione economica di non procedere per puro egoismo, lasciando soltanto a questa concorrenza la composizione delle vertenze, io faccio un cattivo servi-

zio alla comunità, perchè interrompo il giuoco naturale della "mano occulta". Questo è, a grandi linee, il presupposto ideologico della dottrina economica della scuola di Manchester.

E tale dottrina -asserisce Paolo VI - non si può ammettere.

Il nostro liberalismo economico, quello che praticamente regge l'economia dei paesi capitalisti (Stati Uniti, Germania Federale, Italia, Francia, Inghilterra ed i Paesi Scandinavi) è ancora impostato sul modello del liberalismo classico? Certo il capitalismo attuale ha in sè molte contraddizioni e gravi contraddizioni, non nel senso troppo dogmatico e troppo semplicistico che dicono i marxisti (anche il marxismo ha le sue contraddizioni nei paesi dove ha vita), ma evidentemente ha gravi contraddizioni. Una di queste consiste in ciò: da una parte si dice che il moderno capitalismo sia assolutamente diverso dal vecchio capitalismo; dall'altra, quando il Papa parla duramente del vecchio capitalismo, il capitalismo moderno reagisce con violenza quasi fosse stato colpito in pieno. Dunque ciò significa che c'è una certa contraddizione, ed una contraddizione tipica del liberalismo.

In una enciclica bisogna sempre distinguere quello che è l'insegnamento che il Papa dà con la sua autorità da quello che è la semplice spiegazione del suo pensiero intorno ad un dato argomento, ed anche da quello che può essere complemento ed esemplificazione al suo stesso pensiero, ma che non ha lo stesso valore dell'insegnamento.

Che posizione prende il Papa riguardo al capitalismo di fronte al problema della "mano invisibile"? Direi che questo problema non è un problema morale, ma un problema di filosofia sociale, meglio di conoscenza sociale, storica, forse anche antropologica. Il Papa non accetta la teoria della "mano invisibile" perchè questa teoria è falsa, in quanto la storia non l'ha dimostrata; infatti questa tesi del vecchio li-

beralismo è la base di un'altra tesi, quella del "laissez faire laissez passer". Questa ultima teoria è stata superata o no è stata superata?

Ultimamente, leggendo un saggio di un economista francese (molto liberale) - Jacques Rueff - sono rimasto colpito da una sua asserzione sul liberalismo moderno, che è una correzione della vecchia affermazione. Egli dice: "Le libéralisme moderne, s'il est toujours un régime de 'laissez-passer', n'est plus, en fait, un régime de 'laissez-faire'"(3). Questa nuova affermazione è molto sottile ma forse non molto diversa, in quanto il liberalismo è tuttora ancora al "laissez-passer", anche se si ammette sempre più la necessità dell'intervento statale. Ma c'è qui una grossa contraddizione perchè il teorico moderno, anche del neo-capitalismo (così per esempio il Röpke), fonda tutte le lodi del capitalismo su mercato di competenza, di concorrenza perfetta e d'altra parte il dinamismo dell'economia moderna porta alla concentrazione; pure il monopolio se può essere negativo, può anche essere positivo.

Il Papa, insomma, asserisce con ragione (sotto altre parole) che la teoria della "mano misteriosa", della "mano occulta" non può considerarsi come una verità capace di giustificare il sistema economico che fa del profitto "il" motivo essenziale (assoluto) del progresso. Considerare il profitto quale motivo supremo è da condannarsi sul piano morale.

E l'affermazione di Paolo VI nasce da questa esigenza: non si può ammettere l'assolutizzazione del profitto, ma esiste una scala di valori per cui l'economia deve essere al servizio dell'uomo.

Proprietà privata

Che cos'è la proprietà privata? Non è mai un diritto assoluto, senza limiti provenienti dagli obblighi sociali.

Perciò la posizione dell'enciclica suona come condanna morale del capitalismo, il quale considera la proprietà privata come valore assoluto ed il profitto come "motivo essenziale", tale da non avere considerazioni di alcun altro genere. Praticamente l'enciclica Populorum Progressio non dice nulla di nuovo sopra la proprietà privata rispetto a quanto già detto dal Concilio nella costituzione "Gaudium et Spes" (Cap. III, Sez. II, n. 71).

