

Giustizia sociale e carità

Il liberalismo della *Caritas in veritate*

Markus Krienke (Lugano)

«La crisi della nostra società coincide con la crisi del liberalismo»¹.

1. Introduzione

Il concetto centrale delle encicliche di Benedetto XVI, con il quale egli determina la differenza specifica del Cristianesimo, è la «carità»; e così la *Caritas in veritate* dà alla riflessione teologica il compito di determinare il pensiero sociale cristiano in questa direzione. Perciò questo saggio si propone di enucleare come la recente enciclica delinea il contributo particolare della *carità* per la determinazione del concetto centrale dell'etica sociale ossia la «giustizia sociale». Questa chiave di lettura determina allo stesso momento lo sguardo sistematico sull'intero sviluppo della Dottrina sociale della Chiesa sin dai suoi inizi e riesce a individuare la sua specificità sia in un primo paradigma di riflessione, che è quello del diritto naturale neoscolastico della *Rerum novarum* e della *Quadragesimo anno*, sia in un secondo paradigma, che può essere caratterizzato personalistico e viene sviluppato dalla *Mater et magistra* alla *Centesimus annus*. Infatti, se Benedetto XVI comprende la sua enciclica nella dinamica aperta dalla *Populorum progressio* di Paolo VI, definendola la «*Rerum novarum* dell'epoca contemporanea»², allora la rilevanza del tema «giustizia sociale e carità» si profila innanzitutto nella chiave di un confronto positivo, ma critico, con l'intera tradizione “classica” delle encicliche commemorative della *Rerum novarum* del 1891 che giunge fino alla *Centesimus annus* del 1991, con la quale egli però sottolinea la profonda continuità³. Allo stesso momento, emerge da questo confronto un terzo paradigma della Dottrina sociale della Chiesa che caratterizza la recente enciclica.

¹ W. RÖPKE, *La crisi del collettivismo*, tr. it. C. Antoni e M. Biscione, Firenze 1951, 84.

² *CV* 8.

³ Cfr. *CV* 12.

2. Giustizia sociale e carità sociale

La Dottrina sociale della Chiesa nasce con il problema della *giustizia sociale* nell'800. Essa attribuisce al liberalismo moderno la responsabilità per la «questione sociale» ossia la «questione degli operai» che si è verificata per tutto il “lungo secolo” XIX a partire dalla Rivoluzione industriale e dalla Rivoluzione francese nella seconda metà del '700: entrambe le rivoluzioni avvengono nel nome dell'individuo e della sua libertà, e mentre la prima è di natura economico-sociale, la seconda ha carattere politico-sociale. Nei confronti di tali cambiamenti moderni a livello politico-economico-sociale e delle esigenze che ne derivano, nascono le riflessioni intorno al concetto di *giustizia sociale*.

Mentre per lunghi decenni del penultimo secolo il magistero si limitava alla condanna del liberalismo come radice dei mali sociali e vedeva nel ritorno alla monarchia dopo il Congresso di Vienna la chiave per il ristabilimento dell'ordine pubblico, nell'Europa continentale veniva a formarsi il socialismo. Quest'ultimo riconosce nei presupposti individualistici e liberali del liberalismo moderno le ragioni del pauperismo e della «schiavitù» degli operai per cui la realizzazione della «giustizia sociale» esigerebbe l'abolizione dei presupposti capitalistici e la gestione centralizzata e statalizzata della politica e dell'economia. È stato proprio questa sfida socialista – insieme al riconoscimento dell'incapacità dei propri mezzi caritativi come unica reazione fino ad allora alla *questione sociale* – a suscitare nella Chiesa una vera e propria «riflessione sociale» che sfociava – tardi⁴ – nella *Rerum novarum* del 1891, la quale segna il delineamento della posizione magisteriale *contro* il «falso rimedio» del socialismo. Questa risposta, però, contrariamente a quanto alcuni tentarono di desumere dall'enciclica, non avviene per niente nel nome del liberalismo nei confronti del quale invece rimasero in vigore le condanne dei predecessori di Leone XIII: così, nella *Rerum novarum* l'individuo viene difeso contro il suo assorbimento nel collettivismo socialista nel nome del suo inserimento nell'organismo ontologico-sociale per cui nella società si realizza un ordinamento che non sta a disposizione né dello Stato (contro il socialismo) né dell'individuo (contro il liberalismo). Infatti, le due istituzioni che vengono schierate contro il «falso rimedio» del socialismo – la proprietà privata e la famiglia – non vengono assegnate alla responsabilità morale del soggetto ossia basate su diritti fondamentali individuali, ma risultano fondate in un ordinamento che supera la libertà dell'individuo: il “diritto” della verità è superiore, per quanto riguarda la *Rerum novarum*, al “diritto”

⁴ Infatti, già negli anni 1840-1843 L. TAPARELLI pubblica il suo *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* a Palermo, ed al 1848 risale *La costituzione secondo la giustizia sociale con un'appendice sull'unità d'Italia* di A. ROSMINI (Napoli-Firenze-Milano); nel 1864 appare l'opera fondamentale di W. E. V. KETTLER, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, Mainz 1864.

della libertà⁵. Per evitare, però, qualsiasi fraintendimento che in mancanza dell'affermazione della libertà individuale potrebbe favorire una lettura socialista dell'enciclica, la *Rerum novarum*, oltre il rifiuto univoco del socialismo, evita i termini sia di «giustizia sociale» che di «solidarietà»: il criterio del *giusto* rapporto sociale tra i «ricchi» e i «proletari», tra i «capitalisti» e gli «operai» non sta alla decisione dello Stato. Al contrario, questo rapporto si stabilisce tramite i doveri naturali degli individui e di tutti gli attori sociali (Chiesa, Stato, associazioni) come essi derivano dal diritto naturale⁶. Ma siccome «l'ideale dei diritti e dei doveri» è contenuto nel Vangelo, il vero rimedio alla *questione sociale* è in ultima analisi il ritorno alla «fraternità cristiana» e «alla vita e ai costumi cristiani»⁷. In tale senso, ognuno dà il suo contributo attenendosi agli obblighi della vita cristiana che sono gli obblighi della carità⁸, mentre alla Chiesa spetta l'interpretazione autorevole di tale legge naturale e del suo fondamento trascendente-divino⁹.

Introducendo il termine «giustizia sociale», la *Quadragesimo anno* riesce senz'altro ad approfondire la sistematica riflessione magisteriale della *questione sociale*, senza cambiarne il contenuto dottrinale. In questo senso, l'enciclica introduce il termine ma lo esaurisce solo nei limiti della riflessione della *Rerum novarum*, in quanto la sua integrazione diretta tramite la «carità sociale» ha la funzione di determinare questo nuovo ambito della «giustizia sociale» con doveri specifici che in ultima analisi e in prospettiva cristiana vengono riassunti nel termine di «carità (sociale)»; in questo senso, il «restauro» della società deve avvenire secondo «la giustizia e la carità sociale»¹⁰. I «padri» dell'enciclica erano i gesuiti tedeschi Gustav Gundlach e Oswald von Nell-Breuning che a loro volta si rifecero al confratello Heinrich Pesch. Quest'ultimi ha elaborato, nello spirito della *Rerum novarum*, nei primi decenni del XX secolo il modello del «solidarismo»¹¹, cercando in tal modo di dimostrare che l'approccio della Dottrina sociale della Chiesa si lascia intendere come «terza via» che evita gli eccessi sia del liberalismo che del socialismo. Secondo Pesch, l'individuo si comprende come parte di un organismo sociale e tale legame viene definito con il termine «solidarietà». Con questo

⁵ Nella sua Lettera apostolica *Pervenuti all'anno* del 1902 Leone XIII afferma con tutta chiarezza che i «diritti della verità [...] sono superiori a quelli della libertà» (25); cfr., per il contesto, R. UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)* (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 25), Paderborn et al. 2005, 262-264.

⁶ Cfr. *RN* 16.

⁷ *RN* 21s.

⁸ *RN* 45.

⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, in K. V. BISMARCK – W. DIRKS (edd.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Mainz 1964, 24-30, qui 24s.

¹⁰ *QA* 126.

¹¹ Cfr. T. BOHRMANN, *Solidarität und Solidarismus bei Heinrich Pesch (1854–1926)*, in K. HILPERT – T. BOHRMANN (edd.), *Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten* (Festschrift Alois Baumgartner), Regensburg 2006, 13-27.

termine, che non appare né nella *Rerum novarum* né nella *Quadragesimo anno*, Pesch cerca di riflettere sistematicamente il giudizio anti-socialista dell'enciclica leonina: le tensioni sociali, come si sono verificate nell'800 e che hanno prodotto la «questione sociale», non devono dare luogo al «grave disordine»¹² della «lotta sociale» per cui potrebbero essere risolte solo a livello politico, tramite una rivoluzione e la costruzione del collettivismo socialista. Anzi, è nelle associazioni secondo le professioni, che – secondo la Dottrina sociale della Chiesa – si attenuano e si risolvono i problemi e le tensioni sociali. I problemi e le tensioni sociali non vengono compresi, quindi, a partire dalla contrapposizione di interessi individuali ma come un disturbo dell'ordinamento ontologico-sociale che al livello dello stesso deve pure essere risolto: ossia tramite la «ricostruzione delle professioni»¹³. Il luogo della risposta magisteriale alla *questione sociale* è quindi il corpo sociale, non il livello dell'ordinamento politico-giuridico: infatti, la mancanza della riflessione politica a favore di quella ontologico-sociale è il maggior *deficit* sia della *Rerum novarum* che della *Quadragesimo anno*. A causa della loro «ontologia sociale», la «giustizia sociale» non diventava problema politico-giuridico ma rimase un compito ontologico-metafisico, di diritto naturale, che esige di essere risolto a livello morale. Perciò, la risposta della *Rerum novarum* come anche della *Quadragesimo anno* alla sfida della «giustizia sociale» consiste nella «fraternità cristiana» ossia nella «carità sociale» che viene definita dalla *Quadragesimo anno* l'«anima» dell'«ordine giuridico e sociale»¹⁴. Come risposta concreta alla sfida dei totalitarismi, Pio XI formula inoltre un criterio strutturale di questo ordine, ossia il principio di sussidiarietà che a sua volta non è ancora inquadrato come principio di un ordinamento liberale della società ma che è inteso in chiave anti-collettivistica, ossia anti-socialista: infatti, nella sua formulazione nell'enciclica di Pio XI, esso focalizza gli «individui», verso i quali deve essere orientato sussidiariamente l'intero ordinamento sociale, solo in quanto «membri del corpo sociale» ma non in quanto principio giuridico-personalistico dello stesso ordinamento¹⁵.

