

Convegno di Studi
«LA DOTTRINA DELLA LETTERA
ENCICLICA 'CENTESIMUS ANNUS'
E I PROBLEMI DELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA»

*24 settembre 1994
Castel Gandolfo*

Le tesi essenziali e le prime reazioni della pubblicistica
*Relazione del prof. Adriano Bausola, Rettore dell'Università
Cattolica del Sacro Cuore*

Dalla «Rerum Novarum» alla «Centesimus Annus»
*Relazione del prof. Angelo Ferro, professore associato
di Politica Economica e Finanziaria Internazionale
presso l'Università di Verona*

Alcune prospettive sull'Enciclica «Centesimus Annus»
di Papa Giovanni Paolo II
*Relazione del prof. Enzo Grilli, Executive Director
della Banca Mondiale, Washington*

Indirizzo di omaggio di S. Em.za il Cardinale Rosalio José
Castillo Lara

Discorso di S.S. Giovanni Paolo II nel corso dell'udienza
concessa ai partecipanti al Convegno

**La «*Centesimus Annus*»
Le tesi essenziali e le prime reazioni della pubblicistica**

Adriano Bausola

1. Premessa

Questa mia relazione commenterà alcuni dei passaggi centrali della «*Centesimus Annus*», ma non esaurirà certo tutta la complessità tematica (particolarmente ricca) di essa.

Non potrò purtroppo trattare, se non per rapidissimo accenno, la parte intitolata «Stato e cultura».

Non lo farò, non perché io consideri questa parte meno importante delle altre, ma per mere considerazioni di tempo: già limitandomi alle prime sezioni, non riuscirò a dire che ben poco su di esse. L'ultima parte ha inoltre dimensioni teoretiche, di tipo filosofico, che richiedono una trattazione a sé, sufficientemente articolata, qui manifestamente impossibile.

Questa relazione, inoltre, avrà un carattere un po' particolare: si adotterà il metodo del confronto dialogico con le principali reazioni – a livello pubblicistico – che si produssero quando l'Enciclica fu pubblicata, nel 1991.

Questo confronto dovrebbe conferire maggiore vivacità alla relazione, ed inserire il commento al testo, che farò con molte citazioni, nel circolo vivo del dibattito suscitato dall'Enciclica.

2. Le diverse letture

Si tratta di una Enciclica che è stata letta in tanti

modi, ma in genere con atteggiamento di consenso (e, spesso, di grande consenso).

Ricordo anzitutto alcune letture un po' politicizzate. Ecco alcuni esempi.

Giulia Rodano scrive, sul Messaggero: «assumerà un significato più pregnante la solenne riaffermazione (già presente nel Concilio) che 'la Chiesa non ha modelli da proporre' e che 'il messaggio sociale del Vangelo non deve essere considerato una teoria, ma prima di tutto un fondamento e una motivazione per l'azione' ... il Papa chiede oggi di rifiutare ogni trionfalismo. E non c'è dubbio che se il modello che sembra uscire vincitore dalla guerra fredda è anch'esso per tanti versi così ingiusto e limitato, questo fatto non può non condurre a una riflessione e ad una autocritica profonda, non solo la sinistra, ma anche tutte le altre culture politiche: ivi comprese quelle che si sono ispirate in questi decenni proprio alla dottrina sociale cristiana» (GIULIA RODANO, *Il giudizio del PDS: Questa Enciclica non crea nuovi peccati*, «Il Messaggero», maggio 1991).

Per Alain Touraine, c'è, nell'Enciclica, un messaggio contro il trionfalismo procapitalistico.

«Questo trionfalismo e questa buona coscienza senza sfumature non erano stati fin qui contestati con molto vigore ... Papa Giovanni Paolo II è il primo a condannare questa buona coscienza con tutta l'autorità che gli conferiscono la sua funzione e l'influenza che esercita in particolare nel continente latino-americano, dove entro pochi anni, vivranno più della metà dei cattolici del pianeta.

Questo gesto di rifiuto è la cosa essenziale. Ciò che

conta è che il Papa, che è insediato nel cuore dell'Occidente e accentua la sua volontà di universalismo come la sua opera di modernizzazione, si rivolga a lui dall'esterno, in quanto la sua voce viene chiaramente dal Sud. Ma, se i discorsi venuti dal Sud, e in particolare quelli degli islamisti, preoccupano il Nord ma non lo scuotono nelle sue convinzioni, il discorso del Papa, invece, in quanto non rifiuta i valori fondamentali del Nord, cioè dell'Occidente, ora che l'Est è passato all'Ovest, può distruggere una buona coscienza diventata in effetti inaccettabile. In Italia le reazioni sono molto incoraggianti; dovrebbero esserlo anche in altri Paesi» (ALAIN TOURAINE, *Un attacco al trionfalismo*, «Il Sole-24 Ore», maggio 1991).

In senso opposto, Michael Novak scrive: «la 'Centesimus Annus' include una critica severa ma giusta dei danni umani causati dal 'welfare state', e ancor più dallo Stato assistenziale.

Nessun neolibérale o neoconservatore aveva mai colto il punto essenziale con altrettante profondità e verità. Il Papa pone l'accento sul lato umano – o piuttosto antiumano – dell'assistenza sociale, burocratica ...

La «Centesimus Annus» è una grande Enciclica, che libererà energie immense, nell'Europa orientale, nel Terzo Mondo e nelle società progredite. Essa sarà ancora letta nel 2091, come ancora oggi sono lette le accurate previsioni sul socialismo fatte da Leone XIII nel 1891» (MICHAEL NOVAK, *Tutte le libertà difese dal Papa*, «Il Sole24-Ore», maggio 1991).

Ecco ora alcuni dissensi, anche qui da punti di vista opposti.

Sergio Ricossa osserva: «Checché ne dica il Papa, assai più del cristianesimo è il consumismo che ha provocato la sollevazione dei popoli dell'Est europeo. L'ultima prova sono gli albanesi. Non direi che scappino in Italia principalmente per sentir Messa ... Forse i moralisti non si rendono conto che oggi cambia la qualità dei consumi con la quantità procapite. Consumi nuovi sostituiscono consumi vecchi. Il consumismo è innovazione merceologica. La casalinga consumista non è un'avida che compra dieci scope di saggina mentre ieri una le bastava. Compra l'aspirapolvere, che è un'altra cosa, non costituisce un lusso, e può rimpiazzare la scopa. La maggior parte di quello che compriamo, non lo compriamo per vizio, per utilità, per materialismo, ma per convenienza: il frigorifero al posto della ghiacciaia» (SERGIO RICOSSA, *Cristiani o consumisti?*, «Panorama», giugno 1991).

Luciano Pellicani, per sua parte, ricorda che tesi analoghe erano state svolte ad esempio da Eduard Bernstein, e lamenta che l'Enciclica non citi le socialdemocrazie.

Ma c'è anche chi dichiara un, sia pur parziale, dissenso per ragioni di apologetica del comunismo (siamo nel 91!). Nikolaj Kovalskij scrive: «È forse possibile concordare con chi ritiene che le espressioni critiche all'indirizzo del capitalismo vadano in crescendo. Rispetto alle precedenti encicliche, il Papa si esprime in modo più che univoco riguardo al mantenimento, nell'ambito dell'economia capitalista, dello 'sfruttamento disumano', della mancanza per la maggioranza degli individui della possibilità di occupare un degno posto all'interno del sistema imprenditoria-

le capitalista, dell'alienazione subita dal produttore, nei confronti dei risultati del suo lavoro ... Ma dal contesto si desume che sia il comunismo sia il marxismo vengono intesi nel messaggio papale nella loro interpretazione stalinista.

Tuttavia, è evidente che un'interpretazione del genere è ormai obsoleta. È quanto ritengono molti comunisti, esponenti del pensiero marxista contemporaneo, fautori di un socialismo umanistico e democratico.

Non va dimenticato che né il socialismo né il pensiero socialista sono stati sconfitti, bensì il loro modello stalinista» (NIKOLAJ KOVALSKIJ, *La «Centésimus Annus» secondo i sovietici*, «La Discussione», giugno 1991).

Come si vede, siamo qui in presenza di letture animate da intenzioni di segno opposto, e molto condizionate dalla rispettiva ideologia di appartenenza.

Questo va detto, senza negare l'interesse anche di queste letture.

Ricordo, ora, sempre esemplificando, valutazioni che colgono non solo il carattere più profondo dell'Enciclica, ma anche il significato radicale di tutto l'insegnamento di Giovanni Paolo II, e uno dei suoi grandi meriti storici: Filippo Gentiloni, ad esempio, riconosce che la «Centésimus Annus» è un'Enciclica che si colloca anzitutto sul piano etico-antropologico, e che la cultura di sinistra si trova spiazzata, rispetto ad essa.

«Mi sembra importante sottolineare – dice Gentiloni – che la sfida lanciata dal Papa e da un certo cattolicesimo, non si pone tanto sul piano politico sociale quanto su quello etico-antropologico... La cultura di sinistra non può non affrontare, dunque, quel

livello etico-antropologico che le posizioni del Papa e dell'attuale cattolicesimo esigono, pena la ripetizione di antiche incomprensioni ... La via da percorrere esiste anche se è ardua. Senza rinnegare niente della sua laicità, del suo antidogmatismo, del suo pluralismo, la cultura di sinistra può aprirsi più che nel passato alle sfide che la situazione attuale – non soltanto il Papa – impone sulla persona umana, sulla soggettività, sulle aperture all'altro', per usare i termini della *Centesimus Annus*» (FILIPPO GENTILONI, *Per ripartire dall'uomo*, «Il Manifesto», maggio 1991).

Claudia Mancina, per sua parte, si colloca nel quadro dell'attuale recupero dell'etica come problema: «L'enciclica incontra così una crescente caratteristica del nostro tempo; l'insorgenza dell'etica, come problema oggettivo (progressi della medicina, sperimentazioni scientifiche, questioni ambientali, eccetera), e come sensibilità soggettiva, sviluppo di un principio di libertà che sempre più vuole esercitare la propria scelta. A tale insorgenza dell'etica la cultura che si autodefinisce laica è stata finora, nel nostro Paese, piuttosto sorda: e a maggior ragione nelle sue componenti di origine marxista. Sta qui, probabilmente, una delle principali ragioni del fascino che le parole di Wojtyła esercitano su tanti laici» (CLAUDIA MANCINA, *Questa enciclica così moderna, così antica*, «L'Unità», maggio 1991).

Lidia Ravera scrive: nel vuoto del Dio-soldo, c'è da stupirsi se la «*Centesimus Annus*», «da breviario delle buone intenzioni diventa un cult-book per Orfani di Qualunque Idea»? (LIDIA RAVERA, *Spiritualismo laico batti un colpo*, «L'Unità», maggio 1991).

Osservo che non è, questo, il principale merito, o effetto positivo dell'Enciclica: ma è pur un merito l'aver saputo suscitare questi *mea culpa*, queste riprese di consapevolezza della decisività della dimensione etica, oltre il mero economicismo.

Oltre a questo, un altro tema dell'Enciclica ha giustamente richiamato l'attenzione: quello del confronto con la modernità.

Lo ha rilevato Giuseppe De Rita, osservando che, nell'Enciclica, la Chiesa apre alla modernità.

Questo discorso vale soprattutto sotto l'angolazione della *libertà*, sia in rapporto al problema del capitalismo, e dell'economia socialista (qui, con molti consensi da parte dei commentatori), sia sul legame tra democrazia, valori, verità (qui, anche con qualche dissenso).

Cosa dice in proposito la «Centesimus Annus»?

È ora venuto il momento, dopo l'esame di alcune «reazioni» a caldo, di addentrarci nel contenuto di essa. Mi fermerò, dato il poco tempo a disposizione, solo su alcuni nodi centrali.

3. Socialismo e libertà d'impresa

Relativamente ai sistemi socialisti, l'Enciclica rileva che un grande «fattore di crisi è certamente l'inefficienza del sistema economico, che non va però considerata come un problema soltanto tecnico, ma piuttosto come conseguenza della violazione dei diritti umani all'iniziativa, alla proprietà ed alla libertà nel settore dell'economia» (*Centesimus Annus*, Libreria Editrice Vaticana, p. 45).

Questo motivo è approfondito là dove si dice: «La moderna *economia d'impresa* comporta aspetti positivi, la cui radice è la libertà della persona, che si esprime in campo economico come in tanti altri campi» (p. 62).

E poco prima: «Diventa sempre più evidente e determinante *il ruolo del lavoro umano* disciplinato e creativo e – quale parte essenziale di tale lavoro – delle capacità di iniziativa e di imprenditorialità.

Un tale processo, che mette concretamente in luce una verità sulla persona incessantemente affermata dal Cristianesimo, deve essere riguardato con attenzione e favore» (p. 61).

Questo legame tra la verità della persona – verità essenziale nel pensiero cristiano – e iniziativa ed imprenditorialità, è certo originale, e merita di essere rilevato. La «*Centesimus Annus*» prosegue e rafforza poi quanto appena detto, aggiungendo: «Sembra che, tanto a livello delle singole nazioni quanto a quello dei rapporti internazionali, *il libero mercato* sia lo strumento più efficace per collocare le risorse e rispondere efficacemente ai bisogni» (p. 65).

Il discorso sul libero mercato e quello sulla critica all'alienazione marxista corrono insieme. Anche sotto questo aspetto, risulta dall'Enciclica un'apertura ad una realtà moderna importante, come quella dell'impresa. La «*Centesimus Annus*», va qui aggiunto, non accetta il concetto marxista di alienazione: «Il marxismo ha criticato le società borghesi capitalistiche, rimproverando loro la mercificazione e l'alienazione dell'esistenza umana. Certamente, questo rimprovero è basato su una concezione erra-

ta ed inadeguata dell'alienazione, che la fa derivare solo dalla sfera dei rapporti di produzione e di proprietà, cioè assegnandole un fondamento materialistico e, per di più, negando la legittimità e la positività delle relazioni di mercato anche nell'ambito che è loro proprio».

