

**UN APPROCCIO CRITICO
ALLA NOZIONE DI "GIUSTIZIA SOCIALE"
NELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA**

di

Beniamino Di Martino

(Ist. Claretianum – Pontificia Università Lateranense)

Abstract

The social teaching of the Catholic Church has adopted the principle of the so called "social justice". We are dealing with a quite recent acceptance which was formalized in the Thirty's of the XX century. Nevertheless, there are some significant hypotheses that would have the conception of "social justice" correspond to some similar notions already developed by both Aristotles and Saint Thomas of Aquino. Even beyond the origins, the principle of "social justice" implies not few questions and just as many doubts, and the way by which the texts of the Church adopt the principle, do not resolve the questions at all. The utterances of the Church concerning the matter not only remain without a clear definition, but give rise to easy misunderstanding.

I. INTRODUZIONE.

Quando, nel 1971, Paolo VI volle celebrare l'80° anniversario della pubblicazione della *Rerum novarum*, lo fece esordendo in modo da mettere in stretta connessione l'intera dottrina sociale pontificia e la giustizia sociale. Infatti, il Papa, nell'affermare che il messaggio contenuto nell'enciclica di Leone XIII continuava ad «ispirare l'azione per la giustizia sociale»¹, riconosceva a quest'ultimo principio un ruolo centrale nella riflessione sociale del Magistero. L'esordio della *Octogesima adveniens*, che così abbiamo voluto richiamare, è solo un esempio utile ad indicare il posto che

¹ PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens* per l'LXXX anniversario della *Rerum novarum*, 14.5.1971, n. 1.

la nozione di giustizia sociale ha preso all'interno dell'insegnamento sociale dei Pontefici. Ma cosa significa "giustizia sociale"? Come e da quando i testi della Chiesa hanno iniziato a parlare di "giustizia sociale"?

Non è nostro compito ampliare le considerazioni e l'analisi di ciò che attiene al vasto campo della giustizia. In questa sede possiamo e dobbiamo concentrarci su una rassegna ragionata dei testi magisteriali. Limitandoci a questi, prendiamo in esame le categorie che i Pontefici hanno adottato nel loro insegnamento sociale, rinviando tutto ciò che esula dai documenti della Chiesa o che non è direttamente utile a presentarli.

La nozione di "giustizia sociale" non è priva di problematicità. Innanzitutto perché non è facile precisarne il contenuto; oltretutto questa particolare forma di giustizia si affaccia molto tardivamente, sia nel campo della discussione politica sia nel campo del dibattito interno alla teologia morale, trovando una comprensibilmente difficile recezione nel campo del diritto. La dizione appare, come vedremo tra breve, solo nella metà dell'Ottocento in ambito teologico e senza quel significato redistributivo che assumerà solo successivamente. Ben prima dell'uso della nozione di "giustizia sociale" (e poi accanto ad essa), i testi magisteriali hanno adottato le tradizionali forme fondamentali della giustizia: la "giustizia commutativa", la "giustizia distributiva" affiancate, in qualche caso, dalla "giustizia legale". È, questa, la bipartizione (o tripartizione) che – come è noto – si ritrova in san Tommaso che, a sua volta, attinge da Aristotele.

La costruzione dell'impianto razionale di ciò che oggi si definisce Dottrina Sociale della Chiesa si ritrova soprattutto nel periodo medioevale². Benché di questa costruzione si trovi traccia anche nei secoli della letteratura patristica³ e sebbene la Chiesa faccia risalire il suo insegnamento sociale agli stessi elementi della Rivelazione⁴, tuttavia è nel cosiddetto tardo medioevo, periodo caratterizzato dalle varie fasi della filosofia cosiddetta "Scolastica" che, dall'elaborazione di nozioni

² Cfr. CONGREGAZIONE per l'EDUCAZIONE CATTOLICA, Documento *In questi ultimi decenni. Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 30.12.1988, n. 17, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede/11 (1988-1989)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, n. 1937.

³ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE IUSTITIA ET PAX, Documento *La chiesa e i diritti dell'uomo*, 10.12.1974, n. 15, in *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede/5 (1974-1976)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1979, n. 865.

⁴ Cfr. CONGREGAZIONE per l'EDUCAZIONE CATTOLICA, Documento *In questi ultimi decenni*, cit., n. 15-16.

prevalentemente legate al diritto, presero forma i contenuti che daranno ossatura al moderno pensiero sociale cattolico. Le origini di questo vanto, quindi, ricercate nelle riflessioni sulle virtù della giustizia e nei trattati di morale *De iustitia et iure*.

II. UN CONCETTO MODERNO?

San Tommaso d'Aquino (1225 ca. - 1274) affrontò le questioni di etica sociale nel quadro più ampio della virtù della giustizia. Infatti, le numerose *quaestiones* della *Summa Theologiae* che hanno ad oggetto il diritto e la giustizia (nella *Secunda pars Secundae partis*)⁵ si collocano proprio nell'ambito della trattazione delle virtù.

Essendo la giustizia la regola dell'ordine sociale, l'Aquinate offriva, della stessa, una definizione classica: la giustizia è «la volontà costante e perenne di dare a ciascuno il suo»⁶. Poi, più avanti, nel *Proemio* della *Quaestio* 61, il Dottore Angelico introduceva il tema parlando delle «parti della giustizia» (qualificate come «specie di essa») domandandosi «se sia ragionevole distinguere due specie di giustizia»⁷. Tommaso, riferendosi, quindi, alla giustizia commutativa ed alla giustizia distributiva, argomentava in questo modo: «la giustizia particolare è ordinata, come abbiamo visto, alle persone private, le quali stanno alla collettività come le parti al tutto. Ora, verso le parti si possono considerare due tipi di rapporti. Il primo è quello di una parte con l'altra: e ad esso somiglia quello di una persona privata con un'altra. E codesti rapporti sono guidati dalla giustizia commutativa, la quale abbraccia i doveri reciproci esistenti tra due persone. Il secondo tipo di rapporti considera il tutto in ordine alle parti e a codesti rapporti somigliano quelli esistenti tra la collettività e le singole persone. E tali rapporti sono guidati dalla giustizia distributiva, la quale ha il compito di distribuire le cose comuni in maniera proporzionale. Perciò esistono due specie di giustizia, cioè quella commutativa e quella distributiva»⁸.

Con Aristotele («il Filosofo assegna due parti alla giustizia, e afferma che «l'una serve a dirigere nelle distribuzioni, l'altra nelle commutazioni»»⁹), quindi, anche Tommaso distingueva le due specie di giustizia. Il Dottore Angelico, però, si

⁵ *Summa Theologiae*, II-II, q. 57-122.

⁶ *Ivi*, II-II, q. 58, a. 1, arg. 1.

⁷ *Ivi*, II-II, q. 61, *Proemio*.

⁸ *Ivi*, II-II, q. 61, a. 1, co.

⁹ *Ivi*, II-II, q. 61, a. 1, s. c.

spingeva oltre il filosofo greco e, alle due forme di giustizia particolare (distributiva e commutativa), associava una forma di giustizia generale che ha come proprio oggetto il bene comune: la “giustizia legale”. Scriveva l’Aquinates: «come la carità, che ha come oggetto il bene divino, è una virtù specifica nella propria essenza; così anche la giustizia legale è una virtù specifica nella propria essenza, in quanto riguarda il bene comune come oggetto proprio. E in tal senso essa si trova in chi comanda in maniera primaria e quasi magistrale; mentre nei sudditi si trova in maniera secondaria e subordinata»¹⁰. Come «ciascuna virtù è ordinata in forza della sua natura a un fine suo proprio»¹¹, così, dunque, la “giustizia legale” è ordinata al bene comune.