Nell'enciclica si afferma, che la proprietà privata non è un diritto assoluto; come d'altronde in nessuna parte del documento pontificio sta scritto che la proprietà privata dei mezzi di produzione sia di diritto naturale; questo, dopo il Concilio, significa che il Papa dà alla affermazione: "la proprietà privata non è un diritto assoluto", un senso molto forte. Secondo me, è implicito nella dottrina dell'enciclica che l'esistenza stessa della proprietà privata dei mezzi di produzione non è un "assoluto".

Anche sull'argomento della espropriazione Paolo VI non aggiunge nulla di quanto già asserito dal Concilio. Dice il Papa: "Il bene comune esige dunque talvolta l'espropriazione se, per via della loro estensione, del loro sfruttamento esiguo o nullo, della miseria che ne deriva per le popolazioni, del danno considerevole arrecato agli interessi del paese, certi possedimenti sono di ostacolo alla prosperità collettiva. Affermandolo in maniera inequivocabile, il Concilio ha anche ricordato non meno chiaramente che il reddito disponibile non è lasciato al libero capriccio degli uomini, e che le speculazioni egoiste, devono essere bandite. Non è di conseguenza ammissibile che dei cittadini provvisti di redditi abbondanti, provenienti dalle risorse e dall'attività nazionale, ne trasferiscano una parte considerevole all'estero, a esclusivo vantaggio personale, senza alcuna considerazione del torto evidente ch'essi affliggono con ciò alla loro patria" (n. 24).

Una piccola differenza potrebbe essere questa (ma è una differenza puramente espressiva): il Concilio parlando della espropriazione dichiarava che qualora si desse luogo all'espropriazione essa dovrebbe farsi per il bene comune, offrendo un indennizzo secondo equità. L'enciclica invece non parla esplicitamente di indennizzo necessario.

Avevamo già fatto notare prima dell'enciclica (parlando della Costituzione Gaudium et Spes) una particolarità che ci sembra assolutamente evidente: un indennizzo secondo equità qualche volta può essere uguale a zero, soprattutto quando si tratta di proprietà del tutto superflua. Per esempio: un signore è proprietario di dieci miliardi; qualora apparisse evidente la necessità di una riforma sociale che esigesse l'espropriazione di quel bene e d'altra parte non si avesse denaro sufficiente per pagare l'indennizzo al prezzo richiesto dal mercato, in tal caso, forse, questo signore - ad essere molto generosi - avrebbe per il primo miliardo qualche indennizzo, ma per i successivi potrebbe anche non ottenere nulla, se veramente l'unica maniera per provvedere al bene comune sia l'espropriazione di tale somma senza indennizzo. Insomma, il Concilio, parlando di indennizzo secondo equità non esclude la possibilità di espropriazioni senza indennizzo. L'enciclica, da parte sua, senza parlare di indennizzo, in pratica, suppone un indennizzo equo, ma il fatto stesso che non parli espressamente è piuttosto una conferma che la teoria dell'indennizzo equo sia una formula assai ampia, cioè un indennizzo di quello che sia giusto, anche quando questo giusto possa essere l'espropriazione senza indennizzo. Ciò naturalmente dipende dalla necessità degli altri, dal carattere più o meno superfluo della ricchezza nei confronti di una determinata persona e delle possibilità del bene comune. L'enciclica asserisce che la proprietà è sempre un diritto condizionato, non "strictu sensu" di diritto naturale rispetto ai beni superflui e ai beni di produzione (questo non lo dice ma è implicito se si tiene conto della dottrina della Costituzione Gaudium et Spes, da noi sopra studiata).

Perciò tutto deve essere orientato al vero bene comune (al vero sviluppo, alla promozione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini: Populorum Progressio, n. 14).

La socializzazione

"La sola iniziativa individuale ed il semplice giuoco della concorrenza non potrebbero assicurare il successo dello sviluppo. Non bisogna correre il rischio di accrescere ulteriormente la ricchezza dei ricchi e la potenza dei forti, ribadendo la miseria dei poveri e rendendo più pesante la servitù degli oppressi. Sono dunque necessari dei programmi per "incoraggiare, stimolare, coordinare, supplire e integrare" l'azione degli individui e dei corpi intermedi. Spetta ai poteri pubblici di scegliere, o anche di imporre, gli obiettivi da perseguire, i traguardi da raggiungere, i mezzi onde pervenirvi, tocca ad essi stimolare tutte le forze organizzate in questa azione comune. Ma devono aver cura di associare a quest'opera le iniziative private e i corpi intermedi, evitando in tal modo il pericolo di una collettivizzazione integrale o di una pianificazione arbitraria che, negatrici di libertà come sono, escluderebbero l'esercizio dei diritti fondamentali della persona umana" (n. 33).

