

DELLA STESSA COLLANA

1. - BRADY I., S. Francesco uomo dello Spirito.
Edizioni L.I.E.F. - Vicenza 1978, pp. 110.
2. - AA.VV., La Comunità.
Edizioni L.I.E.F. - Vicenza 1978, pp. 174.
3. - AA.VV., La preghiera.
Edizioni L.I.E.F. - Vicenza 1979, pp. 190.
4. - ALTISSIMO C., La contemplazione nell'Oriente cristiano.
Edizioni L.I.E.F. - Vicenza 1979, pp. 136.
5. - AA.VV., Le Beatitudini.
Edizioni L.I.E.F. - Vicenza 1979, pp. 256.
6. - AA.VV., San Bernardino: storia, cultura, spiritualità.
Edizioni L.I.E.F. - Vicenza 1982, pp. 276.
7. - D'ALATRI M., Fioretti e scritti di s. Francesco d'Assisi.
Edizioni L.I.E.F. - Vicenza 1982, pp. 124.
8. - AA.VV., Verità di Cristo. Verità dell'uomo.
Edizioni L.I.E.F. - Vicenza 1983, pp. 312.
9. - GUGEROTTI C., Santo per gioco. Gli infiniti di Santo Francesco.
Edizioni L.I.E.F. - Vicenza 1984, pp. 40.
10. - BOUGEROL J.G., Francesco e Bonaventura.
Edizioni L.I.E.F. - Vicenza 1984, pp. 110.
11. - AA.VV., Chiamati a libertà.
Edizioni L.I.E.F. - Vicenza 1985, pp. 231.
12. - AA.VV., Costruttori di pace. Seminatori di giustizia.
Vol. 1. Edizioni L.I.E.F. - Vicenza 1988, pp. 196.
13. - AA.VV., Costruttori di pace. Seminatori di giustizia.
Vol. 2. Edizioni L.I.E.F. - Vicenza 1988, pp. 101.

Costruttori di pace
Seminatori di giustizia

I I

Corso di Spiritualità
Studio Teologico S. Bernardino
V e r o n a

Edizioni L.I.E.F. - Vicenza
1988

a cura del gruppo Mons. Piva

IL PROBLEMA DELLA GIUSTIZIA E LA PACE

POMPEO PIVA

I. Determinazione del concetto di giustizia

1. Il problema del metodo

Si impone la domanda: come e con quale metodo il cristiano può giungere ad affermare e formulare valori morali di giustizia? Come arrivare a cogliere e proclamare ciò che è giusto e ciò che non è giusto, in una società complessa e pluralista qual è l'attuale?

Come collettività e come individui possediamo un patrimonio conoscitivo-morale in relazione a ciò che è giusto e ciò che non lo è, proveniente dalla tradizione, dall'esperienza storica e dal dinamismo personale del singolo. Questa « precognizione », patrimonio già presente operativamente nella coscienza morale degli individui e delle comunità, da un lato permette di interrogarci senza sosta, dall'altro può anche costituire un condizionamento frenante.

Occorre essere coscienti di questa realtà: sapere che il processo conoscitivo-morale porta sempre in sé una dimensione storica.

E questa presa di coscienza pone delle difficoltà di natura metodologica:

- non può reggersi un metodo deduttivo-astorico;
- non può reggersi un insegnamento che appoggi le sue affermazioni su singoli passi della S. Scrittura, presi in sé, staccati dalla globalità del messaggio;
- non può giustificarsi un insegnamento che voglia « dedurre » una dottrina sociale della Chiesa, intesa come modello definitivo, chiuso, rifinito e permanente.

Un metodo diverso è indicato dalla « Octogesima Adveniens », in particolare ai paragrafi nn. 4 e 42: si tratta di un metodo di tipo induttivo e rispecchia chiaramente la metodologia quale è indicata dal Concilio Vaticano II nella « Gaudium et Spes ».

Nell'insieme la « Octogesima Adveniens » indica un metodo che parte dall'analisi della realtà storica e dei tentativi di risposta; e cerca infine di valutare questi dati alla luce del Vangelo e della tradizione della Chiesa.

La Chiesa accetta la « rivoluzione metodologica »; anzi non mi sembra azzardato affermare che il Concilio Vaticano II ha intravisto queste mutazioni metodologiche e ne ha applicato le leggi fondamentali, almeno in alcuni settori del sapere teologico-morale. Vedi, ad es., la nuova struttura metodologica della Costituzione pastorale « Gaudium et Spes », ai nn. 4-10; e le conseguenze di questo metodo chiaramente visibili nella citata lettera di Paolo VI « Octogesima Adveniens ». Il Concilio Vaticano II restituisce al mondo reale la sua posizione centrale: « Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatiche ». Nel Concilio le trasformazioni prendono il posto delle deduzioni. Le trasformazioni sono infatti il fenomeno globale che investe l'umanità intera e « sfida l'uomo, anzi lo costringe a darsi una risposta » (GS, n. 4).

Questo tempo di trasformazione rappresenta, dunque, una sfida rivolta prima di tutto all'uomo. Afferma infatti un testo della « Gaudium et Spes »: « L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'intero universo. Provocati dall'intelligenza e dall'attività creativa dell'uomo, sullo stesso uomo si ripercuotono, sui suoi giudizi e desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e agire sia nei confronti delle cose che degli uomini. Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale che ha i suoi riflessi anche nella vita religiosa. (...) Immersi in così contrastanti condizioni, moltissimi nostri contemporanei non sono in grado di identificare realmente i valori perenni e di armonizzarli dovutamente con quelli che man mano si scoprono.

Per questo sentono il peso della inquietudine, tormentati tra la speranza e l'angoscia, mentre si interrogano sull'attuale andamento del mondo. Tale andamento sfida l'uomo, anzi lo costringe a darsi una risposta » (GS, n. 4).