Secondo Tommaso, quindi, le forme di giustizia – che l’Aquinates distingue in “specie” – seguono e sono ordinate alle tre relazioni fondamentali della vita sociale. Alle relazioni tra i singoli corrisponde la giustizia “commutativa”; alle relazioni tra la collettività con i singoli corrisponde la giustizia “distributiva”; la giustizia “legale”, invece, regola il rapporto dei singoli con la collettività.

Anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* del 1992 ci fornisce definizione e spiegazione delle forme di giustizia. Per descrivere la giustizia commutativa, il testo ricorda la necessità di osservare promesse e contratti che assolvono «una parte rilevante della vita economica e sociale»¹². Sono questi i «contratti commerciali di vendita o di acquisto, [i] contratti d’affitto o di lavoro». Così prosegue il testo: «i contratti sottostanno alla giustizia commutativa, che regola gli scambi tra le persone e tra le istituzioni nel pieno rispetto dei loro diritti. La giustizia commutativa obbliga strettamente; esige la salvaguardia dei diritti di proprietà, il pagamento dei debiti e l’adempimento delle obbligazioni liberamente contrattate. Senza la giustizia commutativa, qualsiasi altra forma di giustizia è impossibile»¹³. Dopo aver chiarito cosa è proprio della giustizia commutativa, il *Catechismo* distingue, da quella commutativa, la giustizia distributiva e la giustizia legale. A quest’ultima è dedicata una rapida descrizione: essa «riguarda ciò che il cittadino deve equamente alla comunità»¹⁴. Invece, sulla giustizia distributiva («che regola ciò che la comunità deve

¹⁰ *Ivi*, II-II, q. 58, a. 6, co.

¹¹ *Ivi*, II-II, q. 58, a. 6, ad 4.

¹² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 2410.

¹³ *Ivi*, n. 2411.

¹⁴ *Ibidem*.

ai cittadini in proporzione alle loro prestazioni e ai loro bisogni»¹⁵) il *Catechismo* torna a proposito dei doveri delle autorità civili nel contesto della esposizione di ciò che riguarda il quarto comandamento: «l'esercizio dell'autorità mira a rendere evidente una giusta gerarchia dei valori al fine di facilitare l'esercizio della libertà e della responsabilità di tutti. I superiori attuino con saggezza la giustizia distributiva, tenendo conto dei bisogni e della collaborazione di ciascuno, e in vista della concordia e della pace. Abbiamo cura che le norme e le disposizioni che danno non inducano in tentazione opponendo l'interesse personale a quello della comunità»¹⁶.

Nel corso dell'ultimo secolo, il Magistero, per esprimere le diverse forme di giustizia, ha dimostrato di adottare queste categorie ("commutativa", "distributiva", "legale")¹⁷. Ciò è avvenuto già nell'enciclica *Rerum novarum* del 1891 quando Leone XIII, accennando ai compiti dello Stato, scriveva: «tra i molti e gravi doveri dei governanti solleciti del bene pubblico, primeggia quello di provvedere ugualmente ad ogni ordine di cittadini, osservando con inviolabile imparzialità la giustizia cosiddetta distributiva»¹⁸. Sarà poi la *Quadragesimo anno* del 1931¹⁹ che, oltre ad introdurre la nozione di "giustizia sociale" nel lessico ufficiale, si richiamerà esplicitamente ed in diversi punti alla giustizia commutativa²⁰ (non a quella distributiva se non confondendo grossolanamente la redistribuzione con la giustizia distributiva²¹). Successivamente Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Centesimus annus*, nel commemorare gli insegnamenti della *Rerum novarum*, descriveva il richiamo alla giustizia distributiva che Leone XIII aveva espresso cento anni prima²². In realtà si tratta di una descrizione alquanto imprecisa e, quindi, fuorviante rispetto al

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, n. 2236.

¹⁷ Così l'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII, l'enciclica *Quadragesimo anno* di Pio XI, la costituzione *Gaudium et spes*, l'enciclica *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II, il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* ed, infine, l'enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI.

¹⁸ LEONE XIII, Lettera enciclica *Rerum novarum* sulla condizione degli operai, 15.5.1891, in *Enchiridion delle Encicliche/3. Leone XIII (1878-1903)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, n. 909.

¹⁹ PIO XI, Lettera enciclica *Quadragesimo anno* sull'instaurazione dell'ordine sociale cristiano, 15.5.1931, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 583-730.

²⁰ Cfr. *Ivi*, n. 628.692.719.

²¹ Cfr. *Ivi*, n. 586.639.640.642.643.718.

²² GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus* nel centenario della *Rerum novarum*, 1.5.1991, n. 8.

significato più autentico della nozione.

Il problema di una trasformazione di significato anche delle forme classiche di giustizia, a causa dell'intervenuta nozione di "giustizia sociale", pone l'interrogativo di come quest'ultima si ponga in relazione alla dottrina precedente. Occorre analizzare questa cesura per capire se vi è una continuità o, piuttosto, una novità tra la *virtù* della giustizia e il *principio* della "giustizia sociale". Occorre capire che rapporto intercorre tra la duplice dimensione – commutativa e distributiva – della giustizia, propria dell'elaborazione scolastica, e il moderno concetto "giustizia sociale".

Per interpretare le due possibili risposte a questa domanda ci riferiamo a due studiosi cattolici che hanno ampiamente trattato la questione e ad essa hanno dato conclusioni divergenti: Novak e Chafuen. Il politologo statunitense Michael Novak (1933-viv.), con un lunga analisi, sostiene che la "giustizia sociale" non sia null'altro che ciò che in passato (con Aristotele e Tommaso) veniva indicato come "giustizia generale" o "giustizia legale". Per il pensatore americano, infatti, Pio XI non fece altro che recuperare ciò che Tommaso aveva designato come "giustizia generale" «ponendolo nel contesto dei rapidi cambiamenti sociali del nostro secolo, [ribattezzandolo] con un nuovo nome: "giustizia sociale"»²³. Al contrario, l'economista libertario argentino Alejandro A. Chafuen (1954-viv.) ha ritenuto che la "giustizia sociale" non possa essere ricondotta alla tradizione scolastica per un evidente motivo: «nella tradizione tomistica la giustizia distributiva si riferisce solo ai beni comuni»²⁴. Solo su questi, quindi, chi esercita l'autorità può compiere quella distribuzione che la "giustizia sociale", invece, prevede e comporta per i beni privati. Prima di soffermarci sulla preminente questione contenutistica, proviamo, però, a ricostruire, almeno per grandi linee, il modo con cui si è giunti all'adozione del concetto di "giustizia sociale".

III. TAPARELLI, ROSMINI E LEONE XIII.

Il sacerdote gesuita Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862), figura di rilievo nel

²³ M. NOVAK, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999, p. 79.