C'è qui un importante rilievo di fondo: l'alienazione – cavallo di battaglia molto importante, per il marxismo – non è essenziale al rapporto di scambio tra lavoro prestato e salario. Il mercato, per l'Enciclica, è legittimo, anche lo scambio lavoro-salario lo è, e il mercato è strumento efficace e legittimo anche per tale scambio.

Insieme, la «Centesimus Annus» osserva che l'alienazione può però aversi in altro senso: «Essa si verifica nel consumo, quando l'uomo è implicato in una rete di false e superficiali soddisfazioni, anziché essere aiutato a fare l'autentica e concreta esperienza della sua personalità. Essa si verifica anche nel lavoro, quando è organizzato in modo tale da 'massimizzare' soltanto i suoi frutti e proventi e non ci si preoccupa che il lavoratore, mediante il proprio lavoro, si realizzi di più o di meno come uomo, a seconda che cresca la sua partecipazione in un'autentica comunità solidale, oppure cresca il suo isolamento» (p. 78).

Come si vede, si apprezza l'impresa e la sua libertà, e si dice che si deve andare *oltre l'economicismo* perché la libertà deve essere responsabile, e *non solo libertà economica*.

4. La libertà economica e i suoi limiti

Va tenuta ben presente una affermazione di fondo: «*La libertà economica è soltanto un elemento della libertà umana. Quando quella si rende autonoma, quando cioè l'uomo è visto più come un produttore o un consumatore di beni che come un soggetto che produce e consuma per vivere, allora perde la sua necessaria relazione con la persona umana e finisce con l'alienarla ed opprimerla*» (p. 76).

L'uomo deve avere in *concreto* – chioserei – anche la libertà di vivere in una famiglia con i suoi figli, di crescere culturalmente, al possibile, anche nel lavoro e con il lavoro, di rispettare le feste, di esercitare «umanamente» il suo lavoro, non da «ilota» moderno. Di più: l'uomo deve essere libero di non essere libero solo nell'economia.

Già la «*Sollicitudo rei socialis*» denunciava con vigore le tendenze ipereconomicistiche oggi dominanti; ma essa sottolineava anche la consapevolezza e l'adesione di molti – anche a livello di massa – ai valori «postmaterialisti» (qualità della vita, rispetto della natura, bellezza, sicurezza nel lavoro, partecipazione, unità e solidarietà sociale, e via dicendo), che entrano in confronto con quella «materialità» più legata all'immagine dello sviluppo oggi prevalente (disponibilità crescente di cose, aumento del reddito).

Il cristiano, in effetti, deve sentirsi così libero da non riconoscersi costretto a seguire solo gli impulsi centripeti, egoistici; egli ha libertà di autotrascendersi, superando la chiusura in se stesso; così come, e *converso*, ha la libertà, in qualsiasi contesto, di rifiu-

tare la solidarietà all'altro uomo: questo vale anche in una società che avesse abolito la proprietà privata dei mezzi di produzione (laddove per il marxismo si avrebbe, in quest'ultimo caso, un automatico, spontaneo ma non libero affermarsi della solidarietà).

Vorrei aggiungere che i criteri della condotta, anche in campo economico, sono influenzati da scelte di valore molteplici, e queste scelte hanno alla loro base diversi orientamenti antropologici, religiosi, etici, politici. Alla base stanno diverse concezioni dell'uomo (individualista o solidale, che rischia o che vuole avere tranquillità e sicurezza, e così via). Di più: lo stesso risultato economico è spesso cercato non solo per se stesso, ma anche come mezzo per raggiungere altri obiettivi: come è stato giustamente osservato, spesso il risultato economico è cercato con lo scopo di realizzare altri valori di cui tale risultato è considerato condizione necessaria: la potenza della nazione e la sua capacità di indipendenza, il finanziamento di solidarietà nazionali o internazionali, il riconoscimento sociale della persona umana, il dinamismo dell'impresa e degli animatori, e così via. In tutti i casi, la ricerca dell'efficacia economica si articola su dei valori che la inglobano e la superano, l'inquadrano e la orientano.

Di fatto, lo stesso sviluppo economico è condizionato, talora, e in certa misura provocato, da scelte etiche lontane, che producono effetti intermedi a loro volta causa diretta dello sviluppo: la preoccupazione *etica* di favorire l'uguaglianza dei punti di partenza, l'esigenza di favorire l'accesso ai gradi alti della conoscenza di un numero sempre crescente di persone,

favoriscono la democratizzazione degli studi, lo sviluppo diffuso delle conoscenze; questo, ancor più che la disponibilità di risorse materiali, è un fattore di crescita economica.

Ecco un esempio importante del fatto che valori etici nuovi (nel senso del loro riconoscimento diffuso) provocano mutamenti negli schemi di comprensione dei fatti economici; e si tratta di fattori extraeconomici. Vale naturalmente anche l'inverso; ma non si può ignorare l'aspetto qui sottolineato.

Ma torniamo alla «Centésimus Annus». La libertà di scambio non soddisfa ogni oggettivo bisogno umano. Dopo avere riconosciuto il valore del mercato come strumento più efficace per collocare le risorse e rispondere ai bisogni, la «Centésimus Annus» osserva: «Ciò, tuttavia, vale solo per quei bisogni che sono 'solvibili', che dispongono di un potere d'acquisto, e per quelle risorse che sono 'vendibili', in grado di ottenere un prezzo adeguato. Ma esistono numerosi bisogni umani che non hanno accesso al mercato. È stretto dovere di giustizia e di verità impedire che i bisogni umani fondamentali rimangano insoddisfatti e che gli uomini che ne sono oppressi periscano. È, inoltre, necessario che questi uomini bisognosi siano aiutati ad acquisire le conoscenze, ad entrare nel circolo delle interconnessioni, a sviluppare le loro attitudini per valorizzare al meglio capacità e risorse» (pp. 65 e 66). Questo, perché, al di là dei diritti che l'uomo acquista col proprio lavoro, esistono diritti che non sono il corrispettivo di nessuna opera da lui prestata, ma derivano dall'essenziale sua dignità di persona.

Ci sono – commenterei – bisogni, non regolabili dal

mercato, propri dei più deboli in uno Stato, e propri anche degli Stati più deboli (ad esempio, di lavoro, di conoscenze di base, di sanità, di rispetto delle feste, di vita con la propria famiglia, e non separati da essa).

Inoltre, l'impresa soddisfa bene molti bisogni, ma non tutti. Essa deve invece essere vista nella complessità dei suoi fini: scopo dell'impresa – si dice con la «*Laborem exercens*» – non è semplicemente la mera produzione del profitto, «bensì l'esistenza stessa dell'impresa come comunità di uomini, che, in diverso modo, perseguono il soddisfacimento dei loro fondamentali bisogni e costituiscono un particolare gruppo al servizio dell'intera società. I limiti del capitalismo non si combattono con il sistema socialista che di fatto risulta essere un capitalismo di Stato, ma con una *società del lavoro libero, dell'impresa e della partecipazione*» (p. 67).

5. Come arrivare a fare accettare, a rendere efficace questa impegnativa prospettiva?

Come arrivare a soddisfare i bisogni non scambiabili? Qui – si risponde – deve cooperare anche lo Stato; ma occorre anzitutto un sufficiente *consenso*. Ci si appella perciò all'*opera educativa e culturale* (per un'educazione dei consumatori ad un uso responsabile del loro potere di scelta, per formare un adeguato senso di responsabilità nei produttori e, soprattutto nei professionisti delle comunicazioni di massa). Occorre, si intende, anche l'intervento delle Autorità pubbliche.

Questo, direi, per rendere in qualche modo *do-*

manda del mercato anche ciò che immediatamente non lo è.

Si tratta, osservo, di un passaggio decisivo dell'Enciclica.

Non deve, inoltre, essere dimenticato che la scelta di investire in un certo luogo, in un certo settore produttivo, è pur sempre una *scelta morale e culturale*. «Poste certe condizioni economiche e di stabilità politica assolutamente imprescindibili, la decisione di investire, cioè di offrire ad un popolo l'occasione di valorizzare il proprio lavoro, è anche determinata da un atteggiamento di simpatia e dalla fiducia nella Provvidenza, che rivelano la qualità umana di colui che decide» (p. 71).

Ma è *realistico, tutto questo?* La solidarietà può veramente funzionare come molla diffusa dell'agire sociale? Si tratta, anzitutto, di un disegno teoreticamente possibile? Non è illiberale parlare di bisogni obiettivi che si impongano ai singoli, comprimendo la loro originaria libertà?

Ecco le obiezioni fatte, in proposito, da alcuni commentatori. Marcello Pera, parlando in nome del puro liberalismo, ha osservato che le scelte, i bisogni non possono essere giudicati dallo Stato. Pera mette fianco a fianco due affermazioni. La prima di esse dice: «Il sistema economico non possiede al suo interno criteri che consentano di distinguere correttamente le forme nuove e più elevate di soddisfacimento dei bisogni umani dai nuovi bisogni indotti, che ostacolano la formazione di una matura personalità». La seconda dice: «Il tratto distintivo della società industriale avanzata è il modo come riesce a

soffocare efficacemente quei bisogni che chiedono di essere liberati – liberati anche da ciò che è tollerabile e remunerativo e confortevole – nel mentre alimenta e assolve la potenza distruttiva e la funzione repressiva della società opulenta.

Ora, egli osserva, i due brani, che dicono più o meno la stessa cosa, sono, il primo, della «Centesimus Annus», il secondo dell'*Uomo a una dimensione* di Marcuse. Non può essere un caso, egli aggiunge, e infatti non lo è: «identico il presupposto: la distinzione fra bisogni 'veri' e bisogni 'falsi'. Identica la diagnosi: la società industriale più soddisfa i secondi, più tradisce i primi. Identica la terapia: introdurre valori autentici in questa società, correggerla, rivoltarla, 'rievangelizzarla'. Cambia lo strumento terapeutico ... Nell'uno e nell'altro caso si invoca la palingenesi, la liberazione definitiva. Confesso che la rinascita di questi sentimenti (non a caso vivi in quelle professioni di fede religiosa di chi allora predicava la rivoluzione) mi fa grande paura. Possibile che questo nostro Paese, 'formaggino tenero tenero', non sappia convivere senza la certezza del Paradiso terrestre?» (MARCELLO PERA, *Wojtyla, Marcuse e la «verità», I profeti del rifiuto*, «La Stampa», giugno 1991).

Altri ha osservato che il disegno espresso dalla «Centesimus Annus» non è realistico, se si sta nell'economia di mercato. Questo, poi, è stato detto talora (da Tronti) con la speranza in «un futuro tutto diverso, ma, ahimé anche ignoto, e tutto da progettare: la *Centesimus Annus* fa impressione perché è rimasta sola a parlare di limiti del capitalismo, ma propone rimedi impossibili ... Il problema, per cattolicesimo e

comunismo, per la Chiesa cattolica e movimento operaio, è di misurarsi davvero e fino in fondo, ognuno per suo conto, con l'intera portata storica della modernità, sviluppo e crisi delle sue ragioni, dei suoi esiti, dei suoi destini ... C'è nella storia del movimento operaio, una disattenzione all'uomo, oggi potremmo aggiungere nella sua differenza di genere, una chiusura secolarizzata sull'orizzonte di una spiritualità laica. Per la via del concetto di individuo non si arriva a questo. Per la via del concetto di persona si arriva ad una laicità cristiana. Come si riconquista l'essenzialità umana, ripeto ormai differenziata, nel grande conflitto per cambiare il mondo? Ecco un problema da mettere all'ordine del giorno della storia presente delle lotte, e, se è lecito, nell'organizzazione» (MARIO MONTI, *Un papato tutto politico*, «Il Manifesto», maggio 1991).

Queste domande sono indubbiamente di rilievo. Peccato, però, che non si dica poi nulla, in positivo, lasciandoci nella impressione di una certa depressione, che non intravede sbocchi costruttivi.

Per Massimo Cacciari, Cristianesimo e politica sembrano addirittura inconciliabili (così, almeno, emerge dal suo commento a caldo, pur rispettoso e attento, dell'Enciclica).

Altri – come Galbraith – ha osservato che la società di oggi è inevitabilmente consumistica. Ma Galbraith ammette, almeno, che si può sperare nella praticabilità, in futuro, di un diverso modo di intendere il lavoro sulla linea indicata dall'Enciclica: «Ho l'impressione – dice Galbraith – che l'economia dei consumi sia ormai troppo radicata nel modo di vita occiden-

le perché il messaggio di austerità del Papa riesca veramente ad avere un effetto. Difficilmente i giovani rinunceranno ai consumi, alle loro abitudini. Ed è ancora meno probabile che le aziende possano mutare struttura produttiva. È invece auspicabile che venga accolto l'appello di Wojtyla contro l'alienazione, per un modo di produzione che valuti il lavoro dell'individuo e lo affranchi, o quanto meno riduca la sua alienazione» (GIANNI RIOTTA, *Galbraith: «testo magnifico, monito contro le idolatrie»*, «Corriere della Sera», maggio 1991).