E continua lo stesso documento: « In verità gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quel più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo. È proprio all'interno dell'uomo che molti elementi si contrastano a vicenda. (...) per cui soffre in se stesso una divisione, dalla quale provengono tante e così gravi discordie nella società (...). Con tutto ciò, di fronte all'evoluzione attuale del mondo, diventano sempre più numerosi quelli che si pongono o sentono con nuova acutezza gli interrogativi capitali: cos'è l'uomo? Qual è il significato del dolore, del male, della morte che malgrado ogni progresso continuano a sussistere? Cosa valgano queste conquiste a così caro prezzo raggiunte? Che reca l'uomo alla società, e cosa può attendersi da essa? Cosa ci sarà dopo questa vita? » (GS, n. 10).

2. Il metodo « dialettico-induttivo »

Chiamo « dialettico » il metodo che si può applicare allo studio dei problemi morali sociali (1). Oggi, tuttavia, è difficile parlare correttamente di « dialettica » senza gravi confusioni; infatti sono tanti e molto diversi i modelli dialettici (2). Ma la prima grande difficoltà nasce dal fatto che la « dialettica » deve anzitutto essere sdogmatizzata, cioè liberata da ogni influsso ideologico; cosa che non sempre si è realizzata nella

(1) Per tutta questa parte cfr. G. Gurvitch, *Dialettica e Sociologia*, Roma 1968, 39-58, 229-239; M. Dal Pra, *La dialettica in Marx*, Bari 1977; L. Sichirollo, *Dialettica*, Milano 1973; L. Gruppi, *La dialettica materialistica della storia*, Roma 1978; E. Berti e AA.VV., *La contraddizione*, Roma 1977: buona antologia di testi con ottima introduzione.

(2) Cfr. H.G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Torino 1973: è uno studio interessante anche per le analisi storiche circa le forme di dialettica; H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione*, Bologna 1971; soprattutto G. Gurvitch, *Dialettica e Sociologia*, Roma 1968, 59-224.

storia. E più che mai occorre liberare la « dialettica » dall'ipoteca rivoluzionaria; cioè, non si può considerare la « dialettica » come strumento rivoluzionario detenuto da una classe sociale, come accade in Lenin, il quale considera il metodo dialettico come il « marchio di fabbrica del marxismo rivoluzionario » (3).

Nel suo *aspetto critico*, la dialettica include il netto rifiuto di un metodo che, slegando gli elementi singoli dalla totalità, li rende indipendenti tra di loro. È il compito « critico » proprio della dialettica, intesa nel senso sopra indicato, e cioè come metodo. La dialettica nega perciò le astrazioni cristallizzate, l'intento di identificare perfettamente il « generale » con il concreto-vivo. In modo particolare la dialettica ha una funzione negativa quando impedisce il conformismo ideologico; essa allora è avviata a distruggere la fissità delle visioni privilegiate di un tempo determinato, cioè delle forme storico-sociali, qualunque sia la loro genesi. Questo appare particolarmente chiaro quando si pone il problema della giustizia.

È probabilmente un segno positivo la dichiarazione di principio fatta da S. Alfonso proprio nel trattato « De Iustitia », specialmente in rapporto al problema della situazione (4). Ma purtroppo l'avvertimento alfonsiano non è stato raccolto dai Moralisti posteriori (5).

(3) Così si esprime H. Marcuse in *Ragione e Rivoluzione*, Bologna 1971, 442. Il volume è da leggere interamente.

(4) Cfr. *Theologia moralis*, vol. I, lib. III, tract. 5, de VII praec. decal., cap. II: *De restitutione*, Dub. I (particolarmente il n. 547), ed. Marietti, Torino 1880, 515ss.

(5) Cfr. ad es. E. Genicot - J. Salsmans, *Institutiones Theologiae Moralis*, vol. I, Bruges 1951, 394-502. Ecco lo schema generale secondo il quale è ordinata ed esposta la materia: Sectio I: De dominio; Sectio II: De laesione juris alieni; Sectio III: De restitutione. La stessa distribuzione della materia troviamo in J. Aertnys - C. Damen - J. Visser, *Theologia moralis*, vol. II, Torino 1968, 209-388. L'ordine di esposizione è diverso invece in B. Haering, *La legge di Cristo*, vol. III, Brescia 1967, 443-588; tuttavia ho l'impressione che un'analisi attenta, « dal di dentro », conduca a concludere che ben poco Haering ha cambiato rispetto ai manuali tradizionali. Una diversa prospettiva invece ha assunto B.

Nel suo *aspetto positivo*, metodo dialettico significa realismo, primato della realtà storico-concreta; e in questo senso la dialettica è propriamente il metodo del sapere sociale. Metodo dialettico significa allora sottomissione della ragione ragionante alla « realtà », sempre più ricca e flessibile di ogni discorso razionale; ad una realtà che non si lascia mai afferrare del tutto; ad una realtà che si muove e si rinnova, non suscettibile di essere imprigionata in modo definitivo dall'universale astratto.

Metodo dialettico significa inoltre comprendere che la realtà sociale è un tutto organico; significa cioè che la comprensione delle parti è possibile soltanto all'interno del tutto organico: le parti si integrano nel tutto e il tutto si pluralizza nelle parti. né l'uno né l'altro sono comprensibili isolatamente.

Questa unità e totalità presenta un duplice significato e potrebbe denominarsi, come dice De Saussure (6), totalità sincronica e totalità diacronica; cioè, totalità esistente in un tempo determinato e totalità che si distende nel tempo.

Contrariamente, quindi, al metodo classico, il metodo dialettico afferma che una parte non può definirsi per se stessa, isolata dalla totalità; ogni isolamento viene bandito.

E collegando i due aspetti esposti, otteniamo una doppia conclusione molto importante per la Morale sociale, da un punto di vista metodologico. Il punto di partenza non è la ragione e il suo assoluto concettuale. L'esigenza presentata dal valore morale non scende dall'assoluto della ragione ragionante naturale, ma nasce e procede dalla stessa realtà concreta; e da questa mutua la sua forza obbligatoria, da sottoporre

Haering nel suo ultimo manuale *Liberi e fedeli in Cristo*, vol. III, Roma 1981, 306-482.