²⁴ A. A. CHAFUEN, *Cristiani per la libertà. Radici cattoliche dell'economia di mercato*, introduzione di Dario Antiseri, Liberilibri, Macerata 2007, p. 118.

movimento cattolico italiano dell'Ottocento, è ricordato spesso anche per il suo – all'epoca noto – *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*. Il testo ebbe una prima versione a Palermo, tra il 1840 e il 1843, ed una successiva edizione a Napoli, nel 1849-1850. L'opera costituiva un esteso manuale di scienza politica, di diritto e di morale sociale e nel terzo capitolo, dal titolo «Nozioni del dritto [diritto, ndr] e della giustizia sociale», appariva, con tutta probabilità per la prima volta nella storia, la locuzione “giustizia sociale”. Scriveva padre Taparelli: «dalla idea del dritto [diritto] nasce spontanea la idea di *giustizia sociale* [...]. La *giustizia sociale* è per noi *giustizia* fra uomo e uomo [...]. Fra uomo e uomo considerato sotto tale aspetto egli [gli, ndr] è chiaro che passano relazioni di perfettissima *uguaglianza*, perocchè uomo e uomo altro qui non significa se non la *umanità replicata due volte*: si può dare maggiore uguaglianza di proporzioni? Posso dunque concludere che la giustizia sociale debbe ragguagliare *nel fatto* tutti gli uomini in ciò che s'aspetta i *dritti* [diritti, ndr] di umanità, siccome il Creatore li ragguagliò *nella natura*; e che l'uomo operando a norma di tal *giustizia* compie gli intenti di chi lo creò»²⁵. La poca chiarezza del linguaggio del gesuita è difficilmente eludibile, ma anche riguardo al contenuto non è facile capire cosa l'autore avesse in mente. Anche Joseph Höffner (1906-1987), tra i massimi esperti della Dottrina Sociale della Chiesa, riconosceva queste incertezze²⁶ che impediscono di comprendere se Taparelli, coniando questo concetto, volesse andare al di là dell'ovvia nozione di «*giustizia fra uomo e uomo*».

Pochi anni dopo la prima edizione del *Saggio* del gesuita, un altro sacerdote italiano, Antonio Rosmini Serbati (1797-1855), scrisse *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, un coraggioso intervento politico del 1848²⁷, che aveva il merito di affrontare questioni relative al futuro assetto della Penisola e che, a dispetto del titolo, non dava alcuna indicazione in chiave redistributiva. Pur tuttavia è questo testo del celebre sacerdote di Rovereto ad essere generalmente considerato l'atto di nascita della nozione di “giustizia sociale”. Come per Taparelli, anche in questo caso, però, non si comprende il motivo della scelta di utilizzare un'espressione che non aveva

²⁵ L. TAPARELLI, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, Civiltà Cattolica, Napoli 1850, volume 1, p. 159 (n. 347.348).

²⁶ Cf. J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Paoline, Roma 1989, p. 61.

²⁷ Cit. in C. BERGAMASCHI (a cura di), *Grande Dizionario Antologico del pensiero di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2001, volume 2, p. 401-402. Al momento *La Costituzione secondo la giustizia sociale* ancora non è stata pubblicata nell'Opera Omnia di Rosmini curata dall'editrice Città Nuova.

né un significato preciso né una letteratura di riferimento. Per questa ragione è probabile che, analogamente a Taparelli, «per giustizia sociale Rosmini intende quella parte della giustizia che determina le forme e le leggi della società»²⁸.

Sono discordanti le tesi riguardanti l'influenza esercitata da padre Taparelli su Leone XIII²⁹. Certamente il papa della *Rerum novarum* conosceva le opere del gesuita e la mancata utilizzazione nell'enciclica della locuzione "giustizia sociale" non può provare il contrario. Innanzitutto, la ragione di questa scelta può essere attribuita all'ancora indefinita formula (che Taparelli e Rosmini avevano adottato una quarantina di anni prima con intenti generici). Ma, più in profondità, si deve dire che, se è vero che la dizione "giustizia sociale" (sconosciuta nel significato che oggi ad essa diamo) non venne adoperata da Leone XIII, tuttavia il concetto che essa racchiude deve essere considerato, invece, implicitamente presente nell'enciclica ed in modo anche piuttosto esteso.

Infatti, un'implicita "giustizia sociale" (che sarà poi formalizzata ufficialmente solo successivamente ed ampiamente da Pio XI) è ravvisabile in modo trasversale nell'intera *Rerum novarum* senza mancare di essere più chiara in alcuni importanti passi. Ad esempio dove si dichiara che – a differenza del «ceto dei ricchi» – «le misere plebi, che mancano di sostegno proprio, hanno speciale necessità di trovarlo nel patrocinio dello Stato. Perciò agli operai, che sono nel numero dei deboli e dei bisognosi, lo Stato deve di preferenza rivolgere le cure e le provvidenze sue»³⁰. Leone XIII, quindi, pur non utilizzando l'espressione "giustizia sociale", adottava le rivendicazioni proprie di ciò a cui la giustizia sociale rinvia nel presupposto che esistano situazioni *sociali* (si badi bene: non *individuali*) di ingiustizia e che ad esse qualcuno deve provvedere³¹. Vedremo quanto l'affermazione sia di difficile decifrazione pur nell'indubbia capacità suggestionante. Ancor più, quanto sia carico di conseguenze, sul piano economico e non meno su quello morale, l'aver, così

²⁸ B. SENA, *Rosmini Antonio*, in Luigino BRUNI - Stefano ZAMAGNI (a cura di), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009, p. 706.

²⁹ Cf. M. INTROVIGNE, *La dottrina sociale di Leone XIII*, Fede & Cultura, Verona 2010, p. 17; cf. M. NOVAK, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 76; cf. M. TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l'apporto dei pontefici*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2003, p. 228.

³⁰ LEONE XIII, Lettera enciclica *Rerum Novarum* sulla condizione degli operai, 15.5.1891, in *Enchiridion delle Encicliche/3. Leone XIII (1878-1903)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, n. 913.

³¹ Cf. M. TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l'apporto dei pontefici*, cit., p. 67.

facendo, contribuito a spalancare la porta all'intervento dello Stato, intervento che veniva sollecitato in modo reattivo e in modo preventivo.

Se Leone XIII non parlava esplicitamente di "giustizia sociale", faceva proprio, tuttavia, il contenuto di questa, pur richiamandosi alla sola giustizia distributiva. «Ora – scriveva nella *Rerum novarum* –, essendo assurdo provvedere ad una parte di cittadini e trascurare l'altra, è stretto dovere dello Stato prendersi la dovuta cura del benessere degli operai; non facendolo, si offende la giustizia che vuole reso a ciascuno il suo»³². In questo modo l'intervento dello Stato era posto come stretta esigenza di quella giustizia che, però, riconosciuta nella forma tradizionale che prescrive di "dare a ciascuno il suo", contraddice *essenzialmente* l'istanza redistributiva³³. Tuttavia, partendo dalla giustizia, Leone XIII si lanciava ad affermare una tutt'altro che lineare applicazione della "giustizia distributiva": «perciò tra i molti e gravi doveri dei governanti solleciti del bene pubblico, primeggia quello di provvedere ugualmente ad ogni ordine di cittadini, osservando con inviolabile imparzialità la giustizia cosiddetta distributiva»³⁴.

Nondimeno, Leone XIII aveva messo in guardia dalle teorie propugnatrici tanto dell'«uguale distribuzione degli utili e degli agi tra i cittadini»³⁵ quanto dell'abolizione della proprietà privata. Era questa la soluzione proposta dai «socialisti [che], attizzando nei poveri l'odio dei ricchi»³⁶, non si rendevano conto – sosteneva il Papa – di danneggiare anche gli stessi operai. Qui ritornava, però, il concetto classico di giustizia, quello, cioè, che impone di "dare a ciascuno il suo". Veniva, infatti, affermato che la soluzione dell'uguale distribuzione «manomette i diritti dei legittimi proprietari, altera le competenze e gli uffici dello Stato, e scompiglia tutto l'ordine sociale»³⁷. La strada della redistribuzione dei beni e delle proprietà veniva ritenuta impraticabile innanzitutto per la sua insostenibilità morale. Erano prova di ciò i riferimenti che Leone XIII adottava per qualificare le proposte del socialismo: esse sono «contro la giustizia naturale», «disciogliono la compagine delle famiglie», sono

³² LEONE XIII, *Rerum novarum*, in *Enchiridion delle encicliche*, cit., n. 909.

³³ La "redistribuzione" è certamente è uno dei portati della giustizia sociale, ma – come abbiamo provato a chiarire – non è affatto ciò cui alludeva san Tommaso quando descriveva la "giustizia distributiva".