Altri autori «laici» stanno invece su posizioni più aperte. Ricordo Luciano Pellicani e Francesco Flores d'Arcais, per i quali qualcosa si può fare, qualcosa è praticabile, di quanto indicato nell'Enciclica, e già socialdemocratici e liberal-socialisti lo avevano detto. Per questi autori, il limite dell'Enciclica è semmai quello di non aver parlato delle socialdemocrazie (ma Vittorio Possenti ha giustamente replicato: è vero anche l'inverso, perché le socialdemocrazie hanno goduto anche della spinta delle Encicliche sociali, già a partire dall'inizio del nostro secolo).

E la «Centesimus Annus»?

Va anzitutto detto, in rapporto all'obiezione di Pera, a mio modo di vedere capitale (non si possono individuare, *conoscere* bisogni *in sé*, bisogni oggettivi: ci si deve affidare solo alla libertà delle scelte dei singoli), che la difficoltà nasce da una ingiustificata riduzione delle capacità della ragione umana.

Non ho qui tempo di sviluppare questo punto, pur essenziale. Mi limiterò a dire che l'uomo non ha a disposizione solo la conoscenza fattuale, empirica, che concerne i comportamenti di fatto. L'uomo è dotato

di una ragione, che può cogliere anche i tratti costitutivi della natura umana *ideale*, che può distinguere i bisogni e i doveri essenziali, rispetto alle varie, varissime opinioni dei singoli uomini.

È questione di apertura alla verità scoperta dalla ragione: quella verità (non solo razionale, certo, ma anche razionale) che l'ultima parte dell'Enciclica difende, e che un'Enciclica successiva, la «Veritatis Splendor», ha poi celebrato con particolare vigore.

Non si deve rifiutare l'indagine volta ad individuare l'ordine razionale al quale con formare l'azione concreta umana, nelle singole situazioni. Se si vuole agire da uomini, non si può operare solo attraverso puri atti di volontà, o ispirati da emozioni, da sentimenti, ed armati solo di informazioni induttive. Lo stesso confronto, lo stesso dialogo, hanno senso se confrontano *idee* sui fini, collegate a ricognizioni fattuali dei mezzi, e non soltanto informazioni fattuali (che sono in misura minore oggetto di discussione) o prese di posizione volitive, e mere emozioni (che non dialogano: si pongono, e basta). In una parola: il dialogo riguarda idee di cultura, che sono deduttive e induttive. Bisogna pur cercare di capire che cosa è in sé ragionevole, e applicare ai dati della storia, usando anche la ragione, che è sempre oggettiva, ciò che costituisce il termine della tensione escatologica cristiana.

Poiché non ho il tempo di sviluppare qui questo punto essenziale, ricorderò solo, *ad hominem*, al liberale Pera, che anche dei grandi liberali hanno riconosciuto il peso dell'etica, di quei bisogni che non

sono scoperti solo sulla base degli interessi, dei calcoli utilitari dei singoli.

Mario Deaglio ha potuto scrivere che nella «Centesimus Annus» «vengono recuperate alcune preoccupazioni del pensiero liberale classico, non sempre gradite ai liberisti moderni: quella di Adam Smith che nella *Teoria dei sentimenti morali* sostiene che il perseguimento dell'interesse individuale non produce danno solo perché ai vincoli delle leggi si aggiungono vincoli derivanti dalla morale, dalla religione, dalla consuetudine, e quella di John Stuart Mill che riteneva «essenzialmente ripugnante una società tenuta assieme soltanto da rapporti e modi di sentire derivanti da interessi pecuniari». Deaglio può perciò concludere dando atto a Giovanni Paolo II di essere uno dei pochi, se non l'unico leader mondiale, ad avere una visione a tutto campo dei problemi dell'umanità (MARIO DEAGLIO, *Se il Papa benedice il mercato*, «La Stampa», maggio 1991).

L'Enciclica, in effetti, compie una radicazione teologica molto importante per la fondazione del dovere del rispetto dei bisogni più profondi, «non solvibili», dell'uomo.

Possiamo considerare questo tema, ricordando quanto si dice a proposito del socialismo: «Approfondendo ora la riflessione e facendo anche riferimento a quanto è stato detto nelle encicliche «*Laborum Exercens*» e «*Sollicitudo Rei Socialis*», bisogna aggiungere che l'errore fondamentale del socialismo è di carattere antropologico. Esso infatti, considera il singolo uomo come il semplice elemento ed una molecola dell'organismo sociale, di modo che il

bene dell'individuo viene del tutto subordinato al funzionamento del meccanismo economico-sociale, mentre ritiene, d'altro canto, che quel medesimo bene possa essere realizzato prescindendo dalla sua autonoma scelta, dalla sua unica ed esclusiva assunzione di responsabilità davanti al bene o al male. L'uomo così è ridotto ad una serie di relazioni sociali, e scompare il concetto di persona come soggetto autonomo di decisione morale, il quale costruisce mediante tale decisione l'ordine sociale» (p. 26).

Ma la fiducia nella praticabilità di quanto detto nella «Centesimus Annus», nasce anche da considerazioni fattuali. Ecco ricordato l'*esempio polacco* del 1989. La volontà di negoziato e lo spirito evangelico hanno avuto la meglio contro un avversario che non voleva lasciarsi vincolare da principi morali: «essi sono un monito per quanti, in nome del realismo politico, vogliono bandire dall'arena politica il diritto e la morale» (p. 46).

L'Enciclica sottolinea poi il ruolo anche economico del sostegno allo sviluppo dei popoli: bisogna abbandonare la mentalità che considera i poveri (persone e popoli) come un fardello, fatto da persone che pretendono di consumare quanto altri hanno prodotto. Preme qui ricordare che l'Enciclica afferma, giustamente, che l'elevazione dei poveri «è una grande occasione per la crescita morale, culturale ed *anche economica* dell'intera umanità» (p. 54).

C'è fiducia nella conciliabilità di etica ed economia, perché lo sviluppo pieno della persona umana nel lavoro non solo non contraddice, ma anzi favorisce la maggiore produttività ed efficacia del lavoro.

Qui può venire a tema anche la questione: la «Cen-

tesimus Annus» considera negativamente alla pari comunismo e capitalismo? Nell'Enciclica si fa distinzione tra l'economia di mercato e di impresa, e il capitalismo.

Ricorderò che nella «Sollicitudo rei socialis» si ammetteva la possibilità di autoriforma dei *due* sistemi, si riconosceva la possibilità teorica di autocorreggersi anche per il comunismo. Nella «Centesimus Annus» non più: è stata l'esperienza storica a portare a mutare la prospettiva, con il riconoscimento che il capitalismo è plastico, aperto al cambiamento, il comunismo no. Come ha osservato Nino Andreatta, «l'economia del libero mercato non è un'economia naturale, immutabile. È un'economia che non è mai stata pensata, si è sempre costruita, trasformata, reagendo ai cambiamenti, alle novità. È un incredibile pongo che si plasma continuamente ... Il primo a parlare di associazione fu Tocqueville, ed era solo il 1830. D'altronde, il capitale senza freni, senza regolamenti, oggi non esiste da nessuna parte. In tutto l'Occidente vigono società costruite mixando keynesismo e cultura social-democratica ... Nell'uomo c'è una forza irresistibile che lo spinge a cercare 'altro'. La propria idealità, il soddisfacimento dei propri bisogni etici. E lui (il Papa) si candida leader vincente di questa scommessa: dare un cuore, un'anima alla società del mercato» (intervista di DOMENICO DEL PRETE a Beniamino Andreatta, *Wojtyla vuol dare un'anima al mercato*, «La Repubblica», maggio 1991).

Questa non equidistanza è stata riconosciuta da diversi commentatori, come ad esempio, Franco Marini, Jean François Revel, Ersilio Tonini. Scrive Mari-

ni: «Nella «Centesimus Annus», non vi è traccia di quella equidistanza tra capitalismo e comunismo che ha offeso il Presidente degli industriali ... Una equidistanza – prosegue Marini – che non può esistere perché uno dei due poli, il comunismo, è ormai caduto e non credo proprio che il Papa intenda resuscitarlo come Lazzaro».

L'equidistanza, per Jean François Revel, c'era nella «Sollicitudo rei socialis», ma non c'è qui.

Per Revel «mettere socialismo e capitalismo sullo stesso livello era ciò che caratterizzava la precedente enciclica papale, del marzo 1988, la «Sollicitudo rei socialis», che così recitava: 'La dottrina sociale della Chiesa adotta un atteggiamento critico nei confronti del capitalismo liberale sia del collettivismo marxista'. Ma da allora il Papa ha potuto osservare le rivoluzioni del 1989 e del 1990 nell'Europa dell'Est, scoprire, come noi, la portata dei disastri materiali, e ancor più, forse, spirituali, provocati dal collettivismo marxista, e ne ha tenuto conto per rettificare la sua posizione con grande onestà intellettuale» (JEAN FRANÇOIS REVEL, *Gli ultimi marxisti*, «Il Giornale», maggio 1991).

6. L'Enciclica e i problemi del Terzo Mondo

Per alcuni osservatori, come Luciano Lama e Massimo Cacciari, nell'Enciclica sono ignorati i problemi del Terzo Mondo.

Padre Gheddo ha in realtà osservato, in proposito, che «nella visione dei problemi economico-sociali di

Karol Wojtyła c'è una svolta: è quella segnata dalla «Sollicitudo rei socialis» (1987), di cui l'ultima enciclica «Centesimus Annus» è la continuazione ideale. La prima enciclica sociale (*Laborem Exercens*, 1981) aveva ancora un'ottica occidentale: il lavoro umano era visto sulla base dell'esperienza del mondo industrializzato, scarse e marginali le aperture ai popoli del Terzo Mondo ... La «Sollicitudo rei socialis» era un grido d'angoscia in favore dei popoli poveri. La «Centesimus Annus» continua su quella linea, in modo più riflessivo, in una situazione mondiale radicalmente cambiata. Alle nostre spalle c'è il 1989 a cui la nuova Enciclica dedica uno dei sei capitoli ... Sarà necessario abbandonare la mentalità che considera i poveri – persone e popoli – come un fardello e come fastidiosi importuni, che pretendono di consumare quanto altri hanno prodotto. I poveri chiedono il diritto di partecipare al godimento dei beni materiali e di mettere a frutto la loro capacità di lavoro, creando così un mondo più giusto e per tutti più prospero. L'evoluzione dei poveri è una grande occasione per la crescita morale, culturale ed anche economica dell'intera umanità» (PIERO GHEDDO, *Con i «dannati della terra» non contro l'Occidente*, «Il Giornale», maggio 1991).

Non ricordo che per accenno le critiche alla «Centesimus Annus» rivolte ad essa in nome del problema demografico da Alberto Ronchey, e da Lucio Colletti.

Colletti scrive: «Autolimitazioni o revisioni di posizioni precedenti qui paiono da escludersi in via di principio. Un esempio soltanto: il problema del Terzo Mondo. L'enciclica lo agita con forza. Ma senza far

mai parola della questione demografica. La Chiesa insiste perché l'Occidente industrializzato aiuti il decollo e lo sviluppo di quella parte del pianeta» (LUCIO COLLETTI, *Le ragioni di Wojtyła*, «Corriere della Sera», maggio 1991).

Faccio qui un'annotazione soltanto: quanto rileva Colletti, riferito alla *Centesimus Annus*, è vero. Ma è anche vero che successivamente il Papa ha preso chiare, ampie ed articolate posizioni sui temi riguardanti lo sviluppo demografico: esse non comportano «autolimitazioni» o «revisioni» di posizioni precedenti, ma dichiarano la ragionevolezza di un esercizio serio della paternità responsabile, in ogni parte del mondo, e, quindi, affrontano responsabilmente anche il problema dello sviluppo demografico del pianeta.

Ciò su cui il Papa rimane fermo riguarda gli aspetti *etici* della questione. Ma questo è tema che dovrebbe essere affrontato con altra ampiezza. Mi permetto, in proposito, di rinviare al mio articolo «*La conferenza del Cairo e il futuro della famiglia*», in «*Vita e Pensiero*», 1994, n. 9, pp. 562-575.

7. Democrazia e verità

Un ultimo grande tema: la fondazione della solidarietà, della dignità della persona umana su Dio, implica il riferimento alla verità. Sorge allora il problema: *democrazia e verità* sono compatibili?

L'Enciclica è affermativa, su questo punto, e porta importanti contributi, in proposito (mi riferisco alla sezione *Stato e Cultura*). Ma non c'è tempo di discu-

tere qui questo argomento.

Occorrerebbe una conferenza a sé.

Mi limito a rilevare che – nonostante le riserve e le obiezioni di alcuni osservatori, come Claudia Mancina e Massimo Cacciari – l'importanza del problema della *verità sull'uomo*, che la «Centesimus Annus» solleva, viene, almeno implicitamente, riconosciuta dagli osservatori «laici» che hanno affrontato la questione, così come essa è trattata nell'Enciclica. Ricordo – ma è solo una piccola esemplificazione – i nomi di Filippo Gentiloni, Lidia Ravera e Mario Tronti.

In effetti, questo tema del rapporto tra verità e libertà (tra la convinzione di conoscere verità oggettive, universali e necessarie, e la libertà) è tema di grande rilievo, e terreno tutt'ora di diffidenze e di scontri, tra cattolici e «laici».

Ho già ricordato l'Enciclica successiva «*Veritatis splendor*», che dice cose essenziali, in proposito, per negare la necessità del conflitto, e per indicare il modo equilibrato della composizione dei due termini.

Mi permetto, anche qui, di rinviare – *si parva licet componere magnis* – ad un mio scritto che affronta, dal punto di vista filosofico, la questione: *Assolutezza della verità e libertà*, in *La tolleranza religiosa*, a cura di M. SINA, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 223-236.