La *Rerum novarum* come fondamento teoretico e la *Quadragesimo anno* come sviluppo concreto del principio di «giustizia sociale» si basano quindi sul «solidarismo come pretesa di diritto»¹⁶, quindi sull'«ordine giuridico e sociale» nel senso ontologico-metafisico della neoscolastica¹⁷. Tale solidarismo parte – contro il socialismo – dall'individuo, ma non in chiave di «libertà» o di principio giuridico – quindi non in chiave personalistica – ma dalla sua qualità di essere parte dell'ordinamento on-

¹² QA 84; cfr. 114.

¹³ Cfr. QA 83-85.

¹⁴ QA 89; cfr. già RN 13, 18, 21.

¹⁵ QA 80.

¹⁶ G. GUNDLACH, *Solidarismus*, in *Staatslexikon* (ed. H. Sacher a nome della Görres-Gesellschaft), vol. 4, Freiburg 1931⁵, 1613-1621, 1616.

¹⁷ Cfr. RATZINGER, *Naturrecht*, qui 28s.

tologico-sociale secondo la concezione scolastica dell'«organismo». Questa concezione di «individuo» non è liberale, ma appartiene al diritto naturale neoscolastico come è stato sviluppato dai gesuiti. La «giustizia sociale», quindi, non viene determinata con riferimento alla «libertà», ma all'«ordine» sociale e alla «carità» che lo deve animare e perfezionare. In tal caso, però, la Dottrina sociale della Chiesa – a ben vedere – *non* propone una «terza via», in quanto non si confronta con «liberalismo» e «socialismo» a livello politico; essa non partecipa al dibattito sul principio della «giustizia sociale» in chiave moderna di individualità e libertà perché non riesce ad individuare una dimensione di «giustizia» che in questo modo oltrepasserebbe la sistematica aristotelico-scolastica¹⁸. Solo Gundlach e Nell-Breuning si avvicinano ad una dimensione moderna di questo concetto in quanto per loro essa deve sempre accompagnare i rapporti giuridici all'interno della società: in questo modo loro assegnano un aspetto dinamico alla concezione di «giustizia»¹⁹. Al di là di questa riflessione, la Dottrina sociale della Chiesa, però, fino a Pio XII si ritira sulla dottrina neoscolastica del diritto naturale che con la sua concezione corporativistica non solo riprende l'ordinamento medievale ma si aggancia anche a delle forme di romanticismo sociale nate dall'inizio dell'800 in contrapposizione al liberalismo ed inconciliabili con il socialismo²⁰.

La teoria che la Dottrina sociale della Chiesa non esprime una «terza via» rispetto all'alternativa estrema di «liberalismo» e di «socialismo» trova un'ulteriore conferma nella specifica asimmetrica con cui vengono considerati, sin dall'inizio, il liberalismo, da un lato, e il socialismo, dall'altro. Mentre si può constatare facilmente un rifiuto netto del «socialismo»²¹, nei confronti del liberalismo le due encicliche fin ora esaminate si esprimono in modo più cauto ed evitano di applicarci il giudizio analogo. Tale constatazione viene rafforzata dal fatto che le encicliche dell'800 con la loro condanna dei principi liberali, e anche le ulteriori encicliche dello stesso Leone XIII sulle tematiche della libertà politica e del rapporto liberale tra Stato e Chiesa²², avrebbero senz'altro favorito una “condanna” netta; una tale condanna, del resto, non sarebbe stata estranea soprattutto alla *Quadragesimo*

¹⁸ Per la giustizia sociale, cfr. J. HÖFFNER, *Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe. Versuch einer Bestimmung ihres Wesens*, Saarbrücken 1935, 9-22, 66-92; F.-J. BORMANN, *Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre* (Studien zur theologischen Ethik, 113), Freiburg i. Br.-Freiburg i. Ue. 2006, 268-409.

¹⁹ Cfr. GUNDLACH, *Solidarismus*; O. v. NELL-BREUNING, *Iustitia socialis*, in ID. – H. SACHER (edd.), *Zur Sozialen Frage* (Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, 3), Freiburg 1949, 29-36.

²⁰ Analizzando il tentativo di alcuni studiosi recenti di attribuire già a Pio XII una concezione personalistico-liberale di diritto e dell'ordinamento politico – infatti tante formulazioni di Pio XII, prese di per sé, sembrano affermarla inequivocabilmente – Rudolf Uertz dimostra in un'analisi complessiva dell'impostazione del suo pensiero politico-giuridico-sociale che non si può ancora attribuirgli il merito di conciliare il pensiero sociale della Chiesa con le varie istanze del liberalismo moderno. In tale chiave sarebbero da ridimensionare anche le sue affermazioni sui diritti umani e sulla democrazia (cfr. UERTZ, *Vom Gottesrecht*, 366-370).

²¹ Tale rifiuto culmina senz'altro nell'affermazione della *Quadragesimo anno*: «nessuno può essere buon cattolico ad un tempo e vero socialista» (QA 120).

²² Cfr. *Diuturnum illud* (1881) ed *Immortale Dei* (1885), ma anche *Libertas praestantissimum* (1888).

anno, che nell'orizzonte della crisi economica del '29 trova comunque parole di critica decisive per il liberalismo²³. Ma nonostante il terreno fosse quindi stato ben preparato anche per una "condanna" del liberalismo, le encicliche sociali non la pronunciano mai in modo esplicito. La distanza dal liberalismo viene piuttosto sviluppata in modo indiretto, nel momento in cui il concetto di «giustizia sociale» non è declinato in rapporto alla «libertà» individuale ma invece all'interno dell'ordinamento ontologico del diritto naturale. Infatti, per le prime due encicliche sociali, la libertà è sempre solo un concetto derivato rispetto all'ordine prestabilito dal diritto naturale.

È stato Heinrich Rommen che nella sua opera famosa *L'eterno ritorno del diritto naturale* del 1936 sviluppava la dottrina neoscolastica del diritto naturale per poi porsi la domanda nella seconda edizione della stessa opera nel 1947 – e quindi dopo la catastrofe del totalitarismo nazionalsocialista –, se tale formulazione della «giustizia sociale» sarebbe stata sufficiente per contrapporsi ai sistemi totalitaristi²⁴. Non dovrebbe invece il principio di libertà individuale essere considerato il mezzo più efficace contro qualsiasi strumentalizzazione totalitaria dell'individuo? E se il meccanismo del totalitarismo è quello di cancellare la *libertà individuale* nel nome della "verità ideologica", allora il diritto naturale neoscolastico per cui la libertà individuale è solo un valore derivato forse non ha sviluppato in maniera confacente il potenziale antitotalitaristico del Cristianesimo? Ponendosi queste domande, Rommen riflette sulla strategia di integrare la «giustizia sociale e carità sociale» delle prime due encicliche sociali in modo *personalistico* con la dimensione della libertà individuale e soggettiva.

3. Verso il paradigma personalistico: la giustizia sociale in chiave di libertà individuale

La critica di Rommen, in altre parole, si lascia comprendere nella problematica che la «verità» del diritto naturale non deve abbassare il principio di «libertà» individuale ad un valore derivato per la determinazione della giustizia politico-giuridico-sociale. Con tale conclusione si supera, però, il livello di riflessione della *Rerum novarum* e della *Quadragesimo anno*. Come abbiamo visto, queste due encicliche escludono soltanto a livello negativo la soluzione del socialismo ma non sviluppano positivamente una teoria della politica e della costituzionalità e tantomeno le rispettive implicazioni per il concetto di «giustizia». Dunque, per la Dottrina sociale della Chiesa si trattava, dopo la guerra,

²³ Significativamente, queste parole sono espresse non direttamente ma come interpretazione della *Rerum novarum*. In questo modo, senz'altro, la *Quadragesimo anno* ha segnato il modello interpretativo della Dottrina sociale della Chiesa secondo il quale essa sin dalla *Rerum novarum* avrebbe ugualmente condannato sia il liberalismo che il socialismo; cfr. *QA* 10, 14, 25, 27, 30.