³⁴ LEONE XIII, *Rerum novarum*, in *Enchiridion delle encicliche*, cit., n. 909.

³⁵ *Ivi*, n. 866.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

di scompiglio per «tutti gli ordini della cittadinanza», «ed oltre l'ingiustizia, troppo chiaro appare [...] quale dura e odiosa schiavitù»; oltretutto «si aprirebbe la via agli asti, alle recriminazioni, alle discordie»³⁸.

In questa linea si definiva il carattere anti-utopico dell'insegnamento leonino che riteneva «cosa impossibile» «togliere dal mondo le disparità sociali»³⁹, sia perché «la sognata uguaglianza non sarebbe di fatto che una condizione universale di abiezione e di miseria»⁴⁰, sia perché «ogni tentativo contro la natura delle cose riesce inutile»⁴¹. La varietà e le diverse condizioni sociali tornano a vantaggio di tutti – scriveva il Papa – perché «la vita sociale abbisogna di attitudini varie e di uffici diversi»⁴². Sul falso mito dell'egualitarismo Leone XIII tornava in più circostanze (segno di una preoccupazione costante) dichiarando ancora come, per quanto «si mutino e rimutino le forme di governo», non mancherà mai «quella varietà e disparità di condizione senza la quale non può darsi e neanche concepirsi il consorzio umano»⁴³.

IV. L'ENCICLICA DELLA GIUSTIZIA SOCIALE.

Il tema della “giustizia sociale” ha, poi, avuto la sua esplicitazione con Pio XI la cui *Quadragesimo anno* sarà, appunto, ricordata come l'enciclica della giustizia sociale⁴⁴. Effettivamente, se si volesse rintracciare un tema chiave che attraversa l'intera enciclica, questo dovrebbe essere ravvisato proprio nella giustizia sociale. E non solo per il fatto che il documento per ben sette volte cita il neologismo “giustizia sociale”, ma ancor più perché, in realtà, tutto il documento è come pervaso dall'idea di una giustizia che possa e debba essere restaurata in scala collettiva. Un'idea che nasce dal ritenere che gli squilibri e le disuguaglianze economiche siano frutto di violazione della giustizia. Affermava Pio XI: «non diversamente pensavano quei molti cattolici, e sacerdoti e laici, i quali, mossi da un sentimento di una carità certamente ammirabile, si sentivano già da lungo tempo sospinti a lenire l'immeritata indigenza dei proletari, né riuscivano in alcun modo a persuadersi come un così

³⁸ *Ivi*, n. 883.884.885.

³⁹ *Ivi*, n. 888.

⁴⁰ *Ivi*, n. 884.

⁴¹ *Ivi*, n. 888.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, n. 910.

⁴⁴ Cf. J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, cit., p. 62.

forte e ingiusto divario nella distribuzione dei beni temporali potesse davvero corrispondere ai disegni del sapientissimo Creatore»⁴⁵. L'«immeritata indigenza» e l'«ingiusto divario» suggeriscono il presupposto di una grave violazione dell'equità. È da tale coscienza che s'imporrebbe il ristabilimento di una giustizia allargata e totale, una «giustizia sociale», appunto.

La dizione «giustizia sociale» appare, per la prima volta, più avanti, lì dove il Papa – pur ammettendo che «non ogni distribuzione di beni e di ricchezze tra gli uomini» comporta risultati positivi – dichiarava: «onde è necessario che le ricchezze[,] le quali si amplificano di continuo grazie ai progressi economici e sociali, vengano attribuite ai singoli individui e alle classi in modo che resti salva quella comune utilità di tutti, lodata da Leone XIII, ovvero, per dirla con altre parole, perché si serbi integro il bene comune dell'intera società. Per questa legge di giustizia sociale non può una classe escludere l'altra dalla partecipazione degli utili»⁴⁶. Esiste, quindi, per Pio XI una «legge di giustizia sociale» che imporrebbe una qualche forma di partecipazione alle ricchezze, una legge che viene violata «dalla classe dei ricchi»⁴⁷ quando l'ordine delle cose viene considerato «tutto a loro favore e niente a favore dell'operaio». Il passaggio si articolava male e non pare essere dei più chiari anche perché il Papa sembrava avvertire il bisogno di osservare che la stessa legge «è non meno violata dalla classe proletaria» quando o rivendicasse solo diritti o volesse abolire la proprietà e i redditi. Ma facendo riferimento alla «legge di giustizia sociale», non si comprende come questa – per la definizione che ne era stata offerta – possa applicarsi anche alle rivendicazioni delle classi operaie.

Sulla nozione di «giustizia sociale», enunciata poco prima, il Pontefice tornava una seconda volta, ribadendo la «legge di giustizia sociale» quale principio direttivo di giusta ripartizione: «a ciascuno dunque si deve attribuire la sua parte di beni e bisogna procurare che la distribuzione dei beni creati, la quale ognuno vede quanto ora sia causa di disagio, per il grande squilibrio fra i pochi straricchi e gli innumerevoli indigenti, venga ricondotta alla conformità con le norme del bene comune e della giustizia sociale»⁴⁸. Si tratta di uno dei passi più problematici

⁴⁵ PIO XI, Lettera enciclica *Quadragesimo anno* sull'instaurazione dell'ordine sociale cristiano, 15.5.1931, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 586.

⁴⁶ *Ibidem*, n. 639.

⁴⁷ *Ivi*.

⁴⁸ *Ivi*, n. 640.

dell'intero documento sia per il suo contenuto e per il carattere prescrittivo⁴⁹, sia per le difficoltà a capire quali strade debbano essere utilizzate per realizzarne il dettato. Ma, nonostante ciò, il Papa insisteva sul principio della redistribuzione delle ricchezze e, dopo aver distinto la condizione proletaria «dal pauperismo», dichiarava che «le ricchezze tanto copiosamente cresciute in questo nostro secolo detto dell'industrialismo, non sono rettamente distribuite e applicate alle diverse classi di uomini»⁵⁰. La soluzione di Pio XI era tanto radicale quanto difficile da realizzare: «è necessario dunque – scriveva il Papa – con tutte le forze procurare che in avvenire i capitali guadagnati non si accumulino se non con equa proporzione presso i ricchi, e si distribuiscano con una certa ampiezza fra i prestatori di opera»⁵¹. Le parole dell'enciclica rappresentano una prospettiva assai impegnativa per l'intera Dottrina Sociale della Chiesa, tracciando una strada da compiersi in modo imperativo e «con tutte le forze».

In ordine al principio della giustizia sociale, vi è un altro paragrafo assai importante, ma anch'esso estremamente problematico e discutibile. Nel passo è contenuto il rifiuto della libera concorrenza, quale principio basilare dell'economia di mercato, e la contestuale esplicita ricerca di un altro «principio direttivo o timone»⁵². Questa alternativa veniva indicata, quindi, nella giustizia sociale e nella carità sociale. Affermava, quindi, Pio XI: «si devono quindi ricercare più alti e più nobili principi da cui questa egemonia possa essere vigorosamente e totalmente governata: e tali sono la giustizia e la carità sociali. Perciò è necessario che alla giustizia sociale si ispirino le istituzioni dei popoli, anzi di tutta la vita della società; e più ancora è necessario che questa giustizia sia davvero efficace, ossia costituisca un ordine giuridico e sociale a cui l'economia tutta si conformi. La carità sociale poi deve essere come l'anima di questo ordine, alla cui tutela e rivendicazione efficace deve attendere l'autorità pubblica; e lo potrà fare tanto più facilmente se si sbrigherà da quei pesi che non le sono propri»⁵³.