Dalla «*Rerum Novarum*» alla «*Centesimus Annus*»

Angelo Ferro

Più che attraverso un esame dei testi delle encicliche che si sono succedute dalla fine del secolo scorso, intendo svolgere questa relazione sull'evoluzione straordinaria che ha interessato l'economia in questi cento anni, sui riflessi sociali di questa rivoluzione economica permanente, che ha avuto ed ha nell'impresa la sua matrice fondamentale; e da qui così esprimere il senso di liberazione che hanno avuto le parole della «*Centesimus Annus*» per chi non si occupa solo dell'economia come materia di studio, ma la vive, giorno per giorno, come responsabile di una media impresa immersa nella competizione internazionale.

Un'evoluzione, quella dell'economia, invero straordinaria, perché segna un capitolo nuovo nella storia dell'umanità: è quel capitolo che inizia a fine 700 con la Rivoluzione Industriale e che in questi due secoli ha cambiato la faccia del mondo.

L'ha cambiata veramente, in tutti gli aspetti salienti della vita dell'umanità.

La scoperta da parte dell'uomo di produrre energia indipendentemente dai processi naturali fu fonte di una trasformazione epocale, imperniata sulla impresa, sulla Terra.

Dal punto di vista quantitativo: a fine millesettecento, il mondo era abitato da 780 milioni di persone; in 10.000 anni la popolazione è quindi passata da «zero» a 780 milioni. A fine 800 nel mondo ce n'erano 1600 milioni; al termine di questo secolo il mon-

do avrà oltre 6 miliardi di abitanti, cioè in tre secoli, l'aumento è stato superiore a 5 miliardi mentre prima in oltre cento secoli, l'aumento era stato di poche centinaia di milioni.

La spinta al «crescite e moltiplicatevi» è avvenuta grazie all'affacciarsi dell'impresa industriale, all'affermarsi e al diffondersi dei processi di trasformazione industriale che creando grandi quantità di prodotti, assicurano la sopravvivenza e la rigenerazione di masse crescenti di persone.

Per non parlare degli aspetti qualitativi: la mobilità, la trasferibilità (fino ad allora la velocità massima era 50 Km ora, con limiti sull'autonomia dei trasferimenti; oggi si viaggia a velocità supersoniche e le distanze si misurano in ore), la durata della vita, praticamente raddoppiata, e via dicendo.

La Rivoluzione Industriale ha cambiato il tipo d'economia, passando dall'agricoltura all'industria ed ora ai servizi. Ha cambiato il rapporto di lavoro; prima nella fase agricola, era un rapporto uomo-natura (dal dominio sulla natura all'uso dei suoi beni per il sostentamento) poi è diventato nella fase di produzione di beni materiali, un rapporto uomo-macchina, collocato nella fabbrica con riflessi sul modo di vivere (gli orari, la città, la continuità). Ora nella fase terziaria, della produzione di beni immateriali, il lavoro è un rapporto tra uomo e uomo (il soft predomina sull'hard, l'hard si semplifica) che si realizza dovunque, senza un luogo determinato. Cambiando il rapporto di lavoro, cambia il meccanismo, il moltiplicatore; nel rapporto uomo-natura, contava l'esperienza, nel rap-

rapporto uomo-macchina contava il mestiere; nel rapporto uomo-uomo conta la professionalità. Cambiano le dimensioni, i luoghi del rapporto di lavoro; prima era la terra, poi la fabbrica, oggi è un *continuum* spaziale e, quindi la dimensione è il mondo intero.

È cambiata la base del processo di accumulazione: nell'era agricola era la rendita; nella fase industriale quantitativa era il capitale; nella fase industriale qualitativa è la conoscenza.

Alla fine dell'Ottocento, la «Rerum Novarum» si è posta come enciclica di questo crocevia tra fase agricola e fase industriale quantitativa; alla fine del Novecento la «Centesimus Annus» si pone come crocevia tra la fase industriale quantitativa imperniata sulla produzione di beni materiali e quella qualitativa di beni immateriali e di servizi.

Tre punti sostanziano le novità fondative rappresentate dalla «Rerum Novarum»:

1) il riconoscimento del diritto dei lavoratori ad associarsi per la difesa dei diritti e per la tutela della loro posizione;

2) l'affermazione di un compito positivo dello Stato per ridurre o eliminare le ingiustizie sociali mediante la legislazione e le politiche opportune;

3) il richiamo della funzione sociale della proprietà quale strumento per raggiungere un comune benessere, nel quale il capitale consente un grado di libertà per la persona.

Sono elementi che considerati sotto un profilo tecnico, stanno alla base di un'economia di impresa, richiamando principi propri di legislazioni antitrust, contro l'abuso di posizioni dominanti, etc.

Ma per la Chiesa – che non ha soluzioni tecniche da proporre – questi punti sono in funzione dell'uomo, della corretta concezione della persona umana e del suo valore unico (parole dell'enciclica) in quanto l'uomo in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa.

È una visione antropologica precisa, che indica la strada di un'autentica ed integrale promozione della persona.

E l'economia si muove, l'impresa si muove, l'umanità si muove lungo questa strada anche se magari nella quotidianità, non si avverte questo processo modificativo così profondo.

Falliscono le concezioni che ritengono di basarsi su categorie; sia quella operaia, del proletariato (in quanto controllore della macchina; ma era una conoscenza statica che non pensava all'automatismo della macchina) sia quella del capitalismo sovrano, che non considera che il capitale è frutto del lavoro che è dinamico.

L'epoca della «Rerum Novarum» era quella in cui il prezzo del bene prodotto dipendeva in gran parte dal lavoro fisico dell'uomo.

Per cui quei paesi che si ispiravano a criteri prettamente aziendalistici, si assicuravano una competitività maggiore rispetto a paesi riformatori nei quali si applicavano norme di tutela della integrità della persona. Questa impostazione indubbiamente imponeva dei maggiori costi al sistema, che si scaricavano sui propri prodotti rendendoli più cari e quindi meno concorrenziali con quelli dei paesi che non si ponevano il problema dello sfruttamento della persona.

Una controversia che diede luogo alla prima con-

ferenza internazionale non legata ad eventi bellici o post bellici; a Berlino infatti, negli ultimi decenni dell'Ottocento ci fu questa assise che cominciò a introdurre principi generali tendenti a ridurre alcune priorità totalizzanti dello svolgimento del lavoro da parte dell'uomo. La Chiesa non ebbe, in vero, una posizione di rilievo in quell'assise, al contrario di quanto è accaduto al Cairo nelle scorse settimane sul problema della popolazione mondiale, a dimostrazione dell'importanza dell'azione del Papa Giovanni Paolo II a difesa dei diritti dell'uomo. Ma tornando al problema del lavoro, allora si trattò di un'operazione lunga che si concluse dopo la prima guerra mondiale, formalizzandosi nel Trattato di Versailles del 1921, nel capitolo XIV, con l'istituzione dell'ILO (International Labour Organisation) e la enunciazione di regole valide per tutti (l'orario di lavoro non superiore alle 48 ore settimanali; il divieto del lavoro minorile; il diritto alle ferie, la pari retribuzione del lavoro maschile e femminile, ecc.). E mentre a livello «macro» si sviluppava questa battaglia chiusasi con l'affermarsi di alcuni diritti fondamentali della persona da salvaguardare nell'esercizio dell'attività di lavoro, a livello «micro» avveniva la liberazione dell'uomo da alcuni condizionamenti lavorativi (l'impegno fisico, la ripetitività dei movimenti, la concentrazione assoluta, ecc.) ed ambientali (le condizioni di lavoro, in primis) attraverso il progresso tecnologico con l'introduzione di macchine ed impianti capaci di elevare gradualmente la prestazione dell'uomo da dimensioni quantitative di manualità e fisicità a dimensioni qualitative di creatività e di controllo.

Fu questo processo di osmosi tra il macro e il micro a decretare la fine di quelle impostazioni ideologiche collettivistiche e di quei regimi basati sul proletariato e sull'operaiamo, e a far prevalere la concezione dell'economia di mercato e dell'economia di impresa perché più valorizzative delle dimensioni di libertà, di relazionalità e di progresso proprie dell'uomo.

La «Rerum Novarum» svolge questa funzione di ammaestramento per l'umanità nel cuore dell'evoluzione economica e la «Centesimus Annus» certifica la validità di questa posizione alla luce della storia.

La certifica assumendo la *conoscenza* come centralità dell'economia, e con ciò continuando ad ammaestrare nella verità.

Infatti oggi in economia, nell'impresa, nella tecnica, nelle scienze, è la conoscenza la vera leva dello sviluppo. Ma da quando il processo di accumulazione delle conoscenze è diventato la leva dello sviluppo e il rapporto produttivo vero è quello tra uomo e uomo, sostanzialmente l'uomo è diventato padrone del proprio sviluppo.

La proprietà delle conoscenze sta infatti nella volontà dell'uomo di acquisirle e rientra nella sfera della sua soggettività.

La proprietà dei beni, che fino a pochi decenni fa provocava lo sviluppo (basti pensare al peso determinante delle risorse minerarie, del petrolio, ecc.) scaturiva da fattori oggettivi (geografici, naturali, ecc.) indipendenti dalla volontà umana.

Questa insieme all'intelligenza e alla creatività, assume invece oggi una posizione centrale nel processo produttivo coinvolgendo un più vasto mondo di valori.

L'impresa è per antonomasia la sede di queste dinamiche; per cui nel concreto non esiste impresa se non si realizza il processo di accumulazione delle conoscenze.

Mentre l'organizzazione delle conoscenze rende possibile il processo di accumulazione dei capitali, viceversa il meccanismo accumulativo dei capitali non funziona se non viene alimentato dalle conoscenze ed anzi esaurisce in breve la sua carica propulsiva e la sua stessa esistenza.

La «Centesimus Annus» sostanzialmente si basa sulla centralità della conoscenza per lo sviluppo e sulla rappresentatività della conoscenza come elemento distintivo dell'uomo: sono questi gli elementi-guida dell'enciclica, come ispirazione, come tesi, come sollecitazione, come denuncia.

Come ispirazione quando il Papa, nei primi due capitoli, analizza gli avvenimenti, le tendenze, i comportamenti dell'umanità; e questa rivisitazione del passato gli consente la valutazione delle esperienze vissute per ciò che hanno lasciato di positivo e di negativo nell'incessante procedere del genere umano.

Così il fallimento del marxismo, i limiti dei nazionalismi, le contraddizioni del consumismo, le angustie del terzo mondo trovano la loro matrice nelle «chiusure», nelle «deviazioni» introdotte per «forzare delle culture» che si sono dimostrate, alla prova della storia, inadeguate alle dimensioni dell'uomo: la libertà, la relazionalità, la tensione al progredire. Ecco il bagaglio di conoscenze che l'umanità ha accumulato in questo secolo, e che la Chiesa maestra in umanità esprime per tutti.

Come tesi la leva dello sviluppo sta nel processo di accumulazione delle conoscenze. Oltre che ispirazione, sembra essere questa la tesi che permette al Magistero di «riappropriarsi» dell'economia con pienezza di comprensione del fenomeno, non certo sul versante tecnico («la Chiesa non ha modelli da proporre», n. 43) ma come elemento portante «dei diritti umani all'iniziativa, alla proprietà, alla libertà» (n. 24).

Il riconoscimento di particolari virtù alla moderna economia d'impresa («la veridicità, l'affidabilità, la laboriosità, l'imprenditorialità», n. 27). Il mercato come lo strumento più efficiente di allocazione delle risorse, ma bisognoso di regole e di autorità che le facciano rispettare per delimitare la sua area rispetto ai valori della dignità dell'uomo da tenere fuori dalla competizione economica; per assicurare il suo funzionamento nell'interesse generale evitando abusi, scorrettezze e squilibri; per proteggere le posizioni meritevoli di tutela per equità sociale o per utilità collettiva (n. 40).

La mondializzazione dell'economia quale vettore dell'interdipendenza dei popoli (n. 58). E tutto questo perché «se un tempo il fattore decisivo della produzione era la terra e più tardi il capitale, oggi il fattore decisivo è sempre più l'uomo stesso e cioè la sua capacità di conoscenza che viene in luce mediante il sapere scientifico, la sua capacità di organizzazione solidale, la sua capacità di intuire e soddisfare il bisogno dell'altro» (n. 32).

È questa capacità di conoscenza che si pone, oltre che come ispirazione e tesi, quale *sollecitazione* per una nuova «populorum progressio»: capacità come

implementazione, aumento, diffusione delle conoscenze, così da riuscire a dare risposta agli «occorre» dell'Enciclica, veri e propri imperativi per una coscienza imprenditoriale cristiana.

Per rompere le barriere e i monopoli che lasciano tanti popoli ai margini dello sviluppo «occorre ... la crescita delle capacità dei propri lavoratori, la formazione di imprenditori efficienti e consapevoli delle loro responsabilità ...» (n. 35).

«Per rispondere alla crescente domanda di qualità: qualità delle merci da produrre e da consumare, qualità dei servizi di cui usufruire; qualità dell'ambiente e della vita in genere» ... occorre «una grande opera educativa e culturale la quale comprenda l'educazione dei consumatori ad un uso responsabile del loro potere di scelta, la formazione di un alto senso di responsabilità nei produttori e soprattutto nei professionisti delle comunicazioni di massa» (n. 36).

«Per combattere la povertà occorre ... non solo il dovere della carità, ma la scelta di investire in un luogo piuttosto che in un altro, in un settore produttivo piuttosto che in un altro, scelta che è sempre morale e culturale» (n. 36).

Scelte morali e culturali, e dunque basate su conoscenze vere, e non su pseudoinformazioni che sviano. Perché qui la conoscenza impone la *denuncia*. Ed ecco la denuncia dell'Enciclica contro le mistificazioni di chi ha addebitato alla Chiesa i «guasti dell'assistenzialismo».