²⁴ Cfr. H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, tr. it. G. Ambrosetti, Roma 1965, 130s.; cfr. anche M. KRIENKE, *Il diritto naturale oggi*, consultabile all'indirizzo www.cattedrarosmini.org.

passo a passo di fare positivamente i conti con quel liberalismo che essa in tutta la modernità ha ritenuto il suo nemico acerrimo. Le prime e decisive riflessioni in merito si trovano nell'enciclica *Mater et magistra* del 1961, due anni dopo la quale segue il riconoscimento dei diritti umani con la *Pacem in terris*. Secondo la *Mater et magistra*, «i singoli esseri umani sono e devono essere il fondamento, il fine e i soggetti di tutte le istituzioni in cui si esprime e si attua la vita sociale»²⁵. Con questo cambiamento di paradigma, che viene sanzionato definitivamente dalla *Gaudium et spes*, si delinea la riflessione sul fatto che esiste una dimensione legittima del liberalismo, per così dire un «senso largo ed alto»²⁶ del termine che solo per una «straordinaria riduzione» diventa l'ideologia combattuta del «libertinismo»²⁷, ossia la dottrina del «liberismo» manchesteriano. Anzi, con tale significato «largo ed alto» della parola, la Dottrina sociale della Chiesa può scoprire una propria profonda intenzione, che essa esprimeva sin dalla *Rerum novarum* in chiave negativa ed anti-socialista, per cui l'individuo non deve essere in nessun modo assorbito dalla logica sociale dello Stato. Può essere individuata, quindi, una dimensione nella quale si manifestava – indirettamente e dietro il sistema del diritto naturale neoscolastico – quel *liberalismo* della concezione cristiana del «diritto» e della «giustizia sociale» che si articolava nel primo Cristianesimo nella distanza decisiva tra la dinamica trascendente della «giustizia» e l'istituzione politica della *respublica (caesaris caesari, Dei Deo)*, e che portava nel diritto naturale medievale alla constatazione della nullità morale e metafisica del «diritto ingiusto», fino a sfociare, appunto, nella Dottrina sociale moderna nel rifiuto decisivo e definitivo del socialismo. Se in questo senso l'annuncio cristiano è liberale in quanto ha sempre difeso il valore della dignità morale dalla sua gestione comunitaria e politica, ancorandola in un'istanza trascendente e quindi inaccessibile alla decisione politica, allora il «liberalismo non è – per dirlo con tutta chiarezza – nella sua essenza un abbandono del Cristianesimo, bensì il suo legittimo figlio spirituale»²⁸. In tale prospettiva diventa chiaro che in realtà la Dottrina sociale della Chiesa combatte piuttosto il «libertinismo» ma non il «liberalismo» *se e nella misura in cui* quest'ultimo non presuppone ideologicamente una chiusura anti-relazionale e anti-trascendente dell'individuo, come accade nel «liberismo» manchesteriano. Proprio in questa chiave, i documenti della Dottrina sociale della Chiesa allargano il principio individualistico a quello personalistico, in quanto nella comprensione cristiana della perso-

²⁵ *MM* 203; cfr. *GS* 25.

²⁶ W. RÖPKE, *Umanesimo liberale*, a c. di M. Baldini (I Grandi Liberali, 5), Soveria Mannelli 2000, 110; corsivo mio.

²⁷ RÖPKE, *Umanesimo liberale*, 113. In questo senso Röpke ha distinto due liberalismi: «da un lato nel senso ampio e universale d'una idea, che costituisce in fondo l'essenza della civiltà occidentale, dall'altro nel senso ristretto e specifico d'un movimento spirituale, politico e sociale dell'ultimo secolo [sc. dell'800], che è derivato da quell'idea universale attraverso ben determinati coefficienti storici» (*ibid.* 110).

²⁸ RÖPKE, *Umanesimo liberale*, 113.

na individualità e relazionalità coincidono nel termine della persona come «relatio subsistens»²⁹. Anzi, dopo la *Mater et magistra* la Dottrina sociale della Chiesa è riuscita a dimostrare che il liberalismo si deve basare su presupposti personalistici se esso non si vuole privare dal fondamento relazionale indispensabile alla propria libertà e diventare «liberismo»; al contrario solo un liberalismo che si basa non sul concetto monistico dell'individuo chiuso in se stesso, ma sull'idea dell'individuo nelle sue relazionalità esistenziali – a sé, agli altri e a Dio –, può essere ritenuto immune da qualsiasi pericolo di collettivismo totalitaristico³⁰. Questo perché sono le relazioni essenziali dell'individuo a conferire la dimensione morale alla sua libertà individuale. Tale etica della libertà diventa quindi un'etica dell'alterità e della responsabilità in quanto la sua libertà si articola nei confronti di questa triplice istanza e non può essere ridotta al calcolo individualistico-utilitaristico.

L'etica utilitaristica è allora il risultato della riduzione del liberalismo a liberismo, in quanto basa il ragionamento etico sull'individualità senza relazioni essenziali e parte quindi dall'idea di un individuo astratto, generico e calcolante, in altre parole: considerando la sua pura libertà negativa. L'etica utilitaristica, perciò, non è un'etica della relazionalità per cui essa priverebbe di conseguenza le istituzioni sociali della loro essenza morale che è la libertà. Precisamente in tale chiave di ridurre la libertà a criterio individualistico, del proprio profitto e del proprio egoismo, il «liberismo» viene rifiutato dalla Dottrina sociale della Chiesa. Se in tal senso si tratta di un «liberismo» che ha reso «la logica dello scambio degli equivalenti e del profitto fine a se stesso»³¹ cioè criterio della libertà e quindi criterio etico, questo rivela i suoi potenziali distruttivi della stessa libertà. In tal caso abbiamo l'impressione che – secondo Habermas – «il linguaggio del mercato pervade ogni poro» e che esso costringe «tutti i rapporti interpersonali dentro lo schema autoreferenziale delle preferenze individuali»³².

Al di là di questo fraintendimento del «liberismo» che la *Rerum novarum* e la *Quadragesimo anno* hanno identificato con il liberismo *tout court*, a partire dalla *Mater et magistra* la Dottrina sociale della Chiesa sviluppa un liberalismo personalistico che si basa sulle tre relazioni ontologiche della *persona*, e non dell'organismo ontologico-sociale: nella «relazionalità a sé» viene espresso l'aspetto individuale ossia i centrali diritti fondamentale-negativi della tradizione liberale – *life, liberty, estate* –

²⁹ «La persona è una relazione che sussiste nella natura intelligente» (A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, 2 voll., a c. di U. Muratore [Ediz. crit., 39-40], Roma 1983, I, 341).

³⁰ In questo senso, dalla *Mater et magistra* in poi è stato realizzato il progetto augurato da von Mises se «non potrebbe essere possibile armonizzare la dottrina cristiana con un'etica sociale che promuova, invece di distruggere, la vita sociale e utilizzare così le grandi forze del cristianesimo a servizio della civiltà» (cit. in D. ANTISERI, *I cattolici e la «questione liberale»*, in A. M. PETRONI (ed.), *Etica cattolica e società di mercato*, Venezia 1997, 31-50, qui 31).

³¹ CV 38.

³² J. HABERMAS, *Fede e sapere*, in ID., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a c. di L. Ceppa, Torino 2002, 99-112, qui 107.

, mentre la «relazionalità agli altri» si realizza in modo fondamentale-ontologico nella famiglia³³, e infine la «relazionalità a Dio» caratterizza la dimensione trascendente della persona e forma epistemologicamente la Dottrina sociale della Chiesa³⁴.

In tale senso, il «liberalismo universale» viene accettato come teoria sociale di riferimento in quanto, contrariamente alle teorie socialiste, permette la promozione della dignità della persona umana a livello sociale, la quale si esprime (1) nelle libertà fondamentali-negative, compresa la proprietà privata, (2) nella libertà dell'ambito familiare³⁵, (3) e come fondamento di queste personali libertà relazionali nella libertà religiosa³⁶. Questo apprezzamento delle libertà individuali diventa possibile in modo positivo per la svolta personalistica della stessa Dottrina sociale della Chiesa con l'enciclica *Mater et magistra* e cioè dalla «verità» del diritto naturale neoscolastico alla «libertà» della persona immagine di Dio ossia per la lezione di quel «vero individualismo» che caratterizza il liberalismo universale: accettare a livello sociale l'individualismo non come ideologia o teoria antropologica, ma come «individualismo metodologico»³⁷ in quanto «[s]olo l'individuo pensa, solo l'individuo ragiona, solo l'individuo agisce: questa è l'essenza dell'individualismo»³⁸. Se l'«individualismo metodologico» come «vero individualismo» non esclude le relazioni ontologiche della persona e tanto meno la sua personalità, ma viene adoperato precisamente come metodo per l'esclusione di qualsiasi collettivismo o paternalismo politico³⁹, esso si rivela una dimensione intrinseca della Dottrina sociale della Chiesa.

³³ L'apertura dell'individuo si manifesta a livello sociale nel fatto che la persona è costituita sin dalla sua nascita in una irriducibile relazione ontologica che impedisce, a livello sociale, di considerare l'uomo solo come individuo a-relazionale.

³⁴ «Il luogo epistemologico che interessa la Dottrina sociale della Chiesa, dunque, è situato nella connessione fra la *trascendenza* della persona e la sua *integrazione*; la rivelazione della dignità personale dell'uomo fa sintesi e rende ragione dei vari aspetti del suo esistere come oggetto del mondo o ente della natura» (F. FELICE, *Lo sviluppo umano nel nostro tempo*, in AA.VV., *Amore e verità. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Caritas in veritate di Benedetto XVI*, Milano 2009, 43).

³⁵ «[I]l vero individualismo afferma il valore della famiglia e di tutti gli sforzi comuni della piccola comunità e del gruppo, [...] crede nell'autonomia locale e nelle associazioni volontarie e [...] certamente le sue argomentazioni si basano in larga misura sull'assunto secondo cui molto di ciò per cui di solito si invoca l'azione coercitiva dello Stato può essere fatto meglio con la collaborazione volontaria» (F. A. V. HAYEK, *Individualismo: quello vero e quello falso*, a c. di D. Antiseri [Biblioteca Austriaca. Documenti, 4], Soveria Mannelli 1997, 68; per la concezione di Hayek cfr. S. MUSCOLINO, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto* [La Rosminiana, 2], Soveria Mannelli 2010).

³⁶ Cfr. per questo aspetto soprattutto i pensatori Antonio Rosmini, Lord Acton, e la riflessione del giurista Georg Jellinek.

³⁷ Cfr. L. V. MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, tr. it. T. Bagliotti, Torino 1959, 40-43.

³⁸ ANTISERI, *I cattolici*, 39.