Questo brano della Populorum progressio sembra aprire la via a concezioni socialistiche senza tuttavia imporle assolutamente, ma - d'altro canto - non oppone ad esse difficoltà alcuna dal punto di vista della dottrina cristiana (a condizione che l'esercizio dei diritti fondamentali della persona venga rispettato). Perciò il capitalismo liberale per soffocare il socialismo non può più poggiare nè sulla dottrina cristiana nè sul diritto naturale, così come lo intende la Chiesa. L'enciclica non vuol entrare nei complessi problemi tecnici, ma tende ad evitare che i tecnici o i politici - partigiani di una determinata soluzione - possano strumentalizzare la dottrina della Chiesa per favorire la loro soluzione.

Questo - crediamo - sia il senso profondo del documento pontificio, ciò che ha suscitato tanto sgomento nel mondo occidentale, proprio perchè noi, da molti anni e nonostante il progresso continuo della dottrina sociale della Chiesa, dividiamo ancora il mondo reale in due sistemi economici: l'economia organizzata a regime capitalistico, anzitutto neocapitalistico (forse più vicino al vecchio capitalismo, di quanto spesso si asserisce, come la violenta reazione di fronte a questa enciclica conferma) e l'economia socialista, ma di forma comunista (i socialismi europei pervenuti alla forma socialdemocratica accettano il regime capitalistico - come nei paesi scandinavi - riservandosi però di fare una politica sociale più spinta).

Praticamente una terza forma oggi non esiste: o si ha una economia collettivistica organizzata nel senso collettivistico integrale o si ha una economia organizzata nel senso liberale con un grande capitalismo e con una enorme concentrazione oligarchica privata del potere economico.

Infatti si argomenta ancora così :

Un cristiano non può essere comunista. Perchè? Perchè il comunismo è ateo ed un cristiano non può essere ateo.

Questa impostazione considerava il comunismo nella sua globalità sintetica sia sul piano della discussione sia della coscienza riflessa. Faceva però una semplificazione eccessiva e non del tutto disinteressata. Se c'era una ragione di fondo che non consentisse al cristiano di essere comunista, perchè il comunismo è una dottrina atea, nel subcosciente individuale e sociale era fortemente sentito, d'altra parte, il fatto che il comunismo nega la proprietà capitalista e lo interesse della proprietà privata dei capitalisti.

Tutto ciò, però, non era molto chiaro: c'era in sostanza una forma di dialettica tra quello che si diceva e quello che si pensava, tra quello che ciascuno confessava a se stesso.

e la forza del subcosciente che spesso domina in noi. Tale era la situazione fino al pontificato di Giovanni XXIII. Cioè un atteggiamento monolitico: il comunismo non doveva essere nemmeno analizzato perchè questa dottrina era diabolica e quello che proviene dal diavolo va rigettato: un giudizio a priori, assoluto.

La situazione veniva così posta in questi termini: comunismo o capitalismo.

Che il cristiano non avesse nulla a che fare con il comunismo lo si riteneva chiaro come la luce del sole, perciò egli (per esclusione) stava con il capitalismo, benchè operando all'interno di questo movimento potesse dare il suo apporto di critica costruttiva che consentisse i miglioramenti ritenuti indispensabili, miglioramenti che però dovevano essere realizzati dai tecnici, perchè la dottrina cristiana non è tecnica. Questa è un po' ancora la situazione.

Tale stato di fatto recava notevole vantaggio ai capitalisti anche se, tutto sommato, per essi la Chiesa non ha poi tanto significato nel mondo moderno; però l'alleanza fra cristianesimo e capitalismo è - per i capitalisti - molto importante !

D'altra parte il conflitto tra la Chiesa ed il liberalismo politico era - in qualche modo - svanito (la dichiarazione della libertà religiosa è un po' il coronamento di un felice progresso in tal senso), cosicchè sembrava che il mondo occidentale, sia dal punto di vista politico che economico, fosse pienamente aderente alla dottrina sociale cristiana.