(6) Cfr. *Corso di linguistica generale*, trad. ital. a cura di T. De Mauro, Bari 1967. Come introduzione alla comprensione del pensiero di De Saussure, vedi: M. Leroy, *Profilo storico della linguistica moderna*, Bari 1969, 73-87; G.C. Lepschy, *La linguistica strutturale*, Torino 1970, 42-53; L. Millet - M. Varin D'Ainville, *Lo strutturalismo*, Roma 1971, 9-38; D. Ducrot, *Lo strutturalismo in linguistica*, in AA.VV., *Che cos'è lo strutturalismo?*, Milano 1971, 7-102, particolarmente 31-61; J. Piaget, *Lo strutturalismo*, Milano 1971, 107-128.

al giudizio critico della Parola di Dio. Ha ragione Gaston Bachelard quando afferma che la dottrina tradizionale di una ragione assoluta e immutabile è soltanto « una filosofia » (7).

Ma nemmeno le parti isolate costituiscono un vero punto di partenza. Piuttosto è necessario affermare che l'oggetto della Morale sociale è « il tutto complesso e strutturato ». Solamente il tutto è originario e non la semplicità e la frammentarietà delle singole parti. Il tutto è originario, non l'individuo; anzi è qualcosa di nuovo e di specifico proprio in rapporto alle parti, le quali lungi dall'essere per se stesse originarie non acquistano senso etico se non all'interno della struttura dell'insieme. Le parti in se stesse rinviano continuamente al tutto complesso e strutturato. La dottrina di S. Tommaso, ricca di intuizioni, afferma parecchie volte il carattere originario della Morale sociale attraverso la categoria del bene comune (8).

Su questa linea Ramirez ha chiarito il problema della « analogia del bene comune » (9). Il bene comune è uno, ma deve essere interpretato dialetticamente.

La dottrina marxista ufficiale ha dimenticato il carattere dialettico-originario del « tutto-complesso-strutturato » e ha ridotto questo tutto a categoria semplice e universale. Marcuse, Althusser e Sartre hanno denunciato questa mancanza di dialettica che mortifica il vero principio euristico: la ricerca del « tutto » attraverso la comprensione delle parti, ma con il proposito esplicito di liquidare le parti stesse. E come nella

logica classica l'universale elimina il particolare, così nella dialettica marxista il tutto impone alle parti la sua tirannia (10). Ma il « tutto-complesso-strutturato » presenta un aspetto dinamico. Un insieme umano è opera umana di creazione. È necessario che il tutto sia realmente complesso e mantenga le differenze tra le parti. Il vero « tutto » non è mai una realtà « tiranna » rispetto alle parti. Insomma: un insieme umano è un'opera umana di creazione. E. Fromm afferma: « L'uomo è dotato di ragione; è conscio di se stesso, della propria individualità, del passato, delle possibilità future. Questa coscienza di se stesso come entità separata, la consapevolezza della propria breve vita, del fatto che è nato senza volerlo e contro la propria volontà morirà; che morirà prima di quelli che ama, o che essi moriranno prima di lui, il senso della solitudine, d'impotenza di fronte alle forze della natura e della società, gli rendono insopportabile l'esistenza. Diventerebbe pazzo se non riuscisse a rompere l'isolamento, a unirsi agli altri uomini, al mondo esterno » (11).

Il fatto della permanenza delle parti all'interno del tutto, svela un nuovo aspetto della metodologia e della realtà dialettiche: la rete reale dei rapporti fra le parti, tra loro e con il tutto, costituisce l'oggetto più preciso dell'atteggiamento dialettico in azione nella teoria e nella prassi.

La realtà dialettica è dunque la realtà di « un insieme », « all'interno » del quale sussistono le parti. Cioè: la dialettica considera innanzitutto i rapporti delle parti con l'insieme e quindi delle parti tra di loro. Con questa concezione della dialettica indubbiamente ci si allontana dallo schema marxista.

Solo da una analisi così condotta è possibile risalire al va-

(7) *La philosophie du non*, Paris 1970, 145: « La doctrine traditionnelle d'une raison absolue et immuable n'est qu'une philosophie. C'est une philosophie périmée ».

(8) Cfr. ad es.: II-II, q. 26, aa. 2, 3, 4, ad 3; q. 31, a. 3; q. 61, a. 1; q. 64, aa. 2, 5, 6; q. 65, a. 1; q. 68, a. 1, ad 3; q. 141, a. 8. Vedi una raccolta ampia e ragionata dei testi tomisti in A. Utz, *Ethique Sociale*, tome I: Les principes de la doctrine sociale. Appendice II: Les textes de S. Thomas sur le bien commun, réunis par le Dr. Antoine Pierre Verpaalen S.C.J., Fribourg 1968, 238-284.

(9) Cfr. S. Ramirez, *Doctrina politica de Santo Tomás*, Madrid 1951, 34. Vedi anche A. Utz, *Ethique sociale*, Tom. I: Les principes de la doctrine sociale, Fribourg 1968, 108-113.

(10) Cfr. J.P. Sartre, *Critica della Ragione dialettica*. I: *Teoria degli insieme pratici*. Libro primo, Milano 1963, soprattutto 143-168. Si possono leggere le acute osservazioni critiche al modo di procedere di Sartre di L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano 1972, vol. VI, 198-208.

(11) E. Fromm, *L'arte di amare*, Milano 1974, 34. Vedi anche 21-53; 105-132: credo di non fare alcuna violenza al pensiero di E. Fromm, estendendolo al nostro tema.

lore morale obbligante. La visione dialettica supera la concezione di una analisi delle singole parti, ed anche la concezione del « tutto » come puro aggregato senza unità interiore.

Essa svela il fatto che le parti si condizionano a vicenda nel loro esistere storico, che entro il medesimo insieme esistono rapporti di tensione, di lotta, di conflitto, di contraddizione, di complementarità. La complessa realtà sociale in movimento si scompone in una molteplicità di processi reali, vissuti a livelli diversi. La messa in rilievo di questo fatto è la « dialettica » (12). Importa insistere molto sull'aspetto della molteplicità dei rapporti dialettici, anche perché la spinta a considerare la « dialettica » unicamente in un rapporto di antagonismo, come nella maggior parte degli autori marxisti, è indubbiamente un fatto culturale attualmente di grande rilievo; dal quale tuttavia occorre guardarsi con molta attenzione. Bisogna rinnovare le chiare denunce fatte da Gurvitch circa « l'inflazione delle antinomie » (13).