La definizione di un altro «principio direttivo» e la ricerca di un differente «ordine giuridico e sociale a cui l'economia tutta si conformi» sembrano indicare una strada

⁴⁹ Cf. M. TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l'apporto dei pontefici*, cit., p. 85.

⁵⁰ PIO XI, *Quadragesimo anno*, in *Enchiridion delle encicliche*, cit., n. 642.

⁵¹ *Ivi*, n. 643.

⁵² *Ivi*, n. 670.

⁵³ *Ibidem*.

alternativa ai sistemi politici che, nel nome della giustizia sociale, sembrava spingere anche l'insegnamento di Pio XI verso l'approdo di una "terza via" cattolica⁵⁴.

All'inizio della terza parte dell'enciclica (parte dedicata ai cambiamenti della società), Pio XI, tornando sulle relazioni fra capitale e operai, da un lato dichiarava che l'ordinamento economico che muove dalla divisione del lavoro «non è di sua natura vizioso»⁵⁵, dall'altro affermava che esso «viola il retto ordine, quando il capitale vincola a sé gli operai, ossia la classe proletaria, col fine e con la condizione di sfruttare a suo arbitrio e vantaggio le imprese e quindi l'economia tutta»⁵⁶. Questo sfruttamento – proseguiva il Pontefice – nega sia la dignità degli operai e il carattere sociale dell'economia, sia la giustizia sociale e il bene comune. Anche in questo passo, la giustizia sociale veniva posta accanto al bene comune, quasi ad indicare una coincidenza dei due principi. E questa stretta relazione si riproponeva intorno all'ultimo richiamo che l'enciclica dedicava alla nozione di giustizia sociale. Lì, dopo aver descritto le funeste conseguenze dovute alla concentrazione delle ricchezze, Pio XI, nel tracciare i rimedi, scriveva che «le istituzioni dei popoli dovranno venire adattando la società tutta quanta alle esigenze del bene comune cioè alle leggi della giustizia sociale»⁵⁷; solo in questo modo sarebbe stato possibile che l'intera attività economica (che veniva definita «una sezione così importante della vita sociale») venisse «ricondivisa ad un ordine sano e bene equilibrato».

La *Quadragesimo anno*, seppur così impegnata a delineare una radicale teologia della giustizia sociale, non trascurava alcuni riferimenti alla giustizia commutativa. Descrivendo, ad esempio, i doveri inerenti la proprietà, Pio XI – facendo riferimento all'insegnamento di Leone XIII circa il corrispondente diritto – scriveva che la giustizia commutativa «vuole che sia scrupolosamente mantenuta la divisione dei beni, e che non si invada il diritto altrui col trapassare i limiti del dominio proprio»⁵⁸. Come non sia stata ravvisata la così palese contraddizione con ciò che

⁵⁴ Cf. M. TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l'apporto dei pontefici*, cit., pp. 68, 90, 91.

⁵⁵ PIO XI, *Quadragesimo anno*, in *Enchiridion delle encicliche*, cit., n. 683.

⁵⁶ *Ivi*.

⁵⁷ *Ibidem*, n. 692.

⁵⁸ *Ibidem*, n. 628. Pio XI così articolava il ragionamento: «Per contenere poi nei giusti limiti le controversie, sorti ultimamente intorno alla proprietà e ai doveri a essa inerenti, rimanga fermo anzitutto il fondamento stabilito da Leone XIII: che il diritto cioè di proprietà si distingue dall'uso di esso. La giustizia, infatti, che si dice commutativa, vuole che sia scrupolosamente mantenuta la divisione dei beni, e che non si invada il diritto altrui col trapassare i limiti del

contestualmente veniva affermato a proposito della giustizia sociale rimane incomprensibile.

Ancora sulla giustizia commutativa, il Papa richiamava il capitale e il lavoro sui quali è fondato «l'ordinamento economico moderno». Considerando la «doppia natura, individuale e sociale propria» dei due elementi, «per evitare l'estremo dell'individualismo da una parte, come del socialismo dall'altra», Pio XI supposeva la necessità di «avere riguardo del pari, tanto del capitale o della proprietà, quanto del lavoro. Le relazioni quindi fra l'uno e l'altro devono essere regolate secondo le leggi di una esatissima giustizia commutativa, appoggiata alla carità cristiana»⁵⁹. Anche in questo caso, l'incoerenza argomentativa dovrebbe risultare quanto mai evidente: da un lato si indicava, di fatto, l'auspicio del superamento del sistema di libero scambio («ricercare più alti e più nobili principi da cui questa egemonia possa essere vigorosamente e totalmente governata»⁶⁰), dall'altro si riconosceva che questo sistema «non è di sua natura vizioso»⁶¹. Simultaneamente, cioè, si dichiarava il capitalismo contrario alla giustizia sociale e conforme alla giustizia commutativa.

Infine, ancora per ciò che riguarda i riferimenti alla forma commutativa della giustizia, avviandosi alla conclusione dell'enciclica, papa Ratti si soffermava sulla legge della carità quale perfezionamento della giustizia commutativa: «quanto dunque s'ingannano quei riformatori imprudenti, i quali solo curando l'osservanza della giustizia e della sola giustizia commutativa, rigettano con alterigia il concorso della carità! Certo, la carità non può essere chiamata a fare le veci della giustizia, dovuta per obbligo e iniquamente negata. Ma quando pure si supponga che ciascuno abbia ottenuto tutto ciò che gli spetta di diritto, resterà sempre un campo larghissimo alla carità. La sola giustizia, infatti, anche osservata con la maggiore fedeltà, potrà bene togliere di mezzo le cause dei conflitti sociali, non già unire i cuori e stringere insieme la volontà»⁶².

Solo qualche mese dopo la promulgazione della *Quadragesimo anno*, Pio XI emanò

dominio proprio; che poi i padroni non usino se non onestamente della proprietà, ciò non è ufficio di questa speciale giustizia, ma di altre virtù, dei cui doveri non si può esigere l'adempimento per vie giuridiche. Onde a torto certuni pretendono che la proprietà e l'onesto uso di essa siano ristretti dentro gli stessi confini; e molto più è contrario a verità il dire che il diritto di proprietà venga meno o si perda per l'abuso o il non uso che se ne faccia».

⁵⁹ *Ibidem*, n. 692.

⁶⁰ *Ibidem*, n. 670.

⁶¹ PIO XI, *Quadragesimo anno*, in *Enchiridion delle encicliche*, cit., n. 683.

⁶² *Ibidem*, n. 716.

un'altra enciclica a carattere economico-sociale, la *Nova impendet* incentrata sulla crisi economica⁶³. Stranamente – e nonostante il tema del nuovo documento lo suggerisse – il Pontefice non solo non tornò sul concetto della giustizia sociale, ma non fece neanche alcun riferimento generico alla giustizia. A dispetto del dichiarato motivo del nuovo documento (la «crisi finanziaria che incombe sui popoli e porta in tutti i paesi ad un continuo e pauroso incremento della disoccupazione»), Pio XI disattese le premesse contenute nella *Quadragesimo anno* e non ripropose le dure accuse contro il capitalismo che, invece, avevano caratterizzato l'enciclica precedente. A differenza di quella, nel documento sul *crack* non c'è alcuna ricerca delle cause di ingiustizie e non c'è più traccia della denuncia della violazione della giustizia sociale con il conseguente obbligo di una restaurazione mediante un ordinamento alternativo.