³⁹ «[L]l'individualismo metodologico, a differenza del metodo marxista ed in una certa misura anche di quello keynesiano, dove l'oggetto dell'attività economica è l'aggregato, ha avuto il merito e l'originalità di porre il soggetto dell'azione al centro dell'indagine; potremmo dire che l'azione stessa è stata ridotta al suo soggetto, ossia la persona agente, la quale è un soggetto libero, creativo, responsabile e relazionale» (F. FELICE, *Introduzione. Dottrina sociale e*

Infatti, il liberalismo che viene condannato dalla *Rerum novarum* e dalla *Quadragesimo anno* si basa su una concezione dell'individuo che priva la persona indebitamente dalle sue relazionalità esistenziali e soprattutto dal suo fondamento trascendente. Significativamente, è proprio questa forma solipsistica di individualismo che tende – secondo l'analisi di F. A. von Hayek – a sfociare nel collettivismo, in quanto priva l'individuo di qualsiasi qualità che possa impedire il suo assorbimento nella dinamica totalizzante dello Stato: in fondo, tale individualismo ha le sue radici nell'individualismo degli Enciclopedisti francesi, di Rousseau e dei Fisiocrati⁴⁰. Sia un tale «falso individualismo» che il collettivismo si basano su una concezione sbagliata dell'uomo cioè dell'individuo senza relazioni ontologiche a sé, alla famiglia e a Dio. Per questo, nel «falso individualismo» esso diventa quel «punto atomistico» della libertà negativa⁴¹, mentre nel collettivismo è considerato il burattino del collettivo. Un liberalismo nel «senso largo ed alto», però, basato sul «vero individualismo», deve quindi essere riconosciuto come teoria sociale di riferimento della Dottrina sociale della Chiesa: non per la ragione che esso produca i maggiori rendimenti economici rispetto al socialismo o perché i suoi esiti politici siano superiori a quest'ultimo, ma solo ed esclusivamente perché – e a condizione che – promuove nel modo più autentico la libertà dell'uomo. In questo senso, sottolinea Röpke, nel «liberalismo» non si preferisce un «sistema», ma lo si misura con il criterio che è la persona umana. Esso, di conseguenza, sarebbe da preferire ad una gestione collettivistica (ad es. ad una economia pianificata o ad uno Stato centralizzato) anche qualora i suoi risultati sarebbero inferiori⁴², perché il «socialismo», come qualsiasi teoria collettivistica, viene rifiutato per il suo principio basale che non è conciliabile con la libertà della persona in quanto la definisce solo a partire del collettivo.

dottrina economica a confronto, in R. SIRICO, *Il personalismo economico e la società libera*, a c. di F. FELICE, Soveria Mannelli 2001, 9-42, qui 24).

⁴⁰ In questo senso, Hayek differenzia tra «vero» e «falso individualismo»: quello falso «tende sempre a trasformarsi nell'opposto dell'individualismo, vale a dire nel socialismo o nel collettivismo. È perché il primo tipo di individualismo è l'unico coerente che rivendico per esso il nome di vero individualismo, mentre il secondo dev'essere probabilmente considerato come una delle fonti del socialismo moderno, a cui attribuire la stessa importanza delle teorie propriamente collettivistiche» (HAYEK, *Individualismo*, 43; cfr. 52). È vero che Hayek stesso si esprime soltanto a proposito delle relazionalità sociali ma non di quella trascendente. A riguardo di quest'ultima ci è pervenuta soltanto un'affermazione occasionale dello stesso, che comunque non è priva di significato sistematico: «È questo intollerante e fiero razionalismo a essere il principale responsabile di quella corrente che, soprattutto nel Continente, ha spesso spinto persone animate da religiosità fuori dal movimento liberale [...]. Sono convinto che, se la frattura tra il vero liberalismo e le convinzioni religiose non sarà sanata, non ci sarà alcuna speranza per la rinascita delle forze liberali. Ci sono oggi in Europa molti segnali che indicano tale riconciliazione più vicina di quanto non lo sia stata per lungo tempo, e che mostrano come persone vedano in essa la sola speranza per preservare gli ideali della civiltà occidentale. È stata questa la ragione per cui ho particolarmente desiderato che il rapporto tra liberalismo e cristianesimo fosse considerato uno degli argomenti a parte della nostra discussione; e, sebbene non possiamo sperare di andare lontano nell'esame di questo tema in un singolo convegno, mi sembra essenziale porci esplicitamente il problema» (cit. in FELICE, *Prefazione*, 9-20, qui 9).

⁴¹ Cfr. C. TAYLOR, *Atomism*, in ID., *Philosophical Papers*, vol. 2, *Philosophy and the human sciences*, Cambridge 1985, 187-210.

⁴² Cfr. W. RÖPKE, *Scritti liberali*, a c. di A. Frumento, Firenze 1974, 58s.

Questo conduce, nella *Centesimus annus*, all'affermazione indiretta che la «giustizia sociale» si realizza attraverso il principio di libertà il quale si articola nella concezione del diritto personalistico ossia sulla base dei diritti umani. Giovanni Paolo II esprime entusiasmo e la fiducia che, dopo la caduta del muro di Berlino, in una politica democratica e in un'economia liberale si possano esprimere sempre meglio gli autentici valori umani come vengono affermati dalla Dottrina sociale della Chiesa. In questo senso, capitalismo (meglio: liberalismo, ma tale termine è già in uso per condannare il «liber[tin]ismo»), libero mercato e democrazia vengono espressamente accettati a condizione che tale libertà è sorretta moralmente per escluderne l'abuso. Per evitare tali conseguenze, viene sottolineata la necessità di un ordinamento politico-giuridico che, basato sui criteri dei diritti umani, impedisca tali conseguenze. E inoltre, sottolinea il Papa polacco, tale impostazione della «giustizia sociale» si basa sul concetto non di una libertà astratta e negativa, ma della libertà morale: solo se al fondamento della libertà degli individui sta la dimensione morale della libertà, il dovere di riconoscere l'altro in quanto persona, un tale ordinamento liberale può funzionare anche alla lunga. Il Papa ammonisce, quindi, di non fraintendere la nuova libertà come «libertà negativa» ma di conoscere che solo la «libertà morale» è in grado di sorreggere le istituzioni liberali. Il fraintendimento della libertà politica ed economica, così Giovanni Paolo II, è quello che essa significherebbe l'abolizione di qualsiasi impegno morale, di ogni politica del bene comune e della giustizia sociale.

Secondo l'analisi di Benedetto XVI, è la tragedia degli sviluppi degli ultimi due decenni che l'ammonito di Giovanni Paolo II non è stato ascoltato. Perciò sembra che la *Caritas in veritate* vorrebbe proporre un «terzo paradigma» non per sostituire quello secondo ma per reagire a tale svuotamento della «libertà morale» dal quale la *Centesimus annus* avvertiva. Tale reazione consiste, secondo la recente enciclica, nel rafforzare l'aspetto morale di quella libertà individuale che fu inequivocabilmente affermata dalla *Centesimus annus*: se nel frattempo alla base della libertà è venuto meno il fondamento morale, anzi se la libertà stessa, consumando e logorando questo fondamento morale, ha raggiunto un momento critico, allora ci si pone la domanda della fonte dello stesso, ossia qual è la risorsa morale al fondamento degli ordinamenti liberali?

4. La *Caritas in veritate* e la sfida del liberalismo nel contesto della globalizzazione

Infatti, la ricerca di un nuovo paradigma emerge nel momento in cui Benedetto XVI considera la *differentia specifica* della carità non all'interno della dinamica che nella tradizione della *Rerum novarum* ha portato dal primo paradigma di «giustizia sociale e carità sociale» nella chiave del diritto naturale neoscolastico al secondo paradigma della declinazione della «giustizia sociale» nei termini di individualità e libertà, ma la affronta nei concetti di «verità e carità», rimandando per questa sintesi

originaria ad un'enciclica che appunto non si immette nella tradizione delle encicliche commemorative della *Rerum novarum*, e cioè alla *Populorum progressio* (1967), la quale a sua volta fu già ripresa dalla *Sollicitudo rei socialis* del 1987⁴³. Come già accennato, Benedetto XVI interpreta le riflessioni della *Populorum progressio* come risposta ad una sfida specifica che non è più quella delle *res novae* della modernità bensì si articola nella situazione particolare della tarda modernità come a partire dal 1989 si è concretizzata in modo sempre crescente ed anzi accelerandosi: dopo il superamento del socialismo e il sentito «fine della storia»⁴⁴, il liberalismo ha suscitato una nuova *questione sociale*. E di nuovo è chiaro che è la *giusta determinazione del rapporto* con il liberalismo che caratterizza il compito proprio della Dottrina sociale della Chiesa. Ma ormai la sfida si articola in un modo totalmente nuovo rispetto all'800: nella tarda modernità la *questione sociale* non si articola più in dimensioni nazionali per cui si tratterebbe di determinare la «giustizia sociale» in termini dell'ordinamento politico-giuridico-sociale dello Stato, ma ora si affronta il suo carattere globalizzato⁴⁵. «Quanto la dottrina sociale della Chiesa ha sempre sostenuto a partire dalla sua visione dell'uomo e della società oggi è richiesto anche dalle dinamiche caratteristiche della globalizzazione»⁴⁶. Inoltre, come la *Rerum novarum* doveva definire la Dottrina sociale della Chiesa contro l'antagonista del socialismo, anche la *Caritas in veritate* individua un tale «falso rimedio», che essa non trova in una “ideologia dello Stato”, bensì nell'*ideologia del progresso* che viene denominata anche il «potere ideologico» e l'«assolutismo della tecnica»⁴⁷. In questo contesto, conviene considerare che «tecnico», per la *Caritas in veritate*, non ha solo un significato stretto, ma anche largo e sta, in quest'ultimo caso, per la considerazione «non-umana» o «non-etica» dei vari ambiti della vita sociale, specialmente dell'economia, dell'ambiente, della tecnica in senso stretto, dei mezzi di comunicazione e della scienza (soprattutto nel campo delle bioscienze)⁴⁸. Ad esempio, ci scorgiamo non solo dell'economicizzazione crescente della vita umana anche nelle sue dimensioni non suscettibili al calcolo economico, ma anche degli sviluppi tecnici degli ultimi decenni sia nel campo delle biotecniche che in quello dei mass media, per cui nel mondo tardo-moderno l'uomo dispone su mezzi tecnici or-

⁴³ Cfr. CV 8-11. Per la continuità tra le encicliche *Sollicitudo rei socialis* e *Caritas in veritate* cfr. FELICE, *Lo sviluppo umano*, 37-69, qui 49-53.