3. La giustizia è un processo umano

3.1. *La giustizia è un processo umano*: ciò significa che non è un fatto spontaneo, ma un prodotto della libera volontà umana, un risultato del dominio della volontà sul gioco delle forze sociali spontanee. Ed inoltre significa che la giustizia è una realtà dinamica e come tale deve essere intesa.

3.2. *La giustizia come interpersonalità mediata*

La giustizia si riferisce ai rapporti umani, ne cerca la regolamentazione. La giustizia infatti non cerca soltanto il bene

(12) Sono interessanti, anche se a volte discutibili, le osservazioni di L. Althusser, *Per Marx*, ed. Riuniti, Roma 1972, 139-194. Vedi anche l'interessante « Una nota sulla dialettica » di H. Marcuse, in *Ragione e Rivoluzione*, Bologna 1971, 6-16.

(13) Cfr. G. Gurvitch, *Determinismi sociali e libertà umana*, Roma 1969, 44 e 217-223: il libro è da leggere interamente. Dello stesso Autore vedi anche: *Dialettica e Sociologia*, Roma 1968, particolarmente 161-184.

o la coerenza interna del soggetto, ma anche la coerenza del bene sociale, il bene del mondo umano e infraumano. L'oggetto specifico, dunque, della giustizia è l'alterità, la pluralità, la diversità dei rapporti sociali. E tali rapporti non sono soltanto intersoggettivi, astratti, ma concreti nel senso che sono mediati dalla realtà storica, politica, fattuale. La giustizia è quindi una realizzazione dei rapporti interumani mediati dalla realtà storica, concreta, politica.

È utile un accenno esplicito alla posizione di S. Tommaso. Per l'Aquinate la giustizia è regola e norma degli atti concreti, storici, relativi a realtà concrete. La sfera della giustizia è quella delle relazioni esterne, dei beni esterni. Quindi è la sfera del dinamismo, dello storico, del mutevole concreto (14). Si tratta insomma di un rapporto sociale fondato sui beni esterni nella loro dimensione antropologica. È chiaro allora che c'è una dipendenza stretta tra realtà della giustizia e struttura socio-politico-culturale. Da qui scaturisce il carattere dinamico della giustizia.

Ma tutto questo non è ancora sufficiente. Nel rapporto intersoggettivo-storico, per mezzo del quale si realizza la giustizia, non viene annullata la persona; anzi viene profondamente valorizzata. Soltanto che questo incontro intersoggettivo è mediato dal valore sopraindividuale che è il bene comune. È chiaro allora che la giustizia regola l'intera vita umana. Il processo della giustizia ha la massima ampiezza, comprende l'estensione totale dell'agire umano. Questa è una verità antica, tuttavia è una verità trascurata da molti secoli. In S. Tommaso questa dottrina appare con grande chiarezza, soprattutto quando il Santo tratta della giustizia come virtù generale (15). Tutte le singole virtù sono orientate dalla giustizia alla realizzazione del bene comune. Ma la dottrina morale degli ultimi secoli

(14) Cfr. II-II, q. 58, a. 2; 9 ad 2; vedi anche *In Eth.*, lib. V, lect. I (nn. 885-886), lect. II (n. 906) della edizione critica Marietti.

(15) Cfr. II-II, q. 58, aa. 4, 5, 6. Vedi anche *In Eth.*, lib. V. Per S. Tommaso la misura della giustizia, è, quindi, una misura « reale », cioè oggettiva: « Iustitia habet medium rei » (II-II, q. 58, a. 10). Questa prospettiva « realista-materialista » è esatta.

ha ignorato la posizione di Tommaso e non ha riconosciuto il valore antropologico fondamentale della giustizia come virtù eminentemente politica.

Per questo si è sviluppato uno schema sociale-pratico-organizzativo che si può, grosso modo, ridurre a questi tre elementi: l'ordinamento privatista della giustizia; l'ordine naturale stabilito dall'Autore della natura per la produzione e distribuzione dei beni; la carità come correttivo per i possidenti. Il modello può sembrare molto grezzo; tuttavia è un modello storico. Il modello che ha incontrato un'ostilità sempre più crescente da parte degli « intrusi » (16), come li chiamava A. Smith, oggi sta disintegrando.

4. La giustizia è un processo complesso

È necessario ricordare quanto è stato affermato all'inizio di queste note nell'introduzione metodologica. Il metodo dialettico sembra essere la sola garanzia valida per poter abbracciare l'intero fenomeno della giustizia.

4.1. Primo aspetto

La giustizia è un rapporto interumano politicamente ed economicamente condizionato. In altri termini: i rapporti interumani di giustizia sono legati ad un determinato grado di sviluppo economico-politico e quindi ad una determinata forma di produzione. I rapporti umani allora, da questo punto di vista, sono « modi » secondo i quali gli uomini si misurano con la natura. I nessi umani e i mezzi economici hanno quindi una stretta relazione. Se questo è vero, possiamo allora concludere con un'affermazione di principio: la possibilità concreta di rapporti tra gli uomini dipende dalla struttura socio-economica della società (17). Se questo è vero, diventa molto

(16) Gli « intrusi » sono coloro che arrivano a tavola quando questa è già occupata e che perciò diventano soltanto oggetto della carità.

(17) Marx direbbe che le forme di scambio tra gli uomini sono connesse con il « ricambio organico » dell'uomo con la natura.

chiara allora una seconda conclusione di principio: le condizioni materiali dell'esistenza umana condizionano il campo delle reali possibilità umane. L'applicazione dei due principi enunciati conduce ad una terza conclusione generale: la giustizia, progetto umano di realizzazione del reale sociale, è « relativizzata » nelle sue prospettive future dalle strutture economiche, cioè dalle condizioni economiche-concrete-storiche. Nella realizzazione della giustizia solo alcune possibilità sono reali.

E da ultimo dobbiamo anche affermare un altro principio: il progetto descritto non si limita al mondo infraumano, ma presenta netti caratteri antropologici nel senso che la natura infra-umana è fatta propria dall'uomo attraverso il lavoro.