Senonchè adesso l'enciclica Populorum progressio viene a dimostrare il contrario, e, per usare un paradosso, essa assume, per il liberalismo economico, lo stesso significato che ebbe il "Sillabo" per il liberalismo politico. Soltanto che il "Sillabo" fu un equivoco, mentre la "Populorum Progressio" è il superamento di un vecchio equivoco. Un tale paradosso può far comprendere quale sia il problema.

In altri termini l'enciclica distrugge una certa situazione di fatto e la dottrina della Chiesa viene così ad assumere una spiccata imparzialità: maggior interesse per i diritti dell'uomo, ma dei diritti dell'uomo per tutti gli uomini e per gli uomini di tutti i popoli; e questi diritti - proclamati già dalla "Pacem in terris" e attraverso l'opera del Vaticano II sono diritti di contenuto economico e di contenuto di libertà d'azione: entrambi fondamentali, sia quello di essere liberi dalla fame, dalla malattia, dalla disoccupazione, ecc., sia quello di libertà di opinione, di espressione, ecc. Poiché tutti hanno la stessa fondamentale importanza è necessario trovare un giusto equilibrio per salvaguardarli.

E' un problema questo non ancora risolto. Il mondo occidentale si trova in una situazione quanto mai contraddittoria. All'interno delle grandi democrazie si difendono i diritti di libertà, mentre gli altri diritti si lasciano prevalentemente al giuoco del mercato, che ottiene (sempre all'interno di questi paesi) risultati abbastanza soddisfacenti, ma senza una buona dose di inumanità. Ma questi stessi grandi paesi capitalisti liberali e democratici-liberali, i quali dominano sul piano internazionale, non considerano affatto i valori di libertà nei paesi sottosviluppati, dove non hanno alcuna difficoltà a sostenere dittature d'estrema destra per evitare il pericolo del comunismo e la rivoluzione d'estrema sinistra.

Non si può certo dire che le grandi nazioni del mondo occidentale stimino come valore assoluto i valori di libertà politica; quello che invece costituisce per essi valore assoluto è la loro libertà politica e la loro prosperità economica. Questa è la realtà che l'enciclica pone assai chiaramente dinanzi a tutti.

L'atteggiamento di fondo che tende ad influire anche sulle prassi economica-politica è un atteggiamento o di solidarietà o di insolidarietà. Il mondo cristiano, a partire dall'origine

del capitalismo nel sec. XIV, recependo il diritto romano ed il rinascimento culturale, ha accettato come filosofia di base l'individualismo insolidale, che di fatto è incompatibile con una visione autenticamente umanistica e cristiana: e questo è il primo grande problema che pone l'enciclica.

Altro problema è l'equità nelle relazioni commerciali. Il Papa, al paragrafo 58 dell'enciclica, fa un'asserzione che è senz'altro vera: il sistema del mercato concorrenziale in ordine orizzontale, senza alcuna autorità direttiva, posto su un piano contrattuale e quando le forze sono più o meno uguali sul piano del potere, può condurre a risultati assai giusti; ma se uno dei contraenti non ha una adeguata forza economica il contratto sarà un contratto leonino. Perciò se di fatto sono forze disuguali, giustizia esige che il mercato non sia lasciato totalmente libero, ma trovi una certa regolazione affinché il debole non sia sopraffatto dal più forte.

Da qui è nata la critica che l'enciclica in esame sia troppo semplicistica nella sua analisi. Ma il documento pontificio non è un documento di analisi economica, anche se ci dà elementi di analisi a modo di esemplificazione, il che peraltro non è la base dell'enciclica stessa. Diciamo subito che questa analisi è confermata assai bene anche dalla esperienza dei grandi paesi di economia liberale.

Nel sistema neocapitalistico, le correzioni umanistiche del sistema avvengono sempre per intervento dello Stato, ma qui, a differenza della economia collettivistica, si tratta di un intervento che non distrugge il sistema, soltanto effettua le modificazioni convenienti. Se poi passiamo a considerare l'ordine internazionale attuale, che è uno dei punti più importanti dell'enciclica, constatiamo che non c'è autorità internazionale, perchè tale ordine internazionale è un ordine puramente contrattuale, nel quale pertanto non sono possibili

correzioni del neocapitalismo allo stato attuale, perchè appunto non è possibile l'intervento dell'autorità, in quanto non c'è autorità: l'O.N.U. non ha autorità! Questa è l'analisi del mondo attuale.