⁴⁴ Cfr. F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, tr. it. D. Ceni, Milano 1992².

⁴⁵ Cfr. CV 5, 6, 7, 9, e soprattutto 42. Secondo Benedetto XVI, la «grande sfida che abbiamo davanti a noi» è stata «fatta emergere dalle problematiche dello sviluppo in questo tempo di globalizzazione e resa ancor più esigente dalla crisi economico-finanziaria» (*ibid.* 36).

⁴⁶ CV 39. Anzi, oggi i «rimedi» della *Rerum novarum*, nei confronti delle *res novae* della tarda modernità, vengono considerati «incomplet[i] per soddisfare le esigenze di un'economia pienamente umana» (*ibid.*).

⁴⁷ CV 70, 74. Significativamente, le encicliche *Populorum progressio*, *Sollicitudo rei socialis* e *Caritas in veritate* sono le uniche encicliche a non menzionare nemmeno una volta la parola «socialismo», mentre tutte le encicliche commemorative della *Rerum novarum* la riportano in maniera esplicita.

⁴⁸ Cfr., in merito, CV 40, 48, 68-77.

mai capaci di interferire sulla sua propria identità biologica (le possibilità prenatali, la clonazione) ed è allo stesso momento pervaso nella sua vita privata dalle tecniche dei media⁴⁹.

E, di nuovo, come la *Rerum novarum* condannava l'ideologia del socialismo ma non le idee di «giustizia sociale» e di «solidarietà» e invece metteva le basi per una loro declinazione personalistica in chiave di libertà morale nelle encicliche successive, così la *Caritas in veritate* ora condanna la ideologia del progresso tecnico che astrae dall'uomo e da qualsiasi criterio etico, senza denunciare, però, l'idea del «progresso umano» di per sé ossia il fatto che «l'uomo è costitutivamente proteso verso l'«essere di più»»⁵⁰. D'altro canto, come la *Rerum novarum* non ha condannato il liberalismo economico come tale, ora la *Caritas in veritate* non condanna la globalizzazione dell'economia in quanto «processo socio-economico», ma rifiuta il potenziale «ideologico» della tecnica nel senso lato cioè della sottomissione dell'uomo, in tutti gli ambiti sociali, sotto imperativi anonimi e apersonali che viaggiano sulla dinamica della globalizzazione⁵¹. Al contrario, bisognerebbe riscoprire nella globalizzazione «la realtà di un'umanità»⁵². Come quindi la Dottrina sociale della Chiesa dalla *Rerum novarum* alla *Centesimus annus* ha salvato i concetti di «giustizia sociale» e di «solidarietà» dalla loro ideologizzazione socialista o paternalistica, nella stessa chiave la *Caritas in veritate* riflette sul «progresso umano» e condanna l'«assolutismo della tecnica» in senso lato, ossia l'esclusione della dimensione umana ed etica dagli ambiti dell'economia, dell'ambiente, della scienza, della comunicazione⁵³.

Infatti, il pericolo della lesione della dignità e della strumentalizzazione dell'individuo e della sua libertà morale non parte soltanto dai collettivismi e dai totalitarismi politici, ma anche dagli imperativi tecnici negli ambiti sociali. È proprio questo aspetto che la *Caritas in veritate* aggiunge all'argomento anticollectivistico e antisocialista della Dottrina sociale della Chiesa nella sua linea che fa capo alla *Rerum novarum*. Nell'individuare le *res novae* non soltanto nei sistemi politici ma anche negli sviluppi anti-umani ed anti-etici della tecnicizzazione dei vari ambiti della vita sociale, la *Caritas in veritate* compie il passaggio della Dottrina sociale della Chiesa verso la tarda modernità e sviluppa un suo terzo «paradigma» centrale.

⁴⁹ Secondo un'espressione ripresa da C. M. Martini, per M. Padula i media sono «[i]l nuovo modo di essere vivi» (M. PADULA, *Immersi nei media. Il nuovo modo di essere vivi*, Soveria Mannelli 2009).

⁵⁰ CV 11, 14.

⁵¹ «Il processo di globalizzazione potrebbe sostituire le ideologie con la tecnica, divenuta essa stessa un potere ideologico, che esporrebbe l'umanità al rischio di trovarsi rinchiusa dentro un *a priori* dal quale non potrebbe uscire per incontrare l'essere e la verità» (CV 70; cfr. 71).

⁵² CV 42.

⁵³ «L'assolutismo della tecnica tende a produrre un'incapacità di percepire ciò che non si spiega con la semplice materia» (CV 77).

Per sviluppare questo paradigma, essa innanzitutto riprende l'intenzione fondamentale della stessa Dottrina sociale della Chiesa: come quest'ultima esordisce con la determinazione della «giustizia sociale» nella prospettiva cristiana della «carità», così la *Caritas in veritate* riprende esplicitamente questo concetto come *differentia specifica* della riflessione cristiana sul «progresso» nella sua dimensione della globalizzazione. Innanzitutto riporta il «progresso» tecnico alla sua giusta dimensione di essere *mezzo* al *fine* dell'uomo, ossia alla persona umana, ed è questa la prospettiva etico-antropologica dello «sviluppo»: ma solo se l'uomo è considerato nelle sue complete relazionalità personalistiche, soprattutto in quella trascendente, quindi solo se lo sviluppo acquisisce la dimensione della «carità», si può parlare anche del «vero sviluppo dell'uomo»⁵⁴. È precisamente questa dimensione che poi viene chiamata «vocazione»: «il progresso è, nella sua scaturigine e nella sua essenza, una *vocazione*: “Nel disegno di Dio, ogni uomo è chiamato a uno sviluppo, perché ogni vita è vocazione”»⁵⁵. A tal punto risulta però immediatamente chiara la differenza tra il binomio «giustizia sociale e carità sociale» delle prime due encicliche ed il binomio «progresso/sviluppo e carità» della *Caritas in veritate*: mentre la prospettiva del diritto naturale neoscolastico de-storicizza e de-individualizza la persona umana – la prospettiva dell'«essenza» consegna, secondo l'interpretazione hegeliana, le strutture al «passato»⁵⁶ –, la «vocazione» della *Caritas in veritate* conserva l'individualità dell'uomo nella sua temporalità e storicità e lo indirizza verso il suo compimento – apertura al futuro⁵⁷ –, schiudendogli la prospettiva escatologica della dinamica dello sviluppo. Mentre la prospettiva della *Rerum novarum* e della *Quadragesimo anno* non mobilita il singolo nella sua libertà e potenzialità morale, la *Caritas in veritate* cerca di vitalizzare proprio queste dimensioni: la trascendenza verso la quale è indirizzato l'individuo non è affermata in modo dogmatico ossia negando la libertà individuale, come invece risultava dal «primo paradigma», ma è declinata come vocazione, appello, cioè come una promessa che articola la prospettiva della persona e che la *responsabilizza* nella sua libertà verso il suo proprio futuro e verso quello dell'intera umanità⁵⁸. È emblematici

⁵⁴ CV 29. Perciò è compito della Dottrina sociale della Chiesa secondo la *Caritas in veritate* di orientare la globalizzazione «verso un vero sviluppo umano» (*ibid.* 57).

⁵⁵ CV 16; la citazione è di PP 15.

⁵⁶ Hegel, nella *Scienza della logica*, ricorda che «nella lingua tedesca, adoperando l'ausiliare *essere* (*Sein*), per indicare il passato ci serviamo del termine *Wesen*, in quanto chiamiamo l'essere passato “stato” (*gewesen*). Alla base di tale irregolarità dell'uso linguistico c'è una giusta intuizione del rapporto dell'essere all'essenza, in quanto certamente possiamo considerare l'essenza (*das Wesen*) come l'essere passato» (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte prima: *La scienza della logica*, a c. di V. Verra, Torino 1981, § 112, Aggiunta [307]).

⁵⁷ Non a caso Benedetto XVI allude anche nella sua enciclica sociale al concetto della speranza esplicita nella *Spe salvi* in quanto è questa prospettiva cristiana come virtù teologica che ha cambiato il modo di intendere l'esistenza umana nel tempo nella sua finalizzazione escatologica.

⁵⁸ Cfr. CV 2, 5, 11, 14. «La vocazione è un appello che richiede una risposta libera e responsabile. Lo *sviluppo umano integrale* suppone la *libertà responsabile* della persona e dei popoli: nessuna struttura può garantire tale sviluppo al di

co che tale prospettiva di Benedetto XVI tematizza la libertà *prima* della verità⁵⁹ e conserva, quindi, in questa prospettiva, pienamente le acquisizioni della Dottrina sociale della Chiesa dopo la *Mater et magistra*. Con questa tradizione, la recente enciclica condivide la declinazione della «giustizia sociale» in modo personalistico-liberale e quindi, secondo il «secondo paradigma», tramite i principi di solidarietà e sussidiarietà: «se la sussidiarietà senza la solidarietà scade nel particolarismo sociale, è altrettanto vero che la solidarietà senza la sussidiarietà scade nell'assistenzialismo che umilia il portatore di bisogno»⁶⁰.