4.2. Secondo aspetto

Questa seconda considerazione è relativa alla giustizia come realtà dialettica. Mi spiego. La tradizione morale classica ha diviso la giustizia in tre formule: legale, distributiva, e commutativa, secondo la triplice diversità del rapporto di uguaglianza.

Ma se vogliamo affermare il senso della giustizia, bisogna ricordarsi dell'espressione di Gurvitch: « Nessuno entra qui se non è dialettico » (18). La giustizia è una realtà sociale in perenne movimento; ogni « parto » della giustizia non può essere pienamente capito se non nella totalità del processo, nella interazione continua con altre parti. E il processo totale di giustizia non significa nulla se non è visto nella sua molteplicità. Tutta la problematicità della giustizia si condensa in questo gioco dialettico tra le parti ed il tutto; in questo farsi, disfarsi e rifarsi del progetto umano di giustizia, in un movimento che permea la storia della realtà umana.

Ammettiamo pure la opportunità della divisione della giustizia nelle tre forme indicate: legale, distributiva, commutativa. Ma quando una delle tre forme prevale non si realizza la giustizia. Se la giustizia commutativa non viene dialettizzata dalla giustizia legale, abbiamo le premesse per la formazione di una società liberale capitalista; ma se la giustizia legale assorbe

(18) G. Gurvitch, *Dialettica e Sociologia*, Roma 1968, p. 294.

e sopprime quella commutativa, appare immediatamente la tirannia del tutto (19). La storia della giustizia è la storia della precarietà di questo equilibrio dinamico. Questa realtà non è stata del tutto ignorata dalla tradizione teologica. S. Tommaso ha espresso con chiarezza la complementarità dei diversi aspetti (20). Anche la dottrina sociale cristiana ha trovato in questa aspirazione unitaria il senso più profondo della giustizia. Infatti si è sempre definita come una presa di posizione di fronte a sistemi, a visioni globali, senza tuttavia sfuggire alla logica strettissima del sistema liberale.

Ed è questo anche il significato positivo dello sviluppo storico della dottrina sociale cristiana. Vi è una notevole distanza, ad esempio, tra la concezione della proprietà privata della « Rerum Novarum » e quella della « Populorum Progressio »: dal diritto incondizionato al diritto non incondizionato. Così per quanto riguarda il principio di sussidiarietà: da una presentazione essenzialmente restrittiva del principio nella « Quadragesimo Anno », ad una formulazione positiva del medesimo nella « Mater et Magistra » (21).

4.3. Terzo aspetto

Qual è il contenuto della giustizia in quanto realtà indivisibile?

La giustizia è un progetto umano, cioè un'azione che crea nuovi equilibri umani nel senso di una razionalizzazione dei rapporti sociali. E questo comporta che:

a) la giustizia ha la sua specificità nel momento oggettivo. Quindi non si consuma soltanto a livello di virtù personale, ma esige il rapporto con l'altro come elemento costitutivo umano. Si tratta concretamente di un processo di liberazione e di promozione che coinvolge soprattutto le grandi masse

(19) Forse è di questo tipo la traduzione storica del socialismo nel sistema sovietico odierno e nei Paesi a regime comunista ruotanti intorno al sistema sovietico.

(20) Cfr. II-II, q. 58, a. 6.

(21) Cfr. Pio XI, *Quadragesimo anno*, n. 35 e Giovanni XXIII, *Mater et Magistra*, n. 12.

lavoratrici. E questo processo non dovrà realizzarsi soltanto in nome della dialettica marxista, ma anche e soprattutto in nome dei principi antropologici cristiani;

b) la giustizia è inoltre principio organizzatore politico-giuridico. Concretamente: sottopone la realtà dello Stato attuale, in tutte le sue complesse componenti, a una costante trasformazione. La giustizia, nel suo valore oggettivo-dinamico, diventa così la norma assoluta secondo la quale si costruisce e si ricostruisce incessantemente la società umana;

c) le direzioni del processo di giustizia sono essenzialmente due: quella pubblica e quella privata. Ognuna ha il proprio obiettivo: quella pubblica ha come oggetto il bene comune; quella privata invece il bene particolare. C'è giustizia quando storicamente si crea un equilibrio tra le due esigenze. Cioè, l'uomo nel processo di razionalizzazione della vita umana, è vincolato e dal bene comune e dal bene personale dei singoli. Il bene comune e quello particolare però sono in un rapporto dialettico;

d) la dimensione pubblica e quella privata della giustizia non possono essere eliminate. L'equilibrio tra le due forme non può essere distrutto, ma soltanto rifatto. Non è mai un prodotto spontaneo.

Ma qual è la spiegazione più concreta della forma di rapporto dialettico tra bene comune e bene particolare, tra giustizia generale e giustizia particolare?

S. Tommaso nella II-II, q. 47, a. 10c stabilisce un principio diametralmente opposto alla fede liberale. Questa afferma: gli impulsi egoistici tengono ad accordarsi con l'interesse dell'intera società; e la forma più efficace per raggiungere la realizzazione del bene pubblico è la libera ricerca dell'interesse singolare, la vera molla di ogni azione umana (22). Il principio tomista è ben diverso, come recita il testo citato: colui che cerca il bene comune realizza anche il proprio bene personale.

(22) Vedi, ad esempio, il passo significativo di A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, lib. IV, cap. 2, conosciuto come il brano della « mano invisibile ».

Perché la caratteristica dell'interesse personale-individuale come tale è di non poter mai giungere a trasformarsi in interesse generale; l'interesse singolo è disintegrante: « Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum » (I, q. 96, a. 4).

Il passaggio dal bene personale al bene comune non si realizza per un solo mutamento « quantitativo »: comporta un cambiamento « qualitativo », che sempre tuttavia si realizza nel « quanto » (23).

Esiste dunque una preminenza del bene comune sul bene particolare. Per la salvaguardia dell'equilibrio tensionale tra interesse particolare e interesse generale, sono necessari due presupposti:

- il primato dell'interesse generale su quello particolare,
- l'effettiva immanenza o implicanza dell'interesse particolare nell'interesse generale.