«Disfunzioni e difetti nello stato assistenziale derivano da un'inadeguata comprensione dei compiti propri dello Stato senza rispettare il principio di sus-

sidiarietà. Intervenendo direttamente e deresponsabilizzando la società, lo stato assistenziale provoca la perdita di energie umane e l'aumento esagerato degli apparati pubblici, dominati da logiche burocratiche più che dalla preoccupazione di servire gli utenti, con enorme crescita delle spese» (n. 48).

Apparati e logiche burocratiche che sono lontani dalla *conoscenza* delle condizioni dei profughi, degli immigrati, degli anziani e degli ammalati, quando invece serve una solidale accumulazione di conoscenze fatta di condivisione e partecipazione «per offrire all'uomo bisognoso un sostegno materiale che non lo umili e non lo riduca ad essere solo oggetto di assistenza, ma lo aiuti ad uscire dalla sua precarietà, promuovendone la dignità di persona» (n. 49).

Anche il «fenomeno del volontariato» si colloca proprio nel solco di questa *solidarietà culturale*, che diventa itinerario di comprensione tanto da far dire al Papa che «l'altro nome della pace è lo sviluppo» (n. 52). Sviluppo dell'uomo nella libertà, come percorso della sua responsabilità a crescere nel conoscere, nel capire, nell'organizzare, applicare, scambiare le conoscenze, con la testimonianza delle opere e il senso della giustizia.

Lo potremo definire un itinerario laico, antropologico – l'ha ricordato Bausola prima – tanto è razionale, naturale.

Ma crescendo nella conoscenza, l'uomo vuole arrivare a conoscere la verità e a vivere secondo essa. La verità non la trova nella soluzione «atea» perché priva l'uomo di una delle sue componenti fondamentali, quella spirituale. E neppure nelle soluzioni per-

missive e consumistiche perché mirano a convincerlo della sua indipendenza da ogni legge e da Dio, chiudendolo in un egoismo che finisce per nuocergli. Il senso dell'uomo, la verità, sta «nel carattere trascendente della persona umana rispetto al mondo delle cose, nella contraddizione che egli avverte tra il desiderio di una pienezza di bene e la propria inadeguatezza a conseguirlo, e soprattutto, nel bisogno di salvezza che ne deriva» (n. 13).

Non è una predica, non è un ammonimento, ma fiducia e speranza nella responsabilità dell'uomo e nei suoi comportamenti.

E questa responsabilità è soprattutto nostra, di testimoni-operatori attivi nell'economia.

Ora il messaggio è esplicito. Innanzitutto vivere con coerenza i valori sani dell'impresa:

- che sono *valori personali* (lealtà nei rapporti, trasparenza negli atti, onestà, determinazione, altri direbbero forza e temperanza);

- che sono *valori professionali* (stimolo alla competenza, all'eccellenza; come il guarire gli infermi per il medico, così soddisfare i bisogni del cliente, per l'impresa);

- che sono *valori collettivi* (convergenza negli obiettivi, solidarietà di funzioni, rispondere del proprio operato, motivazione e premiazione del merito, etc.);

- che sono *valori istituzionali*: la società affida all'impresa il compito di creare risorse; è una delega che legittima l'impresa come istituzione.

Questa economia d'impresa fatta di conoscenze e che si regge su un'organizzazione di conoscenze, reclama comportamenti valoriali coerenti. Scelte mo-

rali e culturali, dice l'enciclica, che portano ad emarginare:

- chi fa il furbo, o il disonesto;
- chi non mantiene l'impegno e la parola data;
- chi corrompe o si lascia corrompere;
- chi non risponde del suo operato o del suo prodotto;
- chi non persegue l'eccellenza professionale e invade altri campi.

Sono condannati dalla morale, dalla comunità degli uomini perché hanno male utilizzato una grossa opportunità di progresso. Ma sono condannati anche dal mercato, e quindi esclusi, perché il mercato si regge su rapporti di fiducia (banca-impresa; produttore-consumatore; ecc.) e se cade una volta, crolla tutto.

Tutto questo fa parte della nostra professionalità e del nostro standing operativo, di imprenditori.

Ma come cristiani in cammino nella ricerca della verità non basta. *Dobbiamo metterci un supplemento di impegno specifico*, cristiano. E questo supplemento è il senso religioso, la capacità di trasferire nella vita e nell'economia i valori spirituali.

Noi industriali, noi operatori economici, ci sentiamo sovente accusati di aver tradito i valori cristiani che erano propri di una società agricola. Siamo al centro della contraddizione tra la modernità e il cristianesimo.

Nulla è più falso di una contraddizione tra la modernità e il cristianesimo, tra la società del 2000 e i valori cristiani. Al contrario, è proprio il modernismo materialista e secolarizzante che va dimostrando ogni giorno di più la sua incapacità di realizzare una co-

munità solidale, una società unita, consapevole dei propri diritti e delle proprie responsabilità.

Nessun materialismo, né di destra né di sinistra, né planetario, né localistico, è mai riuscito a costruire una tale comunità, nemmeno con la forza, perché senza trascendenza, senza il senso religioso della vita e la convinzione della sua continuità non può esserci comunione di uomini, non può esserci rispetto tra gli uomini. Senza un rilancio del senso della vita (che solo la religione può dare) la modernità è insensatezza, le società si scollano e regrediscono. È insegnamento anche della storia recente, se si riflette su cosa rimane delle «modernità» di cui solo in questo secolo la Chiesa ha conosciuto l'offensiva: la cultura positivista, l'iconoclastia futurista, l'avventura marxista e comunista; lo spirito di potenza del fascismo e del nazismo; l'idolatria stalinista; gli innamoramenti maoisti. Cosa resterà dell'attuale offensiva delle società opulente ed egoistiche, colme di beni materiali e vuote di spirito? Certamente poco, ma noi che contributo abbiamo dato a questa società, perché la modernità sia intrisa di senso religioso della vita? Ci sentiamo portatori, oltre che di valori economici, di valori veri, di quelli che servono per vivere la competizione con la vita eterna? Dove sta la nostra sobrietà di fronte agli eccessi del mondo?

Questo convincimento, questa consapevolezza nel praticare il nostro supplemento di impegno deve servire a tessere insieme l'istanza etica con quella economica, così come postula la «Centesima Annus».

Il funzionamento del mercato, infatti, si basa implicitamente su alcuni valori morali già ricordati, co-

me ad esempio il rispetto degli impegni assunti, l'onestà a garanzia del proprio comportamento, la trasparenza nei confronti dei clienti e dei risparmiatori, un lavoro duro, quantitativamente e qualitativamente, sugli obiettivi, la lealtà pubblicitaria.

Ancor più il mercato si pone come istituzione di progresso; per valorizzarne i postulati occorre anche attraverso opportune regolamentazioni, salvaguardare la possibilità di crescita di tutti, consentire le pari opportunità d'ingresso e di partenza, contenere le posizioni dominanti che limitando la concorrenza vanno a ridurre le opzioni di scelta e quindi le libertà. Ecco le regole della trasparenza, della concorrenza, della chiarezza di rapporto tra le parti, dell'implementazione della conoscenza, della parità di informazione. Ecco la «manutenzione» con cui va continuamente sostenuto il mercato.

Il mercato è dunque un'istituzione molto dinamica che assicura efficienza ed efficacia; ma nell'economia di mercato non c'è nulla che imponga solo valori materialistici, edonistici ed utilitaristi. È il livello della società che fa trattare dal mercato le tipologie dei beni; se cresce il livello estetico, culturale ed etico dei produttori e dei consumatori, cresce la dimensione qualitativa dei beni trattati, sino a poter includere i beni spirituali e le virtù.

Certo, il percorso che abbiamo davanti si presenta lungo e impegnativo, rispetto a queste potenzialità etiche del mercato ancora in gran parte sconosciute; potenzialità etiche che per esprimersi attendono crescenti tassi di conoscenza e responsabilità. Ecco questo supplemento di impegno. Il conseguimento di questi

obiettivi passa attraverso il diuturno impegno ad operare, negli eventi, nei fatti, nelle realtà, nei lavori quotidiani con comportamenti qualitativamente adeguati.

E qui comincia un nostro esame di coscienza per quello che abbiamo fatto o meno, per quello che potremmo fare, per la promozione dei beni spirituali.

Avvertire tale consapevolezza è operazione che non si realizza certo soltanto attraverso scuole o esortazioni. Potrebbe invero prodursi per molta parte attraverso forme di elaborazione culturale o di comunicazione pubblica più pertinenti. Pensiamo ad esempio alle chances virtualmente offerte da una disciplina della comunicazione d'impresa.

Questo primo supplemento di impegno faciliterebbe anche il superamento di certe contraddizioni del mercato (lotta selvaggia e consumismo da un lato, emarginazione e devalorizzazione dall'altro) in modo da calmierare il processo di induzione artificioso di bisogni e modi di vita che corrompono il comune patrimonio culturale ed etico.

C'è un'altra contraddizione, quella che vede su piani lontani solidarietà ed efficienza, ad esigere un secondo nostro supplemento di impegno.

Basta con il populismo di facciata, basta con ricette antitetiche all'economia, basta con la diffidenza preconcetta sul mercato.

Ma per dire questi «basta» occorre riuscire nella sfera tecnica di nostra competenza, a dare significato concreto «all'avevo fame e mi avete dato da mangiare», «avevo sete e mi avete dato da bere», creando e distribuendo risorse. Il contributo della nostra professionalità in adesione convinta al messaggio evan-

gelico e all'insegnamento della «Centesimus Annus» rappresenta non un optional ma un must. Perché non sono accettabili situazioni-tipo predicare bene e razzolare male. Prendo un esempio della storia passata per essere indulgente verso le nostre attuali omissioni. Roma capitale dello Stato Pontificio, nel 1816 su una popolazione di 230.000 abitanti, ne registrava 53.000 di disoccupati e 32.000 di mendicanti, oltre alle decine di migliaia di religiosi.

Un fatto in sé non accettabile, ma non accettabile soprattutto come inerzia di collaborazione, come mancanza di responsabilità e di impegno degli operatori economici. E non cerchiamo alibi pensando che attualmente non c'è il potere temporale della Chiesa cui far risalire situazioni derivanti da scarsa capacità di mettere a frutto talenti organizzativi e produttivi. Perché in tante parti del mondo per superare o almeno ridurre le tragedie simili a quei numeri, ci sono enormi spazi a collaborare. E così, vicino a casa, nelle attività locali della Chiesa che richiedono un apporto di capacità gestionale: il funzionamento dei Patronati, degli edifici di culto, delle opere parrocchiali, delle Missioni, di tante incombenze civilistiche che attanagliano il nostro clero.

Una logica di volontariato imprenditoriale come supplemento di impegno: ecco un campo su cui applicarsi. Spetta dunque a noi la responsabilità di tradurre in pratica l'ammaestramento della *Centesimus Annus*, osservandolo e vivendolo con lo spirito proprio di chi opera nelle imprese, riscoprendo alcune attitudini non lontane dalla nostra mentalità imprenditoriale.

La «Centesimus Annus» ci richiama ad un alto senso di responsabilità: dobbiamo praticarlo nei fatti, viverlo con lo spirito proprio di chi opera nelle imprese. E allora riscopriamo e pratichiamo in chiave cristiana alcune attitudini, alcuni stili propri del nostro agire imprenditoriale.

Liberiamoci quindi dalle sottigliezze gesuitiche «Concedo parum distingue frequenter, nega semper» e sostituiamole con le certezze di Matteo «sia il nostro parlare sì quando è sì, no quando è no, perché il più è del maligno». È un'attitudine questa molto disponibile per chi opera in un'economia di mercato, dove vale la parola data.

Manteniamo intatta la fiducia del prossimo: è un corollario dell'economia di mercato, ma è l'indispensabile elemento per vivere in una comunità di fratelli. Recuperiamo il senso di fiducia, di ottimismo nel prossimo. La felicità che ha Madre Teresa di Calcutta, la serenità del Cottolengo padovano di Mons. Frasson.

Manteniamo intatti i nostri ideali, come siamo perseveranti nei nostri obiettivi di impresa.

Ci sono quelle splendide frasi scritte da Anna Frank dal campo di Bergen Bergen: la testimonianza di un'ebrea, che attende ancora le parole del Salvatore, che noi invece abbiamo, per cui più forte deve essere la nostra adesione: «è un gran miracolo che io non abbia rinunciato a tutte le mie speranze perché esse sembrano assurde ed inattuabili.

Le conservo ancora, nonostante tutto perché continuo a credere nell'intima bontà dell'uomo. Mi è impossibile costruire tutto sulla base della morte, della

miseria, della confusione. Vedo il mondo mutarsi lentamente in un deserto, odo sempre più forte l'avvicinarsi del rombo che ucciderà noi pure, partecipo al dolore di milioni di uomini, eppure quando guardo il cielo penso che tutto si volgerà nuovamente al bene, che anche questa spietata durezza cesserà, che ritorneranno l'ordine, la pace, la serenità. Intanto debbo conservare i miei ideali: verrà un tempo in cui saranno ancora attuali».

Per noi sono gli ideali di un'economia a servizio dell'uomo, dell'uomo figlio di Dio.

È in avanti che sta la speranza, il progresso per l'economia. Lo sappiamo dalla Rivelazione che la luce eterna è dopo questa esperienza terrena.