Alla giustizia sociale, Pio XI farà, invece, nuovo ed esplicito riferimento nell'altra importante enciclica sociale, quella sul «comunismo ateo», la *Divini Redemptoris*, nel marzo del 1937. Innanzitutto, richiamandosi alla *Quadragesimo anno*, il Papa indicava nella giustizia sociale il mezzo «per salvare il mondo attuale dalla triste rovina prodotta dal liberalismo amorale»⁶⁴. Poi, ancora sulla questione della giustizia sociale, il documento si soffermava con ampiezza, a partire da queste parole: «oltre la giustizia commutativa, vi è pure la giustizia sociale, che impone anch'essa dei doveri a cui non si possono sottrarre né i padroni né gli operai»⁶⁵. È a questo punto che abbiamo la più ampia trattazione del concetto di giustizia sociale. L'enciclica affermava sia che il bene della società non si realizza se non nei suoi singoli membri (ciò comporta l'assolutezza della giustizia commutativa), sia che la giustizia sociale deve essere soddisfatta appieno. Per il primo aspetto, il Papa descriveva la società con la metafora del corpo ribaltando il consueto primato per la totalità: «nell'organismo vivente non viene provveduto al tutto se non si dà alle singole parti e alle singole membra tutto ciò di cui esse abbisognano per esercitare le loro funzioni», parimenti «non si può provvedere all'organismo sociale e al bene di tutta

⁶³ PIO XI, Lettera enciclica *Nova impendet* sulla gravissima crisi economica, 2.10.1931, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 810-819.

⁶⁴ PIO XI, Lettera enciclica *Divini Redemptoris* sul comunismo ateo, 19.3.1937, n. 31, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 1227.

⁶⁵ *Ibidem*, n. 51/1248.

la società se non si dà alle singole parti e ai singoli membri, cioè uomini dotati della dignità di persone, tutto quello che devono avere per le loro funzioni sociali»⁶⁶. Pur nel contorto linguaggio, si intendeva affermare, quindi, che in virtù della dignità della persona il tutto è in funzione delle parti e le singole parti della società non debbono essere private delle loro facoltà per svolgere le funzioni che ad esse spettano. Ciò nonostante – è questo il secondo aspetto richiamato – senza una compiuta giustizia sociale, nel pensiero di Pio XI, l'intero corpo sociale non sarà mai sano: «se si soddisferà anche alla giustizia sociale, un'intensa attività di tutta la vita economica svolta nella tranquillità e nell'ordine ne sarà il frutto», dimostrazione del benessere della società così come «la sanità del corpo umano si riconosce da una imperturbata e insieme piena e fruttuosa attività di tutto l'organismo»⁶⁷. Il Papa, poi, passava ad elencare i provvedimenti utili ad attuare la giustizia sociale e a ripetere ciò che era stato già enunciato nella *Quadragesimo anno*⁶⁸: un'economia sociale sarà tale quando a ciascuno saranno «somministrati tutti i beni» «necessari» e quando a tutti sarà garantita la soddisfazione dei «bisogni» e delle «oneste comodità»⁶⁹. Ciò che ancora risulta difficile è conciliare la realizzazione di questa redistribuzione in nome della giustizia sociale con il rispetto sostanziale della giustizia *tout court*.

VI. I DECENNI DELLA GIUSTIZIA SOCIALE.

All'inizio dell'enciclica sul lavoro umano, pubblicata nel 90° anniversario della *Rerum novarum*, Giovanni Paolo II delineava rapidamente l'«evoluzione della questione della giustizia sociale». Il Papa, seguendo «la linea principale di sviluppo dei documenti del supremo Magistero della Chiesa», invitava a notare che se da Leone XIII a Pio XI l'insegnamento sociale della Chiesa si era soffermato sulla “questione operaia” e sui

⁶⁶ *Ivi.*

⁶⁷ *Ivi.*

⁶⁸ Questa la citazione tratta dall'enciclica *Quadragesimo anno*: «allora l'economia sociale veramente sussisterà e otterrà i suoi fini, quando a tutti e singoli i soci saranno somministrati tutti i beni che si possono apprestare con le forze e i sussidi della natura, con l'arte tecnica, con la costituzione sociale del fatto economico; i quali beni debbono essere tanti quanti sono necessari sia a soddisfare ai bisogni e alle oneste comodità, sia a promuovere gli uomini a quella più felice condizione di vita, che, quando la cosa si faccia prudentemente, non solo non è d'ostacolo alla virtù, ma grandemente la favorisce» (PIO XI, *Quadragesimo anno*, in *Enchiridion delle encicliche*, cit., n. 657).

⁶⁹ PIO XI, *Divini Redemptoris*, cit., n. 52/1248.

modi per porre ad essa soluzione nell'ambito delle singole situazioni e dei singoli Paesi, da Giovanni XXIII in avanti, il Magistero ha considerato il tema della giustizia sociale in una dimensione che investe l'intero globo. «La distribuzione sproporzionata di ricchezza e di miseria – è scritto nell'enciclica *Laborem exercens* –, l'esistenza di Paesi e di Continenti sviluppati e non, esigono una perequazione e la ricerca delle vie per un giusto sviluppo di tutti»⁷⁰.

Il primo grande documento di questa “nuova fase” è, quindi, la *Mater et magistra* (anno 1961)⁷¹. In essa Giovanni XXIII auspicava ordinamenti nazionali ed internazionali ispirati alla giustizia sociale capaci di conformare l'economia alle esigenze del bene comune⁷². L'enciclica metteva in relazione la giustizia sociale con la “socializzazione” (uno dei grandi temi del documento) escludendo che questa potesse pregiudicare le qualità proprie della persona⁷³. Inoltre, il Papa non trascurava di ispirare a criteri di giustizia sociale anche l'invito a far nascere sistemi di assicurazioni per l'economia agricola⁷⁴. Ma, oltre questi aspetti particolari – come dirà la *Laborem exercens* –, con la *Mater et magistra*, Giovanni XXIII iniziava a parlare il linguaggio delle «esigenze della giustizia e della equità» non solo per ciò che è attinente ai rapporti tra lavoratori dipendenti e datori di lavoro, ma per ciò che oramai riguardava «i rapporti tra paesi a diverso grado di sviluppo economico-sociale»⁷⁵.

Gli anni Sessanta – che sono gli anni del Concilio Vaticano II e dell'enciclica *Populorum progressio* – possono essere ben ricordati come il momento di massima sensibilità al tema della giustizia sociale. Responsabile di questa attenzione teologica era senz'altro il clima culturale e il contesto politico di quel periodo fortemente caratterizzato dalle rivendicazioni sociali e dalla proclamazione dei diritti.

La costituzione pastorale *Gaudium et spes*, nel contesto del tema dei beni della terra e della loro destinazione universale, riconosceva a tutti gli uomini «il diritto di avere una parte di beni sufficiente a sé e alle proprie famiglie» e riconduceva ciò al

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Laborem exercens* sul lavoro umano, 14.9.1981, n. 2c.

⁷¹ GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Mater et magistra* sugli sviluppi della questione sociale nella luce della dottrina cristiana, 15.5.1961, in *Enchiridion delle encicliche/7. Giovanni XXIII, Paolo VI (1958-1978)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994, n. 222-481.

⁷² Cf. *Ivi*, n. 261.

⁷³ Cf. *Ivi*, n. 288.

⁷⁴ Cf. *Ivi*, n. 356.

⁷⁵ *Ivi*, n. 343.

principio della giustizia distributiva⁷⁶. In sintonia con il periodo, va anche menzionata l'istituzione della Commissione Pontificia Iustitia et Pax costituita allo scopo di promuovere, all'interno della Chiesa, una più piena coscienza della giustizia sociale; una tendenza, questa, ormai aperta ad una visione che abbracciava gli scambi tra le nazioni e che si rapportava particolarmente a quelle meno sviluppate e ai popoli più poveri. Alla luce dello slogan secondo cui «la questione sociale ha acquistato dimensione mondiale», l'enciclica di Paolo VI *Populorum progressio* lanciava il suo appello: «i popoli della fame interpellano oggi in maniera drammatica i popoli dell'opulenza. La chiesa trasale davanti a questo grido d'angoscia e chiama ognuno a rispondere con amore al proprio fratello»⁷⁷. Nel carattere drammatico che attraversa il testo, anche questo documento può, quindi, trovare nella rivendicazione della giustizia sociale la sua principale chiave interpretativa.