Commercio internazionale La situazione dunque del commercio internazionale è ancora quella del vecchio capitalismo del secolo scorso, del capitalismo manchesteriano, appunto perchè gli strumenti, le correzioni di quel vecchio capitalismo nel nuovo capitalismo, all'interno dei paesi più sviluppati, mancano sul piano internazionale e pertanto non possono operare.

1/3 mondo Un altro punto molto criticato del documento pontificio è quello relativo all'analisi - certo semplificata - del terzo mondo. Questi paesi, sottosviluppati, generalmente hanno un commercio internazionale basato quasi sempre su un solo prodotto appartenente al settore primario, cioè o un prodotto agricolo o un prodotto minerario, necessario ai paesi sviluppati. Orbene c'è nel commercio mondiale una certa tendenza depressiva dei prezzi del settore primario e una certa tendenza inflazionistica del settore secondario, che tende a bloccare la possibilità di sviluppo di questi paesi, in quanto esso ha bisogno di una massiccia importazione, richiedente un forte uso del credito internazionale, che finisce per costituire una vera e propria usura. Questo problema posto dal Papa può dirsi schematico, ma, nondimeno, è assai vero e reale: trattasi di una situazione di fatti.

L'enciclica, inoltre, invita - sempre sul piano di semplificazione - a non lasciare il prezzo delle materie agricole al puro gioco del mercato, ma a fissare certi prezzi. Molti economisti hanno risposto negativamente: quello che bisogna fare - dicono - è cambiare le colture; non si possono sostenere normativamente prezzi elevati di un prodotto, che forse non risponde ad una domanda reale. Ma per cambiare le colture i tecnici hanno bisogno di mezzi economici. Del resto nessuno dei paesi sviluppati applica l'economia di mer

cato nel settore agricolo e le difficoltà del M. E. C. nascono proprio in questo settore. Ed infatti Giovanni XXIII nella "Mater et Magistra" asseriva che in regime di mercato il settore agricolo è sempre un settore depresso e non ha altra uscita. Ma questo settore è indispensabile alla vita della nazione per cui "i lavoratori dei campi" hanno diritto a non essere depressi; infatti ogni paese aiuta in modo massiccio l'agricoltura. Perché, dunque, non farlo anche per i paesi sottosviluppati?

In un'opera francese (4), che raccoglie una serie di studi economici in omaggio al celebre economista liberale Rueff, in occasione del suo settantennio, un saggio del Prof. Gaston Leduc, docente alla Sorbona, tratta il problema dei paesi sottosviluppati dal punto di vista del pensiero liberale. Egli osserva che l'entità di tale problema è difficile a determinarsi, perché i calcoli statistici, che si fanno sempre in dollari, danno un valore secondo il cambio internazionale della moneta del rispettivo paese. Ma non sempre questo cambio internazionale rispecchia con esattezza la vera realtà. Inoltre l'autore si esprime con riserve circa le possibilità che hanno questi paesi di uscire da una tale situazione. Sono gli investimenti privati ed il commercio internazionale che devono fornire le risorse produttive indispensabili per questi paesi. E quindi è da discutere se, almeno in un certo periodo intermedio, i paesi sviluppati debbano fare una politica di doni sistematici.

Paolo VI si colloca in un'altra prospettiva, perché se la gente muore di fame è dovere di solidarietà internazionale aiutarla, e questo dovere ci obbliga a porci il problema ed a cercare soluzioni. Al paragrafo 58 dell'enciclica leggiamo: "Ciò significa che la legge del libero scambio non è più in grado di reggere da sola le relazioni internazionali. I suoi vantaggi sono certo evidenti quando i contraenti si trovino in condizioni di potenza economica non troppo disparate: allora è uno stimolo al progresso e una ricompensa

agli sforzi compiuti. Si spiega quindi come i paesi industrialmente sviluppati siano portati a vedervi una legge di giustizia. La cosa cambia, però, quando le condizioni siano divenute troppo disuguali da paese a paese: i prezzi che si formano 'liberamente' sul mercato possono condurre a risultati inique. Giova riconoscerlo: è il principio fondamentale del liberalismo come regola degli scambi commerciali che viene qui messo in causa".