La *Caritas in veritate* presuppone perfettamente questo quadro di principi fondamentali, in quanto personalità, solidarietà e sussidiarietà – i principi del «secondo paradigma» – indirizzano il paradigma personalistico all'individuo nelle sue relazionalità ontologico-personalistiche. Ora, è proprio questa costituzione dell'identità individuale che viene messa in dubbio dagli imperativi tecnici della tarda modernità: pervadendo l'individuo, l'imperativo tecnico (in senso lato) distrugge il tessuto umano ed etico degli vari ambienti della vita umana (economia, ambiente, tecnica in senso stretto, mezzi di comunicazione, scienze) e rende necessaria la riflessione su come tale dimensione – che è contrassegnata dalla libertà morale – possa essere socialmente ristabilita. A questo scopo serve precisamente la «terza» svolta paradigmatica che ancora non si trova nelle due encicliche della *Populorum progressio* e della *Sollicitudo rei socialis*: mentre esse affrontarono il problema del «vero sviluppo umano» ancora con la strategia di un'amplificazione dei principi personalistici della Dottrina sociale della Chiesa anche alle istituzioni economico-sociali e alle «strutture di peccato» a livello mondiale, oggi il fenomeno della globalizzazione ha fundamentalmente messo in dubbio il valore efficace delle sole istituzioni politiche e dell'intero piano istituzionale come unico riferimento della riflessione etico-sociale e ha radicalmente focalizzato la prospettiva sull'individuo. Questa radicalità si evince proprio dalle ripercussioni «rivoluzionarie» che la globalizzazione effettua su quei paesi (occidentali) dai quali originalmente essa è partita: riesce a strumentalizzare l'individuo rendendo vano il rispettivo ordinamento politico-giuridico-sociale. Corrodendo in tal modo le relazioni ontologiche dello stesso individuo, che le istituzioni tradizionali non riescono a proteggere, essa mette a rischio la sua dignità. Benedetto XVI tematizza nella sua enciclica le ripercussioni di questi sviluppi tardo-moderni sull'identità della persona e sulla sua dignità a livello sociale. Sono questi gli ambiti nei quali si eser-

fuori e al di sopra della responsabilità umana» (*ibid.* 17). «Anche quando opera mediante un satellite o un impulso elettronico a distanza, il suo agire rimane sempre umano, espressione di libertà responsabile. La tecnica attrae fortemente l'uomo, perché lo sottrae alle limitazioni fisiche e ne allarga l'orizzonte. *Ma la libertà umana è propriamente se stessa solo quando risponde al fascino della tecnica con decisioni che siano frutto di responsabilità morale*» (*ibid.* 70).

⁵⁹ Cfr. CV 17, dove tematizza la «libertà» prima della «verità» che segue nel paragrafo successivo.

⁶⁰ CV 58. «Questa regola di carattere generale va tenuta in grande considerazione» (*ibid.*).

citano oggi le strutture di potere sociali, lo sfruttamento di persone e l'oppressione da parte di quelli che dispongono dei rispettivi mezzi. In tale modo, i problemi della *questione sociale* ora si realizzano anche attraverso gli accennati fenomeni tardo-moderni e non più soltanto nella *questione operaia*.

In tale situazione, la *Caritas in veritate* non contrappone per niente in modo antagonistico la «logica della gratuità» e del «dono» alla concezione della *Centesimus annus* di declinare la «giustizia sociale» in chiave di diritto e libertà, ma aggiunge piuttosto al personalismo del «secondo paradigma» la prospettiva della carità cercando di affrontare le sfide delineate che in fondo si devono ad una nuova degenerazione del liberalismo al «liberismo» di tipo manchesteriano tramite gli sviluppi nell'era della globalizzazione dopo l'89. Per quanto riguarda l'ambito economico, le conseguenze in parte si sono scaricate nella crisi economica del 2007; per quanto riguarda gli altri ambiti, assistiamo ai dibattiti attuali sulle biotecniche e sui mezzi di comunicazione. In questa situazione nuova, alcuni hanno l'impressione che il Papa tenti di sostituire la libertà con la carità, i diritti con i doveri, la libertà individuale con forti regole sociali, insomma di realizzare una inversione radicale di marcia rispetto all'ultima enciclica del suo predecessore e di attaccare la libertà nei vari ambiti sociali. Una tale interpretazione potrebbe inoltre basarsi su un'affermazione della stessa enciclica secondo la quale i diritti individuali di per sé tendono ad «impazzire» qualora non vengono limitati e moderati da doveri contrastanti⁶¹. Una tale risposta dell'enciclica, però, appartenerrebbe piuttosto al «primo paradigma»; invece, la *Caritas in veritate* parte dall'individuo e dalla sua prospettiva di sviluppo che si deve declinare attraverso una determinazione morale della sua libertà: così le relazioni ontologico-personalistiche diventano, come sarà ancora da dimostrare, la misura per la declinazione dei rapporti sociali. In tale senso, l'enciclica non intende la morale come limitazione della libertà, ma come il suo autentico presupposto⁶²: solo per tale dimensione morale della sua libertà, l'uomo diventa cosciente e consapevole della dimensione di responsabilità che la libertà esige⁶³. Infatti, questa «limitazione» non è una limitazione esteriore alla sua propria libertà, ma giace nella caratterizzazione della libertà individuale lungo le relazionalità fondamentali morali. In tal modo, Benedetto XVI elabora una personalizzazione del diritto naturale in vista delle sfide che la tarda modernità pone alla Dottrina sociale della Chiesa. I doveri morali, allora, devono essere compresi non come contrapposti alla libertà dell'individuo; anzi, essi si articolano secondo le tre relazioni ontologiche della persona e diventano così un momento indispensabile della realizzazione della libertà individuale. Contrariamente ad un ritorno al diritto naturale neoscolastico e al suo concetto di doveri morali, è la libertà individuale che

⁶¹ CV 43.

⁶² Cfr. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione*, a c. di M. Nicoletti, Brescia 2006, 68.

⁶³ Cfr. RÖPKE, *Scritti liberali*, 68s.

viene caratterizzata moralmente da Benedetto XVI, e solo così egli vede una possibilità di ricollegare al loro fondamento morale i vari ambiti sociali che attraverso la tecnicizzazione hanno prodotto nuove strutture di potere e di oppressione della dignità personale umana.

5. I tre livelli «giustizia commutativa», «giustizia sociale», «carità»

Con questa nuova prospettiva, suscitata dalla globalizzazione, si realizza forse per la prima volta la piena conseguenza del liberalismo implicito della Dottrina sociale della Chiesa ossia l'affermazione che non esiste un livello al di là delle relazioni personalistiche dell'individuo che potrebbe reclamare una logica o "dignità" propria: la persona è l'unico fine delle istituzioni sociali e alla società spetta la funzione sussidiaria. Infatti, la personalizzazione del diritto naturale porta alla declinazione personal-ontologica dei rapporti dell'uomo a sé, alla famiglia e a Dio – tre relazioni ontologiche che si implicano e si presuppongono a vicenda⁶⁴ –, e il compito di determinare i suoi rapporti sociali agli altri può partire soltanto dalla base normativa di questi tre tipi di relazioni personalistiche. A tale proposito Felice, rifacendosi ad A. Parisi, ha proposto di caratterizzare la società come «proiezione» della persona: la società ha carattere personalistico ma non sostituisce la persona perché è solo il suo riflesso⁶⁵. In questo quadro delle tre relazioni ontologiche e dell'impostazione dell'ambito sociale si realizza la prospettiva della «giustizia sociale» secondo la *Caritas in veritate*⁶⁶. Alla società non spetta nessun valore metafisico a pari livello dei tre tipi di relazioni individuati, in quanto essa le deve rispecchiare, come una «proiezione».

(1) Perciò, in un primo e fondamentale senso, la relazione sociale si stabilisce attraverso la relazione di scambio o di giustizia commutativa⁶⁷ che certamente non va ridotta ad una forma di «liberismo manchesteriano». Infatti, già la «giustizia commutativa» non è di per sé da considerare «di sua natura

⁶⁴ Per le prime due relazioni questo fu rilevato da Felice: «Fra le relazioni umane, il rapporto Padre-Figlio è per eccellenza quello in cui l'affermazione della propria dignità è legata alla affermazione e non alla negazione della dignità dell'altro [...]. La dialettica Padre-Figlio (o di "reciprocità") si colloca agli antipodi di quella antropologia sociale che ha come principio ermeneutico fondamentale la dialettica hegeliana servo-padrone» (FELICE, *Introduzione*, 38).

⁶⁵ «L'uso del termine "proiezione" ci appare particolarmente interessante, poiché indica un elemento di continuità e di relazione – e non di separazione – tra i due soggetti, al punto da poter affermare che la società, in quanto "proiezione" della libera, responsabile e creativa azione umana, riflette le stesse caratteristiche dei soggetti che, con le loro azioni, contribuiscono alla sua costituzione» (FELICE, *Introduzione*, 29). In questo modo, l'incontro con l'altro e quindi il fondamento della società diventa il «momento epistemologico essenziale per la corretta comprensione dell'ordine sociale e la ricomposizione degli interessi particolari» (*ibid.* 42).

⁶⁶ La «giustizia sociale», così l'unica affermazione diretta della nostra enciclica su tale concetto, si realizza «per la trama delle relazioni in cui si realizza» (CV 35).