Quindi, il bene comune prevale sul bene particolare; possiede una essenziale anteriorità e priorità sul bene dei singoli. Inoltre è l'ambito che condiziona e media i beni particolari. È questo, a mio avviso, il pensiero di S. Tommaso (24).

Tuttavia la prevalenza del « tutto » non è mai tirannia. S. Tommaso scopre il primato del « tutto » come spiegazione fondamentale dell'uomo, della soggettività umana. L'essere umano nella ricerca della sua autorealizzazione è un essere « incompiuto », sempre orientato alla comunicazione. « Iustitia consistit in communicationibus, quae sunt ad alterum » (25).

4. 4. Quarto aspetto

Il discorso fin qui condotto ci porta a riflettere sulla natura della società come tale. La soluzione del problema tra bene comune e bene particolare, o bene sul piano privato e bene sul piano pubblico, ha una conseguenza importante circa il modo di intendere la società. La dottrina magisteriale e la manualistica morale tradizionale affermano la priorità della persona nei confronti della società. E qui l'ambiguità cede il

passo ad una delle affermazioni più sorprendenti, per cui la dottrina sociale cristiana potrebbe essere indicata con questi termini: difesa della persona e allargamento delle funzioni sociali come condizione e correttivo dell'iniziativa personale.

J. Calvez e J. Perrin danno un esempio « tipico » di dottrina tradizionale. Ecco lo schema secondo il quale gli Autori citati procedono:

- a) Persona e proprietà.
- b) Diritto fondamentale di usare dei beni materiali.
- c) Le istituzioni positive della proprietà.
- d) Funzione sociale della proprietà.
- e) Intervento statale e proprietà privata (26).

In realtà, l'affermazione della priorità della persona sulla società ha un altro significato, sottolineato anche dalla « *Gaudium et Spes* » (cfr. n. 26), quando afferma che l'ordine delle cose deve adeguarsi all'ordine della persona. L'ordine personale è quindi superiore all'ordine cosale.

Però, lo stesso ordine personale è composto intrinsecamente di due dimensioni essenziali: il privato e il sociale. La vita sociale non è una sovrastruttura per la persona umana. La società è lo spazio della vocazione dell'uomo; perciò l'uomo non è anteriore alla società; si fa mentre costruisce la società.

La vita sociale, in tutte le sue forme, è la pienezza della vita individuale. Quindi, lungi dall'essere un mezzo per il raggiungimento di determinate finalità perfettive, la società è l'ordine personale pienamente sviluppato (27). L'uomo non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé (cfr. GS, n. 24).

(26) È indispensabile la lettura del capitolo riguardante la proprietà privata, in *Chiesa e società economica*, Milano 1964, 299-348.

(27) È interessante leggere le seguenti pagine di S. Tommaso: *In VIII libros Polit. Arist. expositio*, lib. IV, in particolare lect. III, ed. Marietti, Torino 1966.

(23) Cfr. II-II, q. 58, a. 7, ad. 2.

(24) Cfr. I-II, q. 58, a. 9, ad. 3.

(25) II-II, q. 141, a. 8c.

II. Elementi per un giudizio etico sul problema della pace

1. Quadro di riferimenti operativi

Il primo fattore di una teoria etica sui beni economici è dato dal quadro di riferimenti nel quale le realtà economiche prendono senso, rilievo e funzionalità. I riferimenti non sono estranei all'impegno morale: entrano nel giudizio etico come elemento della sua configurazione. Si tratta di elementi operativi, nel senso pieno del termine. Sono i seguenti:

1.1. « L'uomo è autore, centro e fine di ogni attività economico-sociale » (GS, n. 63)

È il principale riferimento dell'etica cristiana per ciò che riguarda l'economia. Il valore dell'uomo costituisce l'origine e l'obiettivo di qualsiasi impegno sociale del cristiano. Giovanni XXIII lo ha sottolineato esplicitamente nella « Mater et Magistra » ai nn. 219-220: « Il principio certamente fondamentale di questa dottrina afferma che l'uomo è fondamento, causa e fine di tutte le istituzioni sociali ».

Il valore della persona come quadro di riferimento della realtà economica è stato espresso più volte dall'insegnamento della Chiesa e costituisce uno dei punti più chiari della visione etica cristiana in rapporto ai beni economici. Questa concezione « umana » delle realtà economiche imprime il sigillo di umanizzazione tipico dell'etica cristiana, anche se non sempre se ne sono tratte le conseguenze morali.

1.2. La « creazione » e la « redenzione » come quadro comprensivo anche dei beni economici

L'atteggiamento del N.T. di fronte ai beni economici può forse riassumersi nei seguenti dati:

- a) principio di accettazione dell'ordine economico, che deve considerarsi come buono, come un valore nella visione integrale dell'uomo;
- b) principio di umanizzazione di beni economici, in quanto devono servire per edificare la giusta convivenza fra gli uomini;
- c) principio di critica nei confronti di ogni situazione di ingiustizia;

d) principio di utopia escatologica proclamando il valore della povertà volontaria per realizzare la piena comunione di tutti gli uomini.

Questi dati costituiscono il nucleo fondante la morale economica, che trova qui il suo luogo di origine e il suo punto di convergenza.

La concezione neotestamentaria dei beni economici è segnata dalla realtà storica di una economia scarsamente razionalizzata, in cui i beni economici sono prima di tutto dei beni « dati » e spontanei. Ma la concezione neotestamentaria permette anche una lettura più profonda, che può riassumersi nel riferimento alle due polarità che la fede cristiana scopre nell'uomo: la creazione e la redenzione.

I beni economici, anche se tecnicizzati e razionalizzati come oggi, sono sempre doni di Dio: manifestazione cioè della bontà fondamentale di tutto ciò che esiste e segno della bontà di ogni attività umana. Ma devono anche essere redenti dall'ambiguità propria di ogni realtà, dalla malvagità che può introdursi e che di fatto l'uomo vi introduce.