È nel futuro e non nel passato della vita che sta la sede della speranza. Siamo operatori in un'epoca con segni oggettivi di un'economia che coniuga scienza, tecnologia, organizzazione, cioè tutte conoscenze dell'uomo, elementi tali da farlo diventare centro responsabile, motore dello sviluppo. Abbiamo una responsabilità maggiore che nel passato (quel passato della Roma del 1816), dove questi segni non erano certo così visibili. Certo nulla è automatico, tutto è da conquistare, tutto è drammatico (nel senso etimologico di *dran* «fare» «agire»). In ogni accrescimento della conoscenza e della tecnica, un pari o maggiore accrescimento di equità, giustizia, saggezza diviene necessario, come più necessarie diventano libertà e democrazia, come ancor più necessario diviene il senso religioso della vita.

Quei segni, per un operatore, per un economista sono in grado di nutrire la speranza di un'economia

al servizio dell'uomo capace di progresso civile e morale grazie ai valori di riferimento che la «Centesimus Annus» ha trasmesso con sapienza e in profondità.

Tutto ciò non si realizza con conferenze, con distintivi, con adesioni formali, ma con l'impegno sostanziale, sofferto, giorno per giorno mettendoci la determinazione, la volontà, l'innovazione e il coraggio del rischio che ogni giorno poniamo nelle nostre aziende.

«I care» (io mi impegno) è il motto che affisse Don Milani nella Scuola di Barbiana.

Ecco ciò che serve per un'economia al servizio dell'uomo, dell'uomo figlio di Dio.

La «Centesimus Annus» non lascia equivoci: non facciamoci sequestrare la coscienza dalla logica del business are business. Che Iddio ci aiuti: ci svegli per non essere sordi alla sua chiamata, ci assista per diventare strumenti del suo progetto in un'economia al servizio dell'uomo.

Alcune prospettive sull'Enciclica «*Centesimus Annus*» di Papa Giovanni Paolo II

Enzo Grilli

1. La prospettiva storica della «*Centesimus Annus*»

Le radici dell'Enciclica «*Centesimus Annus*» si trovano chiaramente nella «*Rerum Novarum*», di cui Papa Giovanni Paolo II propone esplicitamente una rilettura nel suo stesso documento e dei cui principi, ormai appartenenti al patrimonio dottrinale della Chiesa, vuole evidenziare l'importanza e la fecondità (§3). Un intero capitolo (il Capitolo I) dell'Enciclica è infatti dedicato ai «tratti caratteristici della 'Rerum Novarum'». Essa può essere, quindi, esaminata solo nella prospettiva filosofica e dottrinale della «*Rerum Novarum*».

Il fatto che la «*Centesimus Annus*» si collochi in un periodo storico profondamente diverso da quello in cui la «*Rerum Novarum*» affondava le sue radici, impone tuttavia di prestare attenzione per prima cosa alle differenze nel contesto sociale, politico ed economico in cui le due encicliche si collocano.

Le «novità» di cui decise di occuparsi Leone XIII attorno al 1891 nella sua «rivoluzionaria» enciclica erano quelle derivanti dall'emergente conflitto tra capitale e lavoro durante la fase intensiva del processo di industrializzazione in Europa e dalle risposte ad esso date dal pensiero marxista, giudicate spesso erronee e forvianti. Trattavasi, in altre parole, della questione operaia nel contesto storico di fine secolo scor-

so. Ed a tale questione Papa Leone XIII dette una risposta intellettualmente solida, filosoficamente coerente e storicamente lungimirante.

L'enciclica condanna il socialismo come «falso rimedio», poiché basato sulla fallace idea dell'abolizione della proprietà privata e sul corollario della illimitatezza delle funzioni dello stato e della necessità della sua azione soprattutto nella sfera sociale ed economica. Solo dopo aver riaffermato solennemente e chiaramente la base giuridica e morale della proprietà, Papa Leone XIII sottolinea nella «Rerum Novarum» il diritto-dovere dello stato di intervenire per favorire la risoluzione della questione operaia, in difesa del bene comune, attraverso le leggi e l'opera delle istituzioni più adatte allo scopo. Leone XIII coniuga, dunque, nel suo costrutto socio-economico diritto di proprietà ed azione pubblica equilibratrice delle differenze tra le classi.

Politicamente l'enciclica Leoniana costituiva una presa di posizione molto chiara e forte contro l'onda emergente del socialismo, in un periodo in cui alcuni dei limiti della concezione liberale dello stato, delle sue funzioni e delle sue capacità di far fronte al problema dell'equità in una fase di crescita economica forte e generalizzata (almeno nel mondo occidentale) si manifestavano nitidamente. Da qui la sanzione del diritto di intervento dello stato nella questione operaia, ed al tempo stesso il tentativo altrettanto significativo di fissare «norme e limiti» di tale diritto di intervento (§§ 28-35).

Dal punto di vista sociale, la «Rerum Novarum» vedeva la luce durante un periodo di profonde tra-

sformazioni legate, come si è detto, alla rapida industrializzazione del continente Europeo, alla modernizzazione e secolarizzazione della società che a tali processi si ricollegano, alla espansione demografica ed alla emigrazione verso le Americhe ad essa connessa. Periodo, quindi, che non è infondato chiamare tumultuoso, dal punto di vista della trasformazione sociale del mondo europeo. La famiglia, intesa come l'epicentro della struttura sociale ed il baluardo dei valori morali tradizionali, cominciava ad essere sotto pressione. Da qui la preoccupazione di Papa Leone XIII di stabilire chiaramente anche le relazioni chiave tra le funzioni dello stato e quelle della famiglia ed i limiti dell'intervento dello stato nella sfera di quest'ultima.

Cent'anni dopo la promulgazione della «*Rerum Novarum*» la questione operaia, almeno come credo potesse essere allora apparsa a Papa Leone XIII, aveva perso gran parte della sua urgenza. La diffusione dei frutti del lavoro, propiziata in parte dall'associazionismo operaio (socialista e cattolico) ed in parte dalla azione dello stato, l'incremento generale della prosperità economica, l'esistenza di una spessa rete di sicurezza sociale, facevano ormai chiaramente intravedere, nella generalità del mondo occidentale, se non la risoluzione definitiva della questione sociale, almeno l'istituzionalizzazione dei processi di soluzione ed il loro carattere pacifico e civile.

Di fatto la questione chiave in fatto di giustizia sociale non sembrava più essere nel 1891 quella interna, data dallo scontro di classe, ma quella internazionale, data dalla divergenza tra gli interessi

economici dei paesi poveri, appena emersi alla ribalta economica mondiale, e quelli dei paesi ricchi, da almeno due secoli al suo centro. I paesi più poveri, ossia quelli ora comunemente chiamati in via di sviluppo, sembravano chiaramente essere alla ricerca di una giustizia distributiva forse ancor più difficile da raggiungere di quella cui si dirigevano le speranze e l'azione degli operai europei cent'anni prima all'interno delle rispettive società nazionali.

Tra quelle che Papa Giovanni Paolo II chiama «le cose nuove di oggi» (Cap. II) ci sono la decolonizzazione, il tentativo di elaborazione di un nuovo «diritto delle genti» di tutto il mondo e la tendenza alla affermazione dei «diritti delle nazioni» accanto ai «diritti dei singoli». Da qui deriva la necessità di operare per ridurre i gravi squilibri economici e sociali esistenti tra le diverse aree geografiche del mondo. Queste novità, ci dice Papa Giovanni Paolo II, hanno «trasferito il centro della questione sociale dall'ambito nazionale al livello internazionale». Qui la connessione più forte ed evidente è con l'Enciclica «Sollicitudo Rei Socialis» dello stesso Pontefice e con l'Enciclica «Populorum Progressio» di Papa Paolo VI, che aveva affermato solennemente l'universalità della questione sociale. Alla sfida del socialismo, agli occhi di Papa Giovanni Paolo II, si era ormai largamente sostituita quella dello sviluppo economico e sociale dei paesi poveri. Sfida meno ideologica ed anche meno visibile da chi vive nel Nord del mondo, ma di dimensioni globali e quindi non ignorabile od evitabile.

Al tempo della promulgazione della «Centesimus Annus» la fine del peso politico dell'Unione Sovietica era inoltre ormai evidente ed il tramonto del socialismo come filosofia sociale e politica era anch'esso chiaro. Dal punto di vista politico internazionale, la sfida più grande agli occhi di Papa Giovanni Paolo II era diventata quella del mantenimento dell'interesse delle nazioni più ricche e sviluppate alla cooperazione con il terzo mondo, in un contesto dove la contrapposizione tra blocchi stava rapidamente scemando ed il pericolo dell'emarginazione dei paesi poveri aumentava in corrispondenza della loro perdita di valore strategico. Analoga preoccupazione traspare nei riguardi dei paesi dell'Est Europa, appena liberatisi dalla tutela ideologica, politica ed economica dell'ex Unione Sovietica, desiderosi di riaffermare la loro appartenenza all'Europa e di riallacciare legami culturali e politici forzosamente interrotti, ma a rischio di essere trascurati da quelli occidentali, apparentemente preoccupati solo dei costi economici di tale reintegrazione europea.

Dal punto di vista sociale l'Enciclica «Centesimus Annus» si colloca anch'essa in una fase caratterizzata da importanti trasformazioni, soprattutto se viste a livello mondiale. Ci sono gli effetti della transizione demografica in parti molto significative del mondo in via di sviluppo, della ridefinizione del concetto di stato sociale in gran parte di quello industrializzato – proprio nel momento in cui gran parte delle sue componenti raggiungevano la maturità demografica e la crescita economica in essi rallentava in modo significativo –; c'è l'allentamento progressivo

– per taluni inevitabile – del ruolo sociale della famiglia; ci sono infine i turbamenti derivanti dall'insorgere di nuove «pestilenze e carestie», quali l'aids ed il degrado fisico-ambientale di molte parti del mondo.

2. Il pensiero economico riflesso nella «Centesimus Annus»

Oltre che il mutato contesto storico, rispetto a quello della «Rerum Novarum», l'enciclica «Centesimus Annus», riflette l'evoluzione del pensiero economico occidentale ed il peso dell'esperienza economica che ad esso si ricollega. I fondamenti di filosofia economica che la «Centesimus Annus» rispecchia, ed in talune parti anche la sua evoluzione dal tempo della «Centesimus Annus», sono certamente riscontrabili nella trattazione in essa contenuta dei temi relativi alla proprietà privata, alle funzioni dello stato ed al ruolo assegnato al mercato nel processo di sviluppo economico delle nazioni.

In taluni casi le radici sono molto profonde. Già nel pensiero economico preclassico, per esempio, la *proprietà privata* era considerata come il fondamento naturale della ricchezza nazionale. I fisiocrati consideravano la proprietà come «il fondamento essenziale dell'ordine economico della società». Così si esprimeva Quesnay nella IV^a delle sue *Massime Generali* pubblicate nel 1768 da Dupont de Nemours. Gli economisti classici ne assumevano invece semplicemente l'indispensabilità: la rendita della terra, così come l'interesse sul capitale, non potevano essere separati

dal diritto di proprietà privata. Considerata come un fondamentale diritto naturale, la proprietà privata era da essi data come acquisita. Era un dato di fatto sul quale si costruivano naturalmente le relazioni sociali ed economiche. Malthus e Ricardo non ne discettano molto neanche nei loro ampi trattati. Say si limita a osservare che l'economia politica riconosce nel diritto di proprietà «il più potente incoraggiamento alla moltiplicazione della ricchezza» (*Treatise on Political Economy*, 1803, Cap. XIV).

Leone XIII nella «*Centesimus Annus*» radicava il diritto di proprietà nel diritto naturale, oltre che nelle leggi divine. A Suo avviso il genere umano riconosceva con poche eccezioni che la proprietà privata era sommamente consona alla natura dell'uomo ed alla pacifica convivenza sociale. Queste sono argomentazioni che gli economisti classici e preclassici avrebbero «naturalmente» sottoscritto dal punto di vista filosofico e fatte proprie senza esitazione. Esse provengono dalla stessa matrice dello «*jus gentium*» cui questi si rifacevano chiaramente e continuamente.

L'enciclica «*Centesimus Annus*» dedica un intero capitolo alla proprietà privata ed alla destinazione dei beni materiali (Cap. IV). In essa si distingue tra proprietà della terra (e dei frutti del lavoro), e proprietà delle «conoscenze, delle tecniche e del sapere». Mentre la prima forma di proprietà ha importanza cruciale nelle relazioni individuali e nell'organizzazione della sfera economica di ciascuna nazione, la seconda forma di cui si occupa Papa Giovanni Paolo II ha importanza anche nelle relazioni internazionali. Dal

monopolio delle tecniche possono derivare vantaggi notevoli nei rapporti commerciali e finanziari, e di diseguaglianza nello sviluppo dei popoli.

Nella «Centesimus Annus», inoltre, la giustificazione della proprietà individuale della terra è trovata, oltre che nella legge divina, anche nel lavoro dell'uomo (§ 32). Trattasi di giustificazione appena abbozzata, ma certamente di portata meno ampia, e filosoficamente diversa, di quella tradizionale della dottrina sociale cattolica, che la basa sul diritto naturale.

Infine, nella «Centesimus Annus» si trova un importante accenno all'importanza delle conoscenze dell'uomo come fattore di sviluppo, nonché l'affermazione che mentre in passato fattori decisivi nei processi di produzione erano considerati la terra ed il capitale (inteso come massa di macchinari e beni strumentali), oggi il fattore decisivo è sempre di più l'uomo stesso, con le sue conoscenze, il suo sapere scientifico e le sue capacità organizzative. In questo accenno si può chiaramente intravedere un riflesso delle nuove teorie della crescita economica (ossia della cosiddetta «crescita endogena» che trovano in Romer e Barro due degli esponenti più noti) le quali identificano nel «capitale umano» e nella sua qualità il fattore determinante della crescita della ricchezza a livello nazionale.