⁶⁷ «Nell'epoca della globalizzazione l'economia risente di modelli competitivi legati a culture tra loro molto diverse. I comportamenti economico-imprenditoriali che ne derivano trovano prevalentemente un punto d'incontro nel rispetto della giustizia commutativa» (CV 37; cfr. 35).

disumana e antisociale»⁶⁸, ma ugualmente non esaurisce tutte le dimensioni personalistiche della relazione sociale: essa, infatti, rimanda oltre se stessa, a quel fondamento morale di rispetto reciproco che qualsiasi relazione contrattuale tra i soggetti implicitamente presuppone. Tale fondamento morale è senz'altro una morale "liberale", ma non utilitaristica, basata sull'idea del «giusto» e non del «bene», ossia sull'universalizzabilità della dignità dell'uomo come *fine*. Per questo criterio della dignità dell'uomo viene impedita qualsiasi riduzione della morale della «giustizia commutativa» ad un puro «utilitarismo» e si rimanda ai diritti fondamentali liberali.

(2) La Dottrina sociale della Chiesa si è confrontata nel «secondo paradigma» con tale etica deontologico-liberale, sottolineando che un'"etica minima" del «giusto» non è sufficiente in quanto non include ancora l'aspetto positivo della «solidarietà»⁶⁹ per cui soprattutto Giovanni Paolo II ha espresso la necessità di accompagnare la globalizzazione dell'economia e dei diritti fondamentali con il «globalizzare la solidarietà», che significa «sentirsi tutti responsabili di tutti»⁷⁰. In quanto la solidarietà presuppone il riconoscimento della persona umana nella sua dignità e libertà, essa esige come principio strutturale dell'ordinamento pubblico la sussidiarietà⁷¹. Attraverso questi principi – personalità, solidarietà, sussidiarietà – il «secondo paradigma» riflette allora i presupposti etico-strutturali per un ordinamento politico-giuridico secondo la «giustizia sociale». Solo tramite questi principi, è trovato il quadro istituzionale che contribuisce ad evitare che il liberalismo personalistico si riduca ad un «liberismo», in quanto si apre strutturalmente lo spazio della «libertà morale» anche per gli scambi gratuiti, che non entrano nella logica della «giustizia commutativa» in quanto i loro relativi beni non sono scarsi o non sono rappresentabili da un «prezzo» e in questo senso indisponibili per il calcolo economico. Tali beni, invece, diventano riconoscibili qualora li si riconducono alle tre relazioni ontologiche (ossia se esprimono *life, liberty, estate*, e poi i valori familiari e religiosi, cioè la trascendenza dell'uomo verso l'altro e verso Dio). Inoltre tale approccio considera le condizioni fisiche e reali delle persone che nel puro calcolo commutativo dell'economia che si basa sull'*homo oeconomicus* non sono rappresentate⁷². Anche la *Caritas in veritate* propone quindi – come già la *Centesimus annus* – a questo secondo livello l'ordinamento cornice secondo il modello ordoliberal, nel quale i principi

⁶⁸ «La Chiesa ritiene da sempre che l'agire economico non sia da considerare antisociale» (CV 36). «relegare il mercato tra le relazioni utilitaristiche, oltre a essere un errore logico e storico, appare sempre più un errore politico» (FELICE, *Lo sviluppo umano*, 58).

⁶⁹ Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Il problema politico dei cattolici. Dottrina sociale e modernità*, Casale Monferrato 1993, 169.

⁷⁰ CV 38.

⁷¹ Questo viene ribadito dal messaggio per la pace 2009: «La globalizzazione da sola è incapace di costruire la pace e, in molti casi, anzi, crea divisioni e conflitti. Essa rivela piuttosto un bisogno: quello di essere orientata verso un obiettivo di profonda solidarietà che miri al bene di ognuno e di tutti. In questo senso, la globalizzazione va vista come un'occasione propizia per realizzare qualcosa di importante nella lotta alla povertà e per mettere a disposizione della giustizia e della pace risorse finora impensabili» (n° 14).

⁷² Cfr. FELICE, *Introduzione*, 21-23; BUTTIGLIONE, *Il problema politico*, 160.

di solidarietà e sussidiarietà assumono «la forza e l'autorità delle leggi»⁷³: «In breve, ci permettiamo di ipotizzare che Benedetto XVI sembrerebbe rinviare al significato “ordoliberal” di ordine e di ordinamento»⁷⁴. Tramite tale principi devono essere inquadrati e gestiti «adeguatamente» i «processi di globalizzazione»⁷⁵.

La dimensione della solidarietà sottolinea anche, in questo senso, sia la positività sia i limiti del compito redistributivo dello Stato che si giustifica esattamente nei termini della «giustizia sociale» e cioè tenendo conto della critica liberale all'assistenzialismo e al paternalismo: in tal senso, l'enciclica prende di mira la «giustizia distributiva» nella misura in cui l'«ordine civile» non riesce più a «reggersi»⁷⁶. In quanto è proprio il livello della società civile che è stato corroso per gli sviluppi degli ultimi due decenni, Benedetto XVI sottolinea, più della *Centesimus annus*, l'importanza di rafforzare la dimensione della solidarietà.

(3) Fino a tale punto la *Caritas in veritate* corrisponde perfettamente con la *Centesimus annus*. Benedetto XVI, però, va un decisivo passo oltre quando afferma che i meccanismi sociali non sono da considerare neutrali e che quindi non basta gestirli secondo i principi di «solidarietà» e «sussidiarietà» per assicurare il «vero sviluppo» della persona. Perché attraverso la sottomissione degli ambiti della vita sociale sotto l'imperativo tecnico si è sviluppato un nuovo pericolo della stessa dignità e libertà morale dell'uomo che non parte dal totalitarismo politico, ma dall'«assolutismo della tecnicità»⁷⁷. L'intenzione della recente enciclica è quindi di impedire tale conseguenza invasiva degli sviluppi delle *res novae* della tarda modernità sulla persona umana. All'attuale Papa, questo sembra possibile solo attraverso il rinforzo morale del livello civile, dove lo «sviluppo» dell'uomo deve esplicarsi nel suo modo integrale. Tale sviluppo dipende però dai rapporti umani concreti, che non si radicano a livello della «giustizia sociale», anche se esso li presuppone, ma che si articolano all'interno della «società civile»: e infatti, la «logica della carità» nella *Caritas in veritate* verte a ricostruire e ristabilire quella società civile che la riduzione del «liberalismo» a «liberismo» negli ultimi due decenni ha svuotato. La sfida del pensiero politico-giuridico-sociale allora sta nella domanda come ristabilire quelle condizioni che impediscono che la globalizzazione e la crescente sottomissione della vita umana agli imperativi tecnici e dei mass media possano ledere la persona umana nelle sue relazioni ontologico-personalistiche. Si tratta di stabilire la libertà morale non soltanto nei confronti delle tendenze collettivistiche ma anche di quelle tecniche e quindi corrosive a livello sociale.

⁷³ RN 29.

⁷⁴ FELICE, *Lo sviluppo umano*, 62.

⁷⁵ CV 42.

⁷⁶ Cfr. CV 39; cfr. anche A. ROSMINI, *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, in ID., *Scritti politici*, a c. di U. Muratore, Stresa 1997, 271-328, qui 301s.

⁷⁷ CV 74.

Come abbiamo visto, sta al fondamento di entrambe lo stesso errore del «falso individualismo», nei confronti del quale la preoccupazione di Benedetto XVI, come quella di tutta la tradizione delle encicliche sociali, è quella *liberale*; egli si chiede sulla sostenibilità del fondamento sul quale un personalismo liberale soltanto può fiorire.

Perciò, oltre la dimensione redistributiva dello Stato – che rimane a livello materiale e che è stata tematizzata già in termini di solidarietà –, è caratteristico di tale livello civile proprio l’atteggiamento e la responsabilità dei singoli che va oltre la semplice logica della giustizia e viene determinato dalla recente enciclica come la logica del dono: «[q]ual è la funzione propria del dono? Quella di far comprendere che accanto ai beni di giustizia ci sono i beni di gratuità e quindi che non è autenticamente umana quella società nella quale ci si accontenta dei soli beni di giustizia»⁷⁸. Infatti, ora l’enciclica non si trova più al livello etico del giusto, ma nella «logica» della «sovrabbondanza». Si potrebbe dire che all’impostazione della società secondo la «giustizia sociale» – che si realizza nella solidarietà – viene aggiunto l’aspetto della carità: infatti, a questo livello la società civile si costituisce non solo dall’individualità dei suoi membri, e a base della relazione dell’uomo con se stesso, ma sono proprio le due altre relazioni ontologiche, ossia della famiglia e quella trascendentale, che lo Stato non può né esigere né garantire, ma che formano il tessuto sociale e la base morale della stessa. Non a caso, è proprio in queste dimensioni dove si riscontra la logica del «dono» (nella famiglia) e del «per-dono» (relazione trascendente) – esattamente le due dimensioni che Benedetto XVI reclama come il necessario fondamento di fraternità e di carità della società. Se la fraternità e la carità si articolano in queste due dimensioni, allora si scopre l’intera base morale delle relazioni sociali, delle quali, però, solo la prima può essere esigita attraverso la «giustizia sociale». Le altre due, in quanto si basano sul momento della sovrabbondanza della persona⁷⁹, non sono esigibili ma la società civile le presuppone: ed è precisamente a questo punto che si trova l’inveramento dell’«assioma di Böckenförde»⁸⁰ che costituisce il nuovo, terzo, elemento della considerazione della *Caritas in veritate* rispetto alla tradizione “classica” delle encicliche sociali. Per Benedetto XVI non si tratta quindi di sostituire le logiche del personalismo liberale, ma di rafforzarle al loro fondamento morale, in quanto considera quei

⁷⁸ S. ZAMAGNI, *Fraternità, dono, reciprocità nella Caritas in veritate*, in AA.VV., *Amore e verità*, 71-103, qui 89. E prosegue: «I beni di giustizia sono quelli che nascono da un dovere; i beni di gratuità sono quelli che nascono da una *obligatio*. Sono beni cioè che nascono dal riconoscimento che io sono legato a un altro, che, in un certo senso, è parte costitutiva di me» (*ibid.* 89s.).