Questa dose di ottimismo/pessimismo nella concezione della realtà economica caratterizza l'etica cristiana. Pur evitando ogni forma di manicheismo, non si deve cadere nell'ingenua credenza di una « legge naturale » che « mano invisibile » (come affermava A. Smith) conduce l'attività economica degli uomini verso livelli sempre più perfetti. Il liberalismo di ieri e la tecnocrazia di oggi tendono verso il polo ottimista, mentre movimenti di contestazione globale rischiano spesso il manicheismo. Una concezione dialettica dell'economia (sintesi di « creazione » e di « caduta », nella categoria di « redenzione ») darà luogo a impostazioni etiche di carattere dialettico e non semplificatore.

1.3. Eguaglianza di diritti di tutta la famiglia umana

La concezione cristiana della storia si basa sull'unità dell'essere e del fine di tutta la famiglia umana; il che significa la valutazione unitaria di ogni uomo. Unità della famiglia umana ed uguaglianza di tutti gli uomini sono i fondamenti della concezione antropologica cristiana. Siamo ancora lontani, però,

da una realizzazione, anche minima, della funzionalità etica legata al principio indicato. Il Vaticano II afferma: « La finalità principale della produzione non è il mero incremento dei prodotti, né il vantaggio, né il potere, ma il servizio dell'uomo, dell'uomo integrale, tenendo presenti le sue necessità materiali e le sue esigenze intellettuali, morali, spirituali e religiose; di ogni uomo, di ogni gruppo umano, senza distinzione di razza o di continente » (GS, n. 64). L'eguaglianza di diritti di ogni uomo, di ciascun gruppo, di tutte le nazioni e di tutta la famiglia umana costituisce un punto di riferimento le cui implicanze non sono state ancora sviluppate nel campo dell'etica economica (28).

2. Criteri di valutazione morale

2.1. Destinazione universale dei beni economici

In una economia pre-industriale il principio della destinazione universale dei beni economici significava che la massa dei beni disponibili era stata destinata da Dio a tutti gli uomini; quindi, una ripartizione squilibrata era contraria all'ordine divino. Sulla base di questa concezione i Padri della Chiesa e i Teologi fondarono l'obbligo dell'elemosina, il rifiuto del lucro, la liceità di sottrarre il bene di un altro in situazioni di estrema necessità, ecc. Questa concezione dei beni economici, come massa statica, interpreta il principio della loro destinazione universale affermando che i ricchi danno luogo ad uno squilibrio ingiusto e che i loro beni appartengono ai poveri.

Il Concilio Vaticano II nella GS al n. 69 discute il problema indicato. Esaminiamo alcuni aspetti del testo conciliare.

« Dio ha destinato la terra e tutto quello che essa contiene all'uso di tutti i popoli e di tutti gli uomini, così che i beni creati debbono secondo un equo criterio essere partecipati a tutti, avendo come guida la giustizia e compagna la carità »

Come guida la giustizia: la sostanza dell'affermazione è quella indicata dalla relazione della Commissione: « Questi

obblighi, dedotti dalla universale destinazione dei beni, sono propri della giustizia ». Dunque si tratta di un problema appartenente alla giustizia, e in ultima analisi di un vero e proprio diritto, sia sotto il profilo personale che sociale. Questo appare chiaramente se consideriamo le fonti citate dal Concilio alla nota 10, soprattutto il testo di Papa Giovanni XXIII del 1962, e la fonte indicata alla nota n. 11.

Compagna la carità: afferma la relazione della Commissione: « La carità deve vivificare quegli obblighi di giustizia ».

« Pertanto, quali che siano le forme 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 ».

Questa è la prima conseguenza del principio generale: la stessa proprietà privata è un diritto subordinato. Per questo il testo aggiunge: « si deve sempre ottemperare a questa destinazione universale dei beni ». Ed è proprio per questa ragione che la « *Populorum Progressio* » (nn. 22 e 23) afferma che il diritto di proprietà non è un diritto assoluto, ma sempre subordinato alla destinazione universale dei beni.

« Perciò l'uomo, usando di questi beni deve considerare le cose esteriori che legittimamente possiede, non solo come proprie, ma anche come comuni, nel senso che possano giovare non unicamente a lui ma anche agli altri ».

È la seconda conseguenza del principio fondamentale; trova una radice profonda nella Tradizione. S. Tommaso afferma: « Non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes » (29).

« Del resto, a tutti gli uomini spetta il diritto di avere una parte di beni sufficienti a sé e alle proprie famiglie ».

Questo è un altro principio dedotto: proprio perché i beni, nella loro destinazione ed ordinazione divina, sono per le necessità di tutti e non di pochi soltanto, tutti gli uomini hanno il diritto di avere una parte dei beni. Si tratta di un vero diritto, come del resto dimostrano le fonti patristiche citate

(28) Cfr. Paolo VI, *Populorum progressio*, n. 42; Pio XI, *Quadragesimo anno*, n. 45.

(29) II-II, q. 66, a. 2.

nella nota 10 del n. 69 della GS. Queste fonti affermano il principio che Dio ha dato la terra per tutti e non per pochi soltanto; ed esplicitano le conseguenze, quando affermano che il diritto di proprietà ha questa intrinseca finalità primaria; e quando dichiarano che non solo c'è un obbligo di aiutare i poveri, ma che questo obbligo appartiene alla giustizia. Aiutare i poveri « non soltanto con il loro superfluo », aggiunge il Concilio. Non a caso il testo continua: « Colui poi che si trova in estrema necessità, ha il diritto di procurarsi il necessario dalle ricchezze altrui (30).

Da notare che la frase è costruita al singolare e non al plurale. L'applicazione del principio è limitata al caso individuale; e per i popoli non vale? Il testo seguente non risolve la questione. La riprenderà la « *Populorum Progressio* » nel 1967: « E tuttavia lo sappiamo: l'insurrezione rivoluzionaria – salvo il caso di una tirannia evidente e prolungata che attenti gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuoccia in modo pericoloso al bene comune del paese – è fonte di nuove ingiustizie, introduce nuovi squilibri, e provoca nuove rovine. Non si può combattere un male reale a prezzo di un male più grande » (31).