Sulle *funzioni dello stato* nell'economia l'evoluzione del pensiero della Chiesa dalla «Rerum Novarum» alla «Centesimus Annus» appare essere notevole. Nella «Rerum Novarum» Papa Leone XIII affermava chiaramente il diritto-dovere dello stato di intervenire nella questione operaia per il bene comune e per

quello specifico degli operai, delimitandone al tempo stesso la sfera di intervento sia in relazione all'individuo che alla famiglia.

Significativamente, Papa Leone XIII metteva in risalto tre casi particolarmente importanti di intervento statale: in difesa della proprietà privata, in difesa del lavoro (in modo da eliminare gli scioperi, giudizi dannosi all'interesse comune, e migliorare le condizioni di lavoro), e per l'educazione al risparmio.

Si tratta evidentemente di posizioni più aperte ed avanzate di quelle generalmente affermate dalla grande maggioranza degli economisti classici, ma neanche troppo lontane da quelle di molti pensatori di scuola liberale sviluppatesi durante i secoli XVIII e XIX.

I fisiocrati, preoccupati da un lato di affermare e difendere la libertà di concorrenza come la politica più proficua alla nazione, erano dall'altro dei riformatori, ed anche abbastanza interventisti in economia. Quesnay, per esempio, apertamente ammoniva il governo ad essere «meno occupato della cura di risparmiare che delle operazioni necessarie alla prosperità del reame» (*Massime Generali*, n. XXVII, *op. cit.*). Turgot, riformatore coraggioso e sfortunato, istruiva i funzionari dello stato francese durante il regno di Luigi XVI a considerare che «il sollievo degli uomini che soffrono è il dovere ed il sollievo di tutti» (citato da F. FERRARA, *Ragguaglio Storico sulla Scuola Fisiocratica*, in «Biblioteca dell'Economista», Vol. I, 1850).

Gli economisti classici inglesi attribuivano poche essenziali funzioni allo stato. Per Smith esse erano principalmente tre: difesa, amministrazione della giu-

stizia e fondazione e mantenimento di «quelle istituzioni ed opere pubbliche che non rientrerebbe mai nell'interesse di un singolo individuo o di un numero limitato di individui fondare e mantenere» (*Wealth of Nations*, V edizione curata da M'CULLOCH, 1812, p. 325). Ma come ci ha recentemente ricordato e mostrato Lionel Robbins, Smith non riduceva le funzioni dello stato a quelle di «guardiano notturno» (*The Theory of Economic Policy in Classical Political Economy*, 1952, p. 38). Una attenta lettura della sua opera rivela la sua disponibilità a derogare dal principio di intervento circoscritto dello stato in economia, specialmente in presenza di monopoli nella produzione di beni essenziali, nel qual caso ammetteva la possibilità anche di controlli diretti sui loro prezzi.

Già con S. Mill il laissez-faire aveva perso il carattere di dogma. Questo autorevole esponente dell'economia classica non aveva difficoltà ad ammettere che le funzioni essenziali che l'autorità di governo doveva esperire fossero ben più numerose di quanto normalmente si immaginasse all'epoca sua, e che l'interesse privato potesse entrare in contrasto con quello pubblico in casi di notevole importanza, quali l'offerta di beni pubblici essenziali come acqua, gas e trasporti, in presenza dei quali egli era in favore dell'intervento statale (*Principles of Political Economy*, Libro V, Cap. 11, 1848). Neanche aveva il Mill difficoltà a riconoscere che il ruolo dello stato nell'economia fosse in parte storicamente determinato (*ibid.*, Libro V, Cap. I).

Sul continente europeo non molto prima dell'enciclica di Papa Leone XIII economisti di tradizione clas-

sica come Rossi e Chevalier, ambedue successori di Say al College de France, non vedevano alcun ostacolo nell'intervento dello stato nell'economia quando in sua assenza i danni all'interesse comune fossero troppo gravi e le garanzie a produttori e consumatori fossero insufficienti. Il Rossi aveva riconosciuto allo stato il diritto di intervenire nella regolamentazione del lavoro (*Cours D'Economie Politique*, Lezione 16^a, 1851) e gli aveva pure esplicitamente assegnato dovere di «mettere a disposizione di tutti e fors'anche di imporre un certo grado di istruzione e di educazione» (*ibid.*, Lezione 17^a).

Lo Chevalier si spingeva ben più oltre nella giustificazione e delimitazione dell'intervento dello stato in economia. Oltre all'istruzione, anche l'offerta del credito da parte dello stato veniva da lui legittimata ed accettata, poiché «gli affari della produzione» non potevano più essere considerati come dei «trasmessi accessori dei quali ci si occupa nei tempi perduti». Essi erano invece «affari di stato» (*Cours D'Economie Politique*, Discorso d'Apertura III, 1857). Più in generale, scriveva lo Chevalier, «è cosa legittima per i governi di cercare di sostituire a quelle attribuzioni che si vanno menomando, a quelle prerogative che vanno scemando di importanza, altri attributi la cui importanza s'allarga, altre prerogative che siano più accettabili e di utilità pubblica. È naturale che si applichino per mettersi alla testa del movimento sociale. Non vi è governo, se non a questa condizione» (*ibid.*, Discorso di Apertura III). Da qui, il passo di Leone XIII che affidava allo stato il diritto-dovere di occuparsi della questione operaia per avviarla a soluzione, non

appare essere troppo lungo. Posizioni simili erano espresse in Italia dal Boccardo, economista di scuola classica e propagatore indefesso delle sue teorie (*Trattato di Economia Politica*, Vol. II, Libro terzo e Vol. III, Cap. I, 1853).

Non era quindi necessario, ai tempi di Leone XIII, ricorrere al pensiero economico marxista o utilitarista per giustificare l'intervento dello stato in economia. In determinate circostanze (difesa dell'interesse generale, presenza di monopoli sia nei mercati dei beni che in quelli dei fattori di produzione, sviluppo della produzione) l'intervento dello stato era accettato anche dagli economisti di scuola classica e liberale. Ciò che essi mettevano in evidenza erano piuttosto i limiti stringenti di queste possibilità di intervento, limiti che lo stesso Pontefice fortemente sottolineava nella *Rerum Novarum*. Non ci sono in questa enciclica anticipazioni «keynesiane». Se implicitamente si attribuisce allo stato il diritto di promuovere risorse in campo sociale ed economico, non si affida ad esso la responsabilità di mantenere il pieno impiego delle risorse, e quindi la piena occupazione della forza lavoro. Queste sono attribuzioni che gli verranno assegnate solo negli anni '40 e '50, dopo che Keynes mostrò e rese accetta la nozione che lasciata a se stessa l'economia di mercato non tende necessariamente a raggiungere l'equilibrio di pieno impiego.

Neanche l'enciclica «Centesimus Annus» sottoscrive posizioni di scuola keynesiana circa i compiti dello stato. Di fatto essa afferma esplicitamente l'impossibilità di assegnare allo stato il compito di mantenere il pieno impiego della forza lavoro (§ 48) ed il

pericolo che lo «stato del benessere» si trasformi in «stato assistenziale» (*ibid.*). In vista del bene comune lo stato deve sostenere le parti più deboli della società, ma eccetto poche situazioni quali la presenza di monopoli, il suo intervento *diretto* si giustifica solo sulla base del *principio della sussidiarietà*. I suoi interventi debbono essere, secondo Papa Giovanni Paolo II, di *supplenza in situazioni eccezionali e limitati nel tempo*. Essi non debbono né sostituire le funzioni degli agenti economici naturali – individui ed imprese – né creare pregiudizio alla libertà economica e civile (*ibid.*). Anche nel campo importantissimo dell'occupazione, lo stato deve assecondare le imprese affinché possano creare opportunità di lavoro, stimolarle e sostenerle nei momenti di crisi, ma non sostituirsi ad esse. Questi mi sembrano principi di delimitazione del ruolo dello stato in economia derivabili da – e certamente in armonia con – una visione del funzionamento dei sistemi economici nazionali di tipo classico.

Ma l'Enciclica «Centesimus Annus» riflette in certi suoi tratti una visione ancor più raffinata e moderna (nel senso di nuovo neodassicismo) delle funzioni dello stato in una economia di mercato. Lo stato dovrebbe assicurare la stabilità monetaria, la certezza delle leggi, le garanzie alla libertà individuale ed alla proprietà. Queste sono le determinanti chiavi della stabilità delle aspettative degli operatori economici, senza le quali non si realizzano i massimi investimenti ed il massimo benessere economico (§ 48). Usando il gergo degli economisti, lo stato, quindi, deve provvedere certezze parametriche agli operatori,

soprattutto attraverso la stabilità delle sue politiche di intervento fiscali e finanziarie, oltre che naturalmente una efficiente ed onesta amministrazione pubblica.

Per quanto riguarda il *ruolo del mercato* in campo economico l'Enciclica «Centesimus Annus» riconosce esplicitamente che esso sembra essere lo strumento più efficace per allocare le risorse e rispondere ai bisogni materiali degli uomini. Questo sia a livello di comunità nazionale, che a livello internazionale (§ 34). La creazione della ricchezza e l'aumento del benessere materiale sono compiti assegnati agli individui ed alle imprese (§ 48). Il buon andamento delle attività economiche aziendali è indicato dal profitto (§ 35). Le barriere all'entrata nel mercato, sia a livello nazionale che internazionale, debbono essere eliminate (*ibid.*).

Non c'è traccia nella «Centesimus Annus» di ricerca di «terze vie» tra capitalismo e socialismo. C'è in essa una chiara, anche se prudente e temperata, accettazione dell'economia di mercato, accompagnata da una altrettanto chiara negazione della legittimità della circoscrizione del benessere umano a quello materiale. Sui principi organizzativi dell'attività economica, tuttavia, non ci sono ambiguità. Essi sono quelli di una moderna ed efficiente economia di mercato. La sfida che l'enciclica pone in campo economico è quella delle possibilità e modi di coniugare la produzione di ricchezza e di benessere materiale alla giustizia distributiva, a livello sia di comunità nazionale che di comunità internazionale. Non è sul come produrre tale ricchezza.

Ma se la «Centesimus Annus» va più in là di altre encicliche nel riconoscere la funzione produttiva del-

l'economia di mercato, sarebbe un grave errore considerare la «Rerum Novarum» come una presa di posizione contro di essa. Io non trovo in essa tracce profonde di critica al liberalismo come sistema economico. C'è in essa l'affermazione del dovere dello stato di proteggere nell'interesse comune le componenti più deboli della società ma non vi trovo alcun diniego, implicito o esplicito, delle funzioni del mercato come strumento di allocazione delle risorse o del ruolo delle imprese private nella produzione dei beni materiali che stanno alla base della ricchezza nazionale. Per questo non trovo il paragrafo 10 dell'enciclica «Centesimus Annus» del tutto convincente dal punto di vista storico ed interpretativo. La condanna che emerge chiara dalla «Rerum Novarum» è quella del socialismo come sistema economico-politico. Non vi è nella «Rerum Novarum» non solo alcun tentativo di mettere socialismo e liberalismo sullo stesso piano, ma neanche l'affermazione della tendenza dello stato liberale a favorire le classi più forti. C'è invece in essa una visione prudentemente evolutiva delle funzioni dello stato in campo economico, visione che, come ho qui cercato di mostrare prima, non si distacca troppo da quella di molti economisti classici del secolo XIX.

3. Le responsabilità sociali indicate dalla «Centesimus Annus»

Se la questione operaia era giustamente al centro della attenzione della Chiesa ai tempi di Leone XIII, e se alla sua risoluzione erano indirizzati i richiami

più forti alle responsabilità sociali in essa formulati, la «Centesimus Annus» sposta il focus dell'azione sociale della Chiesa alla questione dello sviluppo delle nazioni più povere. Non a caso il Cap. V dell'enciclica, quello dedicato alle funzioni dello stato, si conclude (§ 52) con un appello alla «concertazione mondiale per lo sviluppo». Esiste per Papa Giovanni Paolo II una responsabilità collettiva alla promozione dello sviluppo, così come esiste una responsabilità collettiva di promozione della pace. Lo sviluppo altro non è che «l'altro nome della pace» (Paolo VI, *Populorum Progressio*). Tale è la nuova responsabilità sociale cui si riferisce la Chiesa.

Seppure non direttamente e completamente elaborato nella «Centesimus Annus» il «come» dello sviluppo economico risulta abbastanza chiaro: i poveri, siano essi individui o nazioni, debbono essere messi in grado di migliorare la propria condizione mediante il lavoro e di dare in tal modo un contributo positivo al loro benessere economico. Per quanto riguarda le nazioni la «concertazione mondiale allo sviluppo» implica «anche il sacrificio delle posizioni di rendita e di potere di cui le economie più sviluppate si avvantaggiano» (§ 52).

Esiste, quindi, nel pensiero sociale della Chiesa la duplice responsabilità alla iniziativa individuale («al-l'aiuta te stesso») ed alla creazione delle condizioni di contesto entro le quali tale iniziativa può dare i risultati migliori. In questo campo, almeno nella direzione della completezza e della chiarezza, l'enciclica «Centesimus Annus» compie un passo avanti rispetto alla «Sollicitudo Rei Socialis», che si concentrava in-

vece quasi esclusivamente sulle condizioni di contesto economico esterno e sui limiti da esso derivanti.