Se già nella *Laborem exercens*⁷⁸, Giovanni Paolo II poneva in relazione la giustizia sociale sia con la solidarietà⁷⁹, sia con la lotta sindacale⁸⁰, è poi con la *Centesimus annus* che l'insegnamento di papa Wojtyła in merito alla giustizia sociale si allargava alquanto. Ciò, innanzitutto, partendo dal richiamo alla dottrina di Leone XIII che, nella *Rerum novarum*, «attribuiva all'«autorità pubblica» lo «stretto dovere» di prendersi debita cura del benessere dei lavoratori, perché non facendolo si offendeva la giustizia; anzi, [Leone XIII] non esitava a parlare di «giustizia distributiva»»⁸¹. Poi l'insegnamento si ampliava nel riconoscere come dalla reazione alle iniquità sociali sia nato il movimento operaio quale risposta «di ordine etico ed esplicitamente cristiano contro una diffusa situazione di ingiustizia»⁸². Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* dell'anno successivo (1992), inoltre, dedicava molto spazio alla giustizia sociale (n. 1928-1948) nella cui trattazione faceva rientrare ciò che è relativo al rispetto della persona umana, all'uguaglianza e alle differenze tra gli uomini, alla solidarietà umana. Con un clamoroso fraintendimento delle definizioni più

⁷⁶ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7.12.1965, n. 69; cf. n. 9.

⁷⁷ Cf. PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* sullo sviluppo dei popoli, 26.3.1967, n. 3.

⁷⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Laborem exercens* sul lavoro umano, 14.9.1981.

⁷⁹ Cf. *Ivi*, n. 8.

⁸⁰ Cf. *Ivi*, n. 20.

⁸¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus* nel centenario della *Rerum novarum*, 1.5.1991, n. 8c.

⁸² *Ivi*, n. 26b; cf. n. 16a.

elementari, anche il *Catechismo* incorreva nella confusione attribuendo alla giustizia sociale ogni virtù e le stesse caratteristiche della giustizia distributiva: «la società assicura la giustizia sociale – veniva affermato nel testo – realizzando le condizioni che permettono alle associazioni e agli individui di ottenere ciò a cui hanno diritto»⁸³.

In modo singolare, il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* del 2004 non dedica al tema una parte specifica, anche se l'istanza della giustizia sociale attraversa l'intero documento. Anzi la giustizia sociale viene indirettamente presentata come una categoria complessiva e generale della Dottrina della Chiesa all'interno della quale non sono presenti solo le forme classiche della giustizia – commutativa, distributiva, legale⁸⁴ –, ma in essa, un rilievo sempre maggiore «ha [...] acquisito la giustizia sociale, che rappresenta un vero e proprio sviluppo della giustizia generale, regolatrice dei rapporti sociali in base al criterio dell'osservanza della legge»⁸⁵. Si noti che nelle affermazioni del *Compendio*, sebbene in modo probabilmente inavvertito, la giustizia sociale veniva considerata su un piano differente rispetto alla cosiddetta giustizia legale (a questo punto le modalità con cui si esplica la giustizia tra gli uomini diventano addirittura quattro, senza escludere di poter, in futuro, essere ancor di più). Ciò certamente non aiuta ad identificare la natura della giustizia sociale e della giustizia legale, dimostrando le qualità innovatrici della prima rispetto al concetto della seconda elaborato da Aristotele e dagli scolastici tardo medioevali. Il *Compendio*, tuttavia, offriva una delle infrequenti definizioni della giustizia sociale presenti nei testi della Chiesa, quando dichiarava che essa «concerne gli aspetti sociali, politici ed economici e, soprattutto, la dimensione strutturale dei problemi e delle correlative soluzioni»⁸⁶ senza trascurare di aggiungere che questa forma di giustizia è un'esigenza «connessa alla questione sociale, che oggi si manifesta in una dimensione mondiale». Si tratta, quindi, di una tra le rarissime descrizioni che si trovano nei documenti magisteriali; anche ciò sta ad indicare la difficoltà concettuale che non si affievolisce nonostante il sempre più frequente ricorso alla locuzione. Ma neanche questa definizione contribuisce a far diminuire le perplessità sulla giustizia

⁸³ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., n. 1943.

⁸⁴ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO della GIUSTIZIA e della PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 201.

⁸⁵ *Ivi*.

⁸⁶ *Ivi*.

sociale: l'assenza di chiarezza e l'imprecisione dei contorni del concetto rimangono inalterati.

Il tema della giustizia sociale nell'enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI si inserisce nella problematica della globalizzazione. Questo fenomeno, che ha stimolato nuove forme di concorrenza e di competizione, può, nelle parole del Papa, rendere più difficile il perseguimento della giustizia sociale. La globalizzazione – che è contemporaneamente anche qualificato come fenomeno positivo «perché capace di stimolare la produzione di nuova ricchezza e lo scambio tra culture diverse»⁸⁷ – comporta pure «la riduzione delle reti di sicurezza sociale in cambio della ricerca di maggiori vantaggi competitivi nel mercato globale, con grave pericolo per i diritti dei lavoratori, per i diritti fondamentali dell'uomo e per la solidarietà attuata nelle tradizionali forme dello Stato sociale»⁸⁸. Da queste parole, però, non si comprende come un fenomeno capace di stimolare benessere (tendenzialmente per tutti, ma soprattutto per i paesi più poveri, facendo venir meno proprio le barriere che li penalizzano maggiormente) possa, contemporaneamente, essere causa di pericolo per i diritti dei lavoratori.

Neanche si comprende come grandi opportunità di sviluppo possano poi tradursi in accrescimento del divario sociale, così da imporre alle istituzioni – ai vari livelli locali, nazionali ed internazionali – risposte che siano in grado di abbinare giustizia commutativa e giustizia sociale in modo da *orientare* al meglio un'economia ormai globale⁸⁹. Per Benedetto XVI, se il mercato è prevalentemente sottoposto alla «giustizia commutativa che regola appunto i rapporti del dare e del ricevere tra soggetti paritetici», per lo stesso vantaggio dell'economia di mercato occorrerebbe aprirsi alla giustizia distributiva ed alla giustizia sociale che «la dottrina sociale della Chiesa non ha mai smesso di porre in evidenza». Per funzionare correttamente, il mercato – nelle parole dell'enciclica – non può essere lasciato «al solo principio dell'equivalenza di valore dei beni scambiati», ma dovrebbe inserirsi «nelle maglie di un contesto sociale e politico più vasto» anche «per la trama delle relazioni in cui si

⁸⁷ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* sullo sviluppo umano integrale, 29.6.2009, n. 25b.

⁸⁸ *Ibidem*, n. 25a.

⁸⁹ Cf. F. FELICE, *Introduzione* a F. FELICE – J. SPITZER (a cura di), *Il ruolo delle istituzioni alla luce dei principi di sussidiarietà, di poliarchia e di solidarietà*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, pp. 18-19.

realizza»⁹⁰. Anche queste non sono affermazioni che eccellono né in chiarezza intrinseca né in proposte operative.