Possiamo quindi concludere: il principio generale della destinazione universale dei beni è un principio inviolabile ed è anteriore al diritto di proprietà privata. La « *Gaudium et Spes* » al n. 71 dice che « la stessa proprietà privata ha per sua natura anche una funzione sociale, che si fonda sulla legge della comune destinazione dei beni ».

2.2. La necessità umana: criterio dell'attività economica

L'economia ha come origine e mèta l'uomo: questa affermazione fa parte del quadro di riferimenti che abbiamo indicato per la concezione cristiana del mondo economico. D'altro canto, l'attività economica si definisce per la lotta contro la

scarsità di beni in ordine alla soddisfazione delle necessità dell'uomo.

La congiunzione dei due aspetti (definizione di economia e punto di riferimento umanista) dà luogo al seguente criterio valutativo: l'economia giusta è un'economia configurata dalla soddisfazione delle necessità umane.

Il tema della necessità è decisivo per la concezione dell'economia. « Fra le relazioni primarie che mediano fra gli uomini e le cose, deve considerarsi in primo luogo la necessità, dato che da questa hanno origine tutte le altre. La necessità fa sì che l'uomo si rivolga alle cose e che le cose si rapportino all'uomo per la soddisfazione delle sue necessità. La vita economica trova qui il suo punto di partenza » (32).

Alla morale, in quanto riflessione sui fini, spetta proporre il criterio della necessità umana. Sottolineo l'aggettivo « umano » che è al centro dell'impegno morale.

L'umanizzazione delle necessità umane comporta:

- l'economia deve configurarsi come una economia « dei bisogni », configurazione diametralmente opposta a quella basata sul desiderio di lucro o sulla pura rendita;
- perché la necessità sia criterio di una economia giusta, occorre umanizzare il concetto stesso di necessità. Occorre, cioè, fondare un'etica delle necessità che si traduca in una gerarchia delle necessità stesse: necessità materiali e spirituali, necessità individuali e sociali;
- la morale deve infine scoprire e denunciare la falsità a cui la necessità è soggetta: si pensi alla falsità di segno capitalista-consumista.

Dunque: una economia giusta dev'essere una economia delle necessità, ma non ogni economia delle necessità è giusta. Soltanto la necessità umana è criterio etico per la giustizia in economia. La morale economica trova qui un criterio di fondamentale importanza per il problema dell'uso dei beni.

(30) La GS al n. 69, alla nota n. 11 afferma: « Valet in illo casu antiquum principium: 'in extrema necessitate omnia sunt communia, id est communicanda' ».

(31) Paolo VI, *Populorum progressio*, n. 31.

(32) J.Y. Calvez - J. Perrin, *Chiesa e società economica*, Milano 1964, 248.

2.3. I miti della produttività e del lucro

Nell'economia attuale si possono constatare la presenza di due utopie mitiche: la produttività illimitata e il lucro sfrenato.

La produttività è una delle leggi dell'economia: una legge che spesso si trasforma in mito. La morale economica non può accettare questo mito come criterio normativo. Produttività senza limiti significa voracità oggettiva dei sistemi economici costruiti su questa mitica utopia della società attuale.

Il mito del lucro è correlativo a quello della produttività. Gli incentivi psicologici devono essere presenti per spronare l'attività economica. Né « si proibisce di aumentare adeguatamente la fortuna a chi lavora per produrre beni » (33).

Ma quando il desiderio di lucro diventa il motore decisivo dell'attività economica, appare un mito distruttore dei rapporti umani. Il mito della produttività illimitata e del lucro sfrenato generano la voracità strutturale dei sistemi economici. Paolo VI espresse acutamente la pericolosità di tali miti nella « *Populorum Progressio* » al n. 19: « L'aver di più, sia per i popoli che per le persone, non rappresenta il fine ultimo. Ogni crescita è ambivalente (...). La ricerca esclusiva del possedere diviene un ostacolo per la crescita dell'essere e si oppone alla sua vera grandezza; per le nazioni come per le persone l'avarizia è la forma più evidente di un sottosviluppo morale ».

3. Il problema della pace

Dopo avere preso coscienza dei problemi metodologici circa il tema della giustizia, e dopo avere indicato alcuni contenuti espliciti della stessa, siamo condotti a riflettere brevemente e a precisare il concetto e il contenuto della pace.

3.1. Una prima caratteristica tende a sottolineare il *formarsi dello Stato moderno a carattere giuridico-costituzionale*. Questo implica il dovere-diritto dello Stato ad affermarsi co-

me autonomo a tutti i livelli della responsabilità pubblica. E questo, inoltre, permette di accertare che l'intero problema della pace è legato al problema della guerra, vissuto dall'Occidente come metodo storico permanente dell'affermarsi degli Stati.

Gli Stati, infatti, si sono costituiti per l'autoaffermazione condotta con il criterio della sovranità nazionale, per la presunzione di un diritto di fronte al quale gli Stati si devono piegare.

Una logica che impone la guerra e quindi la pace dentro un rapporto condotto secondo la logica della necessità. La pace viene cercata, teorizzata e moralizzata ma in maniera utopica per il meccanismo di aggressività inseparabile che sta al fondo delle relazioni politiche.

La teologia ha quindi assodato che il problema della pace cessa di essere una riflessione pura sull'oggetto « pace », essendo questa sempre legata ad una mediazione politica che la attraversa e la condiziona. La teologia della pace è sempre una teologia politica, dove politica significa sociale.

3.2. Una seconda caratteristica: il problema della pace non si pone di fronte al problema classico della guerra, ma *di fronte ai processi di alienazione socio-culturale nelle loro forme economiche, politiche, etiche, ecc.*

Occorre inoltre notare che queste forme operano attraverso meccanismi la cui aggressività passa, prima che per la volontà dei singoli, attraverso la forza strutturale dei sistemi.

Il processo della giustizia è il nuovo traguardo della pace. La teologia non è in grado di dire molto a questo riguardo, non tanto sul piano dei principi e del metodo, quanto sul piano operativo della scelta dei mezzi e delle strategie per realizzarli. È una teologia in abbozzo.

(33) Pio XI, *Quadragesimo anno*, n. 136.