⁷⁹ In questa chiave, Benedetto XVI ovviamente cerca di rivitalizzare per l’impegno etico-sociale del Cristianesimo quella dimensione di “calore sociale” (fraternità, carità) che è stata la *differentia specifica* del primo Cristianesimo nel mezzo della società antica (cfr. E. BISER, *Der gefährdete Garten*, in *Rheinischer Merkur*, n° 3 del 20.01.2005, 25; ID., *Introduzione al cristianesimo*, a c. di L. Asciutto, Roma 2000, 472-477).

⁸⁰ Cfr. sopra, nota 62. L’enciclica formula questo assioma nei termini della tarda modernità: «La società sempre più globalizzata», cioè la continua estensione della «logica del mercato», «ci rende vicini, ma non ci rende fratelli. La ragione, da sola, è in grado di cogliere l’uguaglianza tra gli uomini e di stabilire una convivenza civica tra loro, ma non riesce a fondare la fraternità» (CV 19).

«presupposti» che esso stesso non può «garantire»⁸¹. Questo terzo grado di considerare la «giustizia» non si oppone quindi al modello liberale⁸², ma, integrandolo, cerca di invertere e quindi di rendere più efficace la sua logica fondamentale in quanto verte a «migliorare i servizi sociali e di assistenza e, nello stesso tempo, risparmiare risorse, anche eliminando sprechi e rendite abusive»⁸³.

La carità, in chiave di fraternità, ed esercitata originalmente nella famiglia e in cospetto della relazione alla trascendenza, è considerata come quella base di forza morale che mantiene viva la società nelle sue relazioni intersoggettive perché caratterizza la persona per il valore aggiunto di quell'atteggiamento sovrabbondante (dono, perdono) che non si accontenta di dare all'altro quello che è «il suo» (*suum cuique*), ma che gli dà del proprio, per propria iniziativa e per nessuna «logica» né del contratto né della giustizia⁸⁴. Questa integrazione, però, non deve essere compresa come una sostituzione dei due livelli antecedenti della «giustizia commutativa» e della «giustizia sociale» bensì come il vero e proprio fondamento della relazione sociale in quanto «senza la gratuità non si riesce a realizzare nemmeno la giustizia»⁸⁵. Se l'ordinamento della società libera, secondo la *Caritas in veritate*, è impostato sul fondamento dell'individualismo metodologico e della giustizia sociale come diritto e libertà, esso rimanda alle risorse morali che sorreggono tale “funzionamento” sociale della libertà morale e che vengono evidenziati nella dimensione della carità e della fraternità. In questo senso, la dimensione del «dono» non deve essere considerata la logica *contraria* alla «giustizia sociale» secondo diritto e libertà – con la retorica di una tale contrapposizione si tornerebbe al diritto naturale neoscolastico. Anzi, la dimensione del «dono» è personalizzata in quanto integra le dimensioni di libertà e dovere in una sintesi fondamentale: la «logica del dono» non è contrapposta alla «logica della libertà» ma esprime che la «libertà» è solo libertà se non è vuota ma se viene vivificata da quei valori personali quali sono ad esempio le «forme interne di [...] fiducia»⁸⁶. Per questo il liberalismo deve essere considerato un elemento basale e indispensabile della Dottrina sociale della Chiesa ma che non può esaurire quella dimensione «integrale» rappresentata dal «vero sviluppo umano», ossia la

⁸¹ Zamagni formula: «Il messaggio che la *CV* ci lascia è quello di pensare la gratuità, e dunque la fraternità, come cifra della condizione umana e quindi di vedere nell'esercizio del dono il presupposto indispensabile affinché Stato e mercato possano funzionare avendo di mira il bene comune» (ZAMAGNI, *Fraternità, dono, reciprocità*, 90s.).

⁸² Infatti, tale dimensione non fu mai negata, anzi positivamente affermata ad es. da Rosmini, ma anche dallo stesso Hayek; cfr. in merito MUSCOLINO, *Persona e mercato*.

⁸³ *CV* 60.

⁸⁴ ZAMAGNI, *Fraternità, dono, reciprocità*, 82.

⁸⁵ *CV* 38. Se per Zamagni il progetto di «restituire il principio del dono alla *sfera pubblica*» (ZAMAGNI, *Fraternità, dono, reciprocità*, 90) è inteso in senso sostitutivo alla logica della giustizia a livello sociale, la mia interpretazione dell'enciclica la vede al contrario come il suo fondamento indispensabile, come la sua struttura «in profondità», ma non come la sua sostituzione. Altrimenti la logica del dono sostituirebbe la dignità umana, il dono schiaccerebbe l'altro perché non lo riconoscerebbe più *come altro* e rischierebbe di misconoscere la sua propria dignità.

⁸⁶ *CV* 35.

dimensione della carità. In questo modo, la *fraternità* e la *carità*, pur *non* essendo un criterio diretto all'ordinamento politico-giuridico-sociale come la «giustizia sociale», hanno la loro importanza fondamentale per quest'ultima. Complementariamente, esse non sono solo il presupposto per il funzionamento della «giustizia commutativa» e della «giustizia sociale», ma hanno anche bisogno del momento formale e sistematico dell'ordinamento della «giustizia»: come la «giustizia» solo sulla base della «fraternità» e della «carità» può reggersi, anche la «fraternità» e la «carità» trovano i loro spazi *sociali* nella misura in cui la società è ordinata dalla «giustizia»⁸⁷. Infatti, non soltanto il contratto presuppone il dono, ma anche il dono presuppone il contratto. Il discorso del dono non sostituisce quello della libertà ma lo presuppone come la libertà si realizza soltanto nella realtà del dono – entrambi vengono compresi come modi complementari a vicenda.

Questo modo di relazionarsi in modo complementare tra «giustizia» e «carità» si esprime bene nella sistematica proposta dei tre livelli, ossia (1) del contratto nel senso della pura reciprocità formale che però significa già il primo livello etico e non uno stato “selvaggio” di mercato; (2) della giustizia sociale e del ordinamento giusto tramite i principi sociali di personalità, solidarietà e sussidiarietà; (3) e, infine, della realizzazione del valore di carità e dello Spirito: «[1] La vita economica ha senz'altro bisogno del contratto, per regolare i rapporti di scambio tra valori equivalenti. [2] Ma ha altresì bisogno di leggi giuste e di forme di redistribuzione e di forme di redistribuzione guidate dalla politica, [3] e inoltre di opere che rechino impresso lo spirito del dono»⁸⁸. Mentre Zamagni identifica la seconda e la terza forma e polemizza contro la logica «liberale», la mia analisi propone una lettura del concetto complesso di «giustizia e carità» che individua tre livelli che non seguono la logica né della sostituzione né della *Aufhebung*, nel senso che i livelli inferiori non vengono né assorbiti da né compresi in quelli superiori, ma che eseguano la loro specifica funzionalità e «giustizia». Solo considerati come integranti a vicenda, risulta quella prospettiva integrale e non riduttiva della *Caritas in veritate* ossia di «giustizia sociale e carità».

⁸⁷ All'interpretazione di Zamagni che non considera il secondo aspetto – la carità (il dono) ha bisogno della giustizia (sociale) – a pari livello del primo – la giustizia (sociale) ha bisogno della carità (del dono) – è da opporre la considerazione di san Tommaso: «[i]ustitia et misericordia ita coniunctae sunt, ut altera ab altera debeat temperari: iustitia enim sine misericordia crudelitas est; misericordia sine iustitia, dissolutio» (*Super Matthaeum* V, 6 [ed. Marietti n. 429]). E nella stessa direzione spinge *CV* 4: «Un Cristianesimo di carità senza verità [ossia di dono senza giustizia] può venire facilmente scambiato per una riserva di buoni sentimenti, utili per la convivenza sociale, ma marginali». Infatti, anche per Felice, «la categoria del dono non andrebbe assunta come regolatrice del mercato, una sorta di fattore o *quid etico* interno al mercato, in grado di equilibrarlo» (*Lo sviluppo umano*, 57s.), ma appunto nella funzione sua propria, che è complementare, fondativa al mercato, ma non una sua dimensione «interna».

⁸⁸ *CV* 37.

6. Epilogo: la *Caritas in veritate* e il liberalismo

Riassumendo possiamo costatare che proprio nella prospettiva della determinazione di rapporto tra «giustizia» e «carità» si individua non solo il liberalismo specifico della *Caritas in veritate* ma anche quella svolta paradigmatica che essa ha realizzato all'interno della Dottrina sociale della Chiesa. Meno di tutte le altre encicliche essa profila la dimensione giuridico-politico-sociale – anche per la visione di un possibile “governo mondiale” l'attuale enciclica non si spinge oltre l'applicazione dei principi di solidarietà e di sussidiarietà – e più di tutte le altre focalizza la persona nella quale viene adoperata la specifica sintesi tra «giustizia» e «carità»: questa nuova prospettiva non sostituisce però, come sembra ad alcuni, la logica della giustizia e della libertà con quella del dono e della carità ma aggiunge alla prima la sua dimensione integrale, che la fonda a partire dal suo compimento escatologico (carità). Per questa prospettiva che responsabilizza la persona nella sua individualità e storicità, Benedetto XVI non propone affatto un ritorno al diritto naturale neoscolastico. Così vengono delineati i principi del «vero individualismo» e del «liberalismo» nella prospettiva della Dottrina sociale della Chiesa. Infatti, se Buttiglione afferma che con il venir meno dei valori cristiani anche le conquiste del liberalismo della modernità diventano dubbie⁸⁹, allora il Papa analizza la crisi tardo-moderna della nostra società in chiave della crisi del liberalismo, del quale cerca di rafforzare il fondamento morale: la logica della carità e del dono, allora, non si oppone al liberalismo ma al contrario intende rafforzarlo dalla sua radice, rinnovando la sua base civile.

⁸⁹ Cfr. BUTTIGLIONE, *Il problema politico*, 167.