L'esperienza ha infatti dimostrato come lo sviluppo economico dei paesi poveri non sia molto favorito né dalle dotazioni naturali di risorse, né dalle condizioni di partenza, né dalla posizione geografica, né infine dalle condizioni di contesto internazionale. Ci sono paesi dell'Asia sud-orientale a reddito pro-capite molto basso ancora cinquant'anni orsono, privi di risorse naturali, densamente popolati e lontani dai mercati più dinamici, che si sono sviluppati rapidamente e cumulativamente sia dal punto di vista economico che da quello sociale. Ce ne sono altri, in America Latina, molto ricchi di terra e di risorse minerarie, scarsamente popolati, vicini al Nord America sviluppato, che non solo non si sono ulteriormente sviluppati dal punto di vista economico a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, ma che hanno anche perso posizioni rispetto agli altri. Vi sono poi paesi in Africa molto ricchi di risorse naturali, aventi accesso privilegiato ai mercati europei, che non si sono mai sviluppati né economicamente né socialmente. Ciò che maggiormente conta nello sviluppo economico, date le condizioni di partenza, che non possono che essere prese come date, sono le politiche perseguite e gli sforzi autonomamente fatti.

Il contesto economico internazionale, le differenti relazioni di forza economica tra nazioni, un tempo fortemente sottolineate come condizioni limitative, se non del tutto bloccanti, dello sviluppo sia dalla scuola marxista sia da quella strutturalista Latino-

Americana, non sembrano da sole capaci né di assicurare lo sviluppo né di ostacolarlo in maniera insuperabile. L'Africa sub-sahariana, per esempio, cui sono stati concessi dall'Europa aiuti economici ampi ed accesso ai suoi mercati a condizioni di favore, non si è molto avvantaggiata di queste favorevoli condizioni di contesto. Le politiche di utilizzo di questi aiuti sono state pessime e non rispondenti in molti casi neanche a minimi criteri di economicità. Le preferenze commerciali da sole non hanno dato incentivi sufficienti alla produzione ed esportazione di manufatti.

Nello stesso senso, i flussi capitali privati – concessi come crediti o trasferiti nella forma di investimenti diretti – mentre hanno avuto effetti positivi sullo sviluppo in molti paesi asiatici hanno esercitato effetti marginali o negativi nel complesso in molti paesi dell'Africa ed in alcuni paesi dell'America Latina. Determinanti nel differenziarne gli effetti sono stati i modi in cui questi capitali sono stati utilizzati, la prudenza esercitata dalle pubbliche autorità nel gestire l'indebitamento complessivo verso l'estero (e quindi la dipendenza dal contesto finanziario internazionale) e le politiche di contorno. Il contesto internazionale conta. Esso può favorire o rendere più arduo lo sviluppo economico delle nazioni povere, ma non lo può né determinare in assenza di appropriate politiche interne né impedire in presenza di tali sforzi.

In aggiunta il contesto economico internazionale si è generalmente evoluto in molti dei suoi aspetti essenziali in direzione favorevole allo sviluppo dei pae-

si piccoli e poveri. La libertà di commercio è stata largamente salvaguardata nel dopoguerra, il commercio internazionale si è espanso rapidamente, gli aiuti economici ai paesi in via di sviluppo sono aumentati in termini reali, i flussi di capitale privato verso questi paesi si sono fortemente ampliati. Ciò non vuol dire che tutti i paesi in via di sviluppo abbiano beneficiato sempre ed in eguale misura di questi favorevoli andamenti nell'economia mondiale. Neanche vuol dire che non ci siano stati nel contesto economico internazionale fattori negativi o tendenze negative per gruppi di essi. I prezzi delle materie prime, per esempio, sono continuati a calare in termini reali, anche se non di molto ed in parte compensati, in termini di effetti di benessere sui paesi esportatori, da altri fattori quali il miglioramento nella qualità dei manufatti importati. Per molti paesi dell'Africa ed alcuni paesi dell'America Latina particolarmente dipendenti dalla produzione e dall'export di materie prime, ciò ha creato difficoltà. Il protezionismo selettivo dei paesi industrializzati (in agricoltura e nel settore del tessile-abbigliamento) ha limitato le possibilità di esportazione di numerosi paesi dell'America Latina e dell'Asia. Ma né la dipendenza dall'export di materie prime, né la dipendenza dall'export di certi manufatti protetti ha impedito lo sviluppo di quei paesi che si sono sforzati a diversificare le loro strutture produttive ed hanno fatto questo utilizzando tutti gli strumenti disponibili.

Ci sono dunque due aspetti essenziali allo sviluppo economico: la concertazione internazionale, intesa quale sforzo di creazione delle condizioni più fa-

vorevoli alla crescita economica delle nazioni; e gli sforzi nazionali, endogeni a ciascuna società o stato che si proponga di accelerare la crescita della ricchezza delle sue parti componenti. I due aspetti sono strettamente complementari. L'uno senza l'altro non genera i risultati desiderati. L'enciclica «Centesimus Annus» è chiara su questo punto: «occorre rompere le barriere ed i monopoli che lasciano tanti popoli ai margini dello sviluppo ed assicurare a tutti – individui e nazioni – le condizioni di base che consentano (loro) di partecipare allo sviluppo... Occorre che le nazioni più forti sappiano offrire a quelle più deboli occasioni di inserimento nella vita internazionale, e che quelle più deboli sappiano cogliere tali occasioni facendo gli sforzi ed i sacrifici necessari, assicurando la stabilità del quadro politico ed economico, le certezze di prospettive per il futuro, la crescita delle capacità dei propri lavoratori, la formazione di imprenditori efficienti e consapevoli delle loro responsabilità» (§ 35). Queste sono le nuove responsabilità socio-economiche che l'enciclica assegna alle nazioni ricche e povere, ed alle società che le compongono, nel nome dello sviluppo e della pace nel mondo.

**Nessuno può restare indifferente di fronte al Vo-
stro impegno per la pace**

Indirizzo d'omaggio di S. Em.za il Cardinal Castillo Lara

Beatissimo Padre,

1. I membri fondatori e gli aderenti della Fondazione «Centesimus Annus - Pro Pontifice» sono particolarmente lieti di potersi oggi raccogliere, con i loro famigliari, intorno alla Persona di Vostra Santità, e Le esprimono profonda gratitudine per questo incontro, vivamente atteso, che per Sua paterna benevolenza può oggi realizzarsi.

È la prima riunione di tutti i membri dopo quella del 5 giugno 1993, data costitutiva della Fondazione, nel corso della quale Vostra Santità diede alcuni orientamenti che ne ispirano costantemente l'attività.

2. Il numero dei membri fondatori è ora salito a 98 e quello degli aderenti a 33. Le regioni italiane rappresentate sono 14. Entro la fine dell'anno si confida di poter accrescere tali cifre.

Su designazione della Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana sono stati nominati due Assistenti Centrali; sono: Monsignor Daniele Rota, Professore di Letteratura italiana all'Università di Milano, della diocesi di Bergamo, e Monsignor Nicola Pavoni, Assistente centrale dei gruppi vincenziani, della diocesi di Ancona, già Ufficiale della Curia Romana.

3. L'odierna riunione, che ha il suo culmine in questo incontro con Vostra Santità, è come una prima

tappa nella vita della Fondazione. Essa, mentre consente una messa a punto dell'attività istituzionale, fornisce anche nuovi stimoli alla comune riflessione. Alcuni temi in particolare, inerenti al campo d'interesse proprio della Fondazione, sono oggetto di approfondimento con relazioni del Prof. Adriano Bausola, Magnifico Rettore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, del Prof. Angelo Ferro, Professore di Politica Economica Internazionale dell'Università di Verona, e del Prof. Enzo Grilli, Executive Director della Banca Mondiale (Washington D.C.).

Per il privilegio di questa Udienza l'odierna riunione è in special modo occasione per rinnovare la comune convinta adesione agli insegnamenti pontifici in materia sociale, e per dare nuovo slancio all'impegno, di ciascuno di noi, di operare con determinazione perché possa realizzarsi una società con al centro la persona dell'uomo, immagine di Dio.

4. Quali saranno le linee concrete di sviluppo dell'attività della Fondazione nei prossimi tempi verrà deciso dal Consiglio di Amministrazione. Da parte di non pochi membri fondatori e di aderenti si sente il bisogno di incontri più frequenti, in gruppi piuttosto informali, per scambi di esperienze e di suggerimenti, per approfondimenti spirituali, con l'assistenza, anche a livello regionale, di sacerdoti qualificati. Anche questo è un segnale incoraggiante.

5. La presente Udienza, Beatissimo Padre, non può non essere per tutti noi anche gradita occasione per dirLe la nostra grande ammirazione per la Sua at-

ti vità in favore della Pace. Come la storia mostra, sempre i Romani Pontefici sono stati animati da una costante e preminente preoccupazione per la Pace. L'impegno di Vostra Santità in favore della pace ha però raggiunto ora un'ampiezza ed una intensità tali che, di fronte ad esso, nessuno può restare indifferente. Noi La seguiamo, araldo e artefice di Pace, uniti nello spirito e nella preghiera. Voglia Colui che ha nelle sue mani il cuore degli uomini volgerlo ad ascoltare le Sue parole di saggezza, di perdono, di vita.

6. Beatissimo Padre, per noi, per le nostre famiglie, per i nostri collaboratori e dipendenti chiedo la Sua benedizione. Essa ci ottenga le grazie di cui ciascuno ha bisogno, e in particolare di operare sempre secondo quello spirito di giustizia sociale che è principio ispiratore della Fondazione «Centesimus Annus - Pro Pontifice» e che è elemento tanto importante per una pace vera e duratura.

Sviluppare la presenza e l'operatività della Chiesa nei Paesi prostrati dalla guerra

*Discorso del Santo Padre durante l'udienza
concessa ai membri della Fondazione
Centesimus Annus - Pro Pontifice il 24 settembre 1994*

1. La ringrazio, Signor Cardinale, per le amabili parole con cui si è fatto interprete dei sentimenti dei membri fondatori e degli aderenti alla Fondazione «Centesimus Annus - Pro Pontifice», e me ne ha illustrato l'attività e le prospettive. A ciascuno di essi, e ai familiari che li accompagnano, rivolgo un saluto cordiale: la vostra presenza, carissimi, è per me motivo di gioia.

2. Di particolare conforto mi è stata l'espressione dell'adesione al mio impegno per la pace. Sì, la pace è un impegno primario del Papa: perché Dio si fa invocare con il nome di Padre; perché Cristo, «Principe della Pace», ha dato nuove dimensioni al comandamento dell'amore e ci ha lasciato quella pace che il mondo non può dare; e perché lo Spirito Santo, che infonde l'amore di Dio nei nostri cuori, ha tra i suoi frutti più preziosi – con la carità e la gioia – la pace (Gal. 5, 22).

In quest'azione a servizio della pace so di adempiere la volontà di Dio, che è Amore; e in ogni istante mi sento sorretto e, per così dire, come sospinto dal desiderio profondo e dalla preghiera ardente di tutta la Chiesa. Per questo dico ora a voi il mio grazie sentito per la vostra adesione.

3. Come il Cardinale Castillo Lara ha già accennato, la realizzazione della giustizia sociale rientra fra i presupposti inderogabili per costruire una pace autentica e stabile. In effetti, nell'attuale contesto di «mondializzazione dell'economia», a cui si riferisce anche l'Enciclica «Centesimus Annus» (cfr. n. 58), appare sempre più manifesto che non può esservi pace, se col progresso economico non si coniugano anche sviluppo integrale dell'uomo e solidarietà sociale.

La Fondazione «Centesimus Annus - Pro Pontifice» ha, tra le finalità che la caratterizzano, la conoscenza, la diffusione e la realizzazione della dottrina della Chiesa in materia sociale. Mi è dunque spontaneo, nell'interesse stesso del contributo che può derivarne per il bene sommo della pace, di incoraggiarvi ad operare con rinnovato slancio secondo gli obiettivi stabiliti nel vostro Statuto.

Ciò che la Fondazione potrà fare, secondo le sue finalità, in un contesto economico e politico molto delicato, è degno di elogio. Mi rallegro che nuove iniziative siano allo studio per accrescere le adesioni e per ampliare ed intensificare l'attività della Fondazione.

4. In Italia, in ogni regione italiana, vi sono molte forze imprenditoriali e finanziarie moralmente sane, ricche di creatività, desiderose di potersi esprimere secondo le loro migliori potenzialità; e ciò non solo per ricavare un legittimo profitto ma anche per mettere doverosamente a frutto i propri talenti ed espandersi in una partecipazione di solidarietà.

Per esse la Vostra Fondazione potrebbe essere un idoneo ambiente di riflessione e di elaborazione di idee e di propositi.

Secondo una ben caratteristica finalità sancita nel vostro Statuto, la Fondazione, tra l'altro, «favorisce iniziative per sviluppare la presenza e l'operatività della Chiesa nei vari ambiti della società contemporanea» (art. 3, lett. *b*). Tale clausola apre un vasto campo per la messa a frutto della vostra riconosciuta esperienza e delle vostre capacità inventive, e potrà trovare applicazione non solo entro i confini dell'Italia, ma anche in altri Paesi nei quali più grande è il bisogno, a partire da quelli prostrati da guerre nefaste non appena condizioni di pace lo consentano.

5. Vorrei, infine, esprimere la mia gratitudine per i fondi raccolti dalla Fondazione nel 1993, primo anno della sua attività, e messi a disposizione della Santa Sede. Sono una testimonianza rilevante della vostra generosità. Voi sapete che agli occhi del Signore, nulla va perduto di quanto date per il sostegno della sua Chiesa.

6. Nel vostro impegno in favore della Fondazione «Centesimus Annus - Pro Pontifice», come pure nelle occupazioni quotidiane, vi accompagni la Benedizione Apostolica, che v'imparto, estendendola volentieri ai vostri Cari, ai Collaboratori e a tutti i vostri Dipendenti.