Come si vede il Papa è abbastanza chiaro: il liberalismo moderno non è poi troppo diverso dal vecchio. Ma essendo la dottrina sociale della Chiesa una dottrina morale, essa suppone che l'economia non è assolutamente autonoma dalla morale. Egualmente dicasi di altre discipline come, per esempio, la medicina. Essa è tecnica quanto può esserlo l'economia, ma ha relazione con l'uomo. E perciò certi problemi morali appaiono gravi nel campo medico, dove la morale ha una certa incidenza sulla tecnica. Un ginecologo cattolico sa bene che non può disporre direttamente della vita del bambino, neanche in caso estremo nell'intenzione di salvare la vita della mamma. La morale dunque non si confonde colla tecnica, ma le sue esigenze modificano le possibilità di applicazione dei mezzi tecnici. Se il tecnico ammette la istanza morale, deve rinunciare a soluzioni tecniche che urtano coi valori morali. Questo non significa rinunciare alla tecnica, ma approfondire lo studio, fino a trovare una possibilità tecnica capace di salvare l'esigenze morali e di servire i valori morali. Nell'esempio sopra accennato, una tecnica ginecologica capace di salvare la mamma senza sacrificare il bambino.

Questo esempio potremmo applicarlo alla economia.

L'economia deve essere messa responsabilmente e con intenzione cosciente al servizio dell'uomo. Una concezione dell'economia, che ricavasse l'assoluta autonomia dell'eco-

nomia di fronte alla morale (della tecnica di fronte alla morale) viene rigettata. Anche una concezione dell'economia (della tecnica) che negasse (quasi a priori) la possibilità di mettere l'economia (la tecnica) direttamente e con coscienza e consapevolezza al servizio dell'uomo o una concezione che negasse la possibilità di cercare concretamente una via di uscita tecnica alla soluzione (cercata come fine per mezzo della tecnica) dei problemi umani (di tutto l'uomo e di tutti gli uomini) dev'essere ugualmente respinta.

Questo è il problema fondamentale che l'enciclica Populorum progressio pone in rilievo. A mio avviso non è un falso problema, dipendente da una ignoranza della tecnica, ma un vero problema, che ci poniamo a partire dalla realtà dell'uomo e del mondo e dalla nostra consapevolezza della situazione storica dell'umanità nel nostro tempo.

L'autore ringrazia particolarmente il dott. Brenno Vitali che ha curato la presentazione italiana di questo testo.

N O T E

(1) Nel n. 25 l'enciclica ha parlato della industrializzazione che ha avuto luogo nel secolo scorso con la grande rivoluzione industriale e dalla quale è nata la nuova società odierna.

(2) L' "Osservatore Romano" scrive "fattore". Questo è stato discusso anche durante la redazione stessa del documento pontificio. Bisogna perciò consultare non il testo latino ma quello originale in lingua francese, che è poi stato tradotto in latino, anche se il testo ufficiale è in lingua latina. Originariamente era stato usato il termine "moteur" mutato poi in "motif". Però in AAS sta scritto "motivo" (AAS, vol. LIX, n. 4 del 14. 4. 1967 p. 270, n. 26).

(3) Les fondements philosophiques des systèmes économiques, Paris, Payot, 1967, p. 212.

(4) Idem.

I N D I C E

Introduzione	pag. 1
A) Il Magistero della Chiesa in materia sociale "	1
B) L'autorità del magistero in materia tem- porale	" 6
C) La posizione dei laici davanti al magistero autorevole non-infallibile	" 9
Capitolo I - Il Concilio Vaticano II ed il proble- ma della proprietà privata	" 14
Capitolo II - Alcune riflessioni sull'Enciclica "Populorum Progressio"	" 43
Capitalismo liberale.	" 43
Proprietà privata.	" 48
La socializzazione.	" 51

PONTIFICIA
UNIVERSITÀ GREGORIANA

PONTIFICIA
UNIVERSITÀ GREGORIANA

301
/ /
Num. Coll. *Raice*

Iscrizioni :

Iscrizioni all'anno accademico 19 *69* - 19 *70*

Si ricevono dal
per iscrizioni nuove (immatri.
per rinnovi iscrizione annua
per iscrizione di "Hospes" a

Si ricevono dal *Rucciani* *Rino*
per iscrizioni nuove (immatricolazioni)
per rinnovi iscrizione annua
per iscrizione di "Hospes" a *1* corsi

L.									
"									
"									8000
"									
"									
TOTALE . . . L.									8000

Cancelleria

Cancelleria

TOTALE . . . L.

Roma *19* / *1*

Roma *31* x *69*

P. Ruciani