In questo modo, però, la *Caritas in veritate* prova ad offrire nuovi significati e nuovi approfondimenti alla riflessione sulla giustizia sociale, confermandone la centralità nell'insieme del *corpus* della Dottrina Sociale cattolica⁹¹. Infatti, anche quando non è espressamente richiamata, la giustizia sociale rappresenta un elemento e un criterio generale, una vera e propria cifra interpretativa complessiva che consente di comprendere con facilità quale positivo tipo di attese l'insegnamento della Chiesa abbia nutrito per le politiche di *Welfare State*. Sono, queste, politiche che, con l'andare del tempo, hanno mostrato dei limiti congeniti producendo non pochi guasti sociali ed economici.

Un ulteriore impulso alla ricerca ed al perseguimento della giustizia sociale è venuto dal nuovo pontificato di papa Bergoglio. Nonostante siamo – si può ancora dire – solo agli esordi del suo mandato petrino, i segnali in questa direzione sono talmente numerosi e significativi da dover ritenere che il tema della giustizia sociale possa essere addirittura considerato la cifra interpretativa dell'intero magistero di papa Francesco, più che non lo stesso richiamo alla povertà⁹². Nulla toglie a ciò il fatto che i riferimenti espliciti al concetto siano relativamente poco numerosi. Considerando la formazione e l'orientamento del Pontefice, infatti, ci si potrebbe attendere una continua menzione della nozione. In realtà così non è, ma – come appena dicevamo – in Bergoglio il principio della giustizia sociale costituisce una sorta di premessa di valore, qualcosa di dato totalmente per acquisito. È in questo tipo di orizzonte valoriale che si colgono gli accenni impliciti, ancor più che quelli espliciti.

«Nessuno può sentirsi esonerato dalla preoccupazione per i poveri e per la giustizia sociale»⁹³ ha scritto papa Francesco nella *Evangelii gaudium*, aspettandosi non soltanto

⁹⁰ BENEDDETTO XVI, *Caritas in veritate*, cit., n. 25b.

⁹¹ Cf. F. FELICE, *Economia e persona dalla Rerum novarum alla Caritas in veritate*, in F. FELICE – F. GEORGE – R.W. FOGEL, *Lo spirito della globalizzazione. Pensare l'economia dopo la Caritas in veritate*, prefazione di Robert Royal, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011, pp. 26 s.

⁹² Cf. A. TORNIELLI – G. GALEAZZI, *Papa Francesco. Questa economia uccide*, con un'intervista esclusiva su capitalismo e giustizia sociale, Piemme, Milano 2015.

⁹³ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24.11.2013, n. 201.

commenti a ciò, ma «una vera incidenza pratica»⁹⁴. Perciò – continua il Papa – «il nostro sogno vola più alto. Non parliamo solamente di assicurare a tutti il cibo, o un “decoroso sostentamento”, ma che possano avere “prosperità nei suoi molteplici aspetti”. Questo implica educazione, accesso all’assistenza sanitaria, e specialmente lavoro, perché nel lavoro libero, creativo, partecipativo e solidale, l’essere umano esprime e accresce la dignità della propria vita. Il giusto salario permette l’accesso adeguato agli altri beni che sono destinati all’uso comune»⁹⁵.

VII. CONCLUSIONI.

Affermazioni come questa possono avere – e, difatti, hanno – un grande impatto emotivo. Esse, però, debbono innanzitutto essere pesate e valutate con raziocinio ed equilibrio. Ciò richiede che, al di là delle suggestioni, si considerino bene non solo le conseguenze pratiche cui condurrebbe l’applicazione del principio di giustizia sociale come, ad esempio, è stato inteso nella *Quadragesimo anno*, ma anche e soprattutto quali premesse teoretiche e dottrinali supportano il “nuovo” concetto della giustizia sociale.

Quanto a queste ultime, la questione rimane dibattuta e ancora indefinita. Non è certo un caso che le definizioni del principio siano rare, soprattutto nei documenti magisteriali; anche ciò sta ad indicare la difficoltà concettuale – che non si affievolisce nonostante il sempre più frequente ricorso alla locuzione. È vero che non è dalle encicliche o dai testi ufficiali che ci si aspetta le precisazioni teoriche, ma è anche vero che le pur infrequenti definizioni in essi contenute non contribuiscono a far diminuire le perplessità sullo statuto della giustizia sociale: l’assenza di chiarezza e l’imprecisione dei contorni del concetto rimangono inalterati.

La principale causa di ombrosità (almeno sotto l’aspetto epistemologico) consiste nella indeterminata natura del principio⁹⁶. Le descrizioni infatti oscillano tra la

⁹⁴ «“La conversione spirituale, l’intensità dell’amore a Dio e al prossimo, lo zelo per la giustizia e la pace, il significato evangelico dei poveri e della povertà sono richiesti a tutti”. Temo che anche queste parole siano solamente oggetto di qualche commento senza una vera incidenza pratica. Nonostante ciò, confido nell’apertura e nelle buone disposizioni dei cristiani, e vi chiedo di cercare comunitariamente nuove strade per accogliere questa rinnovata proposta» (FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 201).

⁹⁵ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, cit., n. 192.

⁹⁶ Cf. J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, cit., p. 62.

collocazione della giustizia sociale nell'ambito della giustizia distributiva («la società assicura la giustizia sociale realizzando le condizioni che permettono alle associazioni e agli individui di ottenere ciò a cui hanno diritto»⁹⁷) e la antitetica collocazione nell'ambito di quel tipo di giustizia che i classici chiamavano legale o generale («...la giustizia sociale [...] rappresenta un vero e proprio sviluppo della giustizia generale, regolatrice dei rapporti sociali in base al criterio dell'osservanza della legge»⁹⁸).

Questa incertezza magisteriale è confermata anche dalle differenti posizioni teologiche⁹⁹ relative alla derivazione del concetto di giustizia sociale. Se essa proviene dalla giustizia distributiva, allora sarà qualificata come il modo con cui il singolo interviene perché la ripartizione «dei beni sociali [...] non [sia] lasciata alla lotteria naturale o al gioco dei meccanismi economici»¹⁰⁰. Viceversa, se la giustizia sociale viene considerata come la moderna variante della giustizia legale o generale, allora essa sarà considerata come «l'obbligo di tutte le persone di contribuire alla produzione e alla protezione del bene comune»¹⁰¹.

Il principio della giustizia sociale richiama inevitabilmente quello del bene comune. Entrambi i concetti, per la loro portata e la loro carica evocativa, hanno trovato sempre più spazio nei documenti magisteriali indicando che l'orizzonte del bene comune e il criterio della giustizia sociale sono considerati orientamenti dell'intera missione della Chiesa. Il Magistero, nel suo insegnamento sociale, affronta il tema del bene comune e quello della giustizia sociale sovrapponendo e confondendo¹⁰² i due principi, rendendoli spesso coincidenti ed intercambiabili¹⁰³.

⁹⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit., n. 1943.

⁹⁸ PONTIFICIO CONSIGLIO della GIUSTIZIA e della PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, cit., n. 201.

⁹⁹ Cf. J.M. IBANEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa. Itinerario testuale dalla Rerum novarum alla Sollicitudo rei socialis*, Ares, Milano 1989, p. 206; cf. T. HERR, *La dottrina sociale della Chiesa. Manuale di base*, saggio introduttivo di G. Angelini, Piemme, Casale Monferrato 1988, p. 53; cf. J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, cit., pp. 62-63.

¹⁰⁰ V. POSSENTI, *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*, Paoline, Milano 1992, p. 96.

¹⁰¹ G. MANZONE, *Antropologia cristiana e giustizia contributiva*, in F. FELICE (a cura di), *Giustizia sociale e giustizia contributiva*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008, pp. 14-15.

¹⁰² Cf. M.-D. CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Queriniana, Brescia 1982, p. 25; cf. V. POSSENTI, *Il bene comune e la giustizia sociale. Spunti di critica delle posizioni neoliberali*, in «La Società», 1 (1992) n. 4, pp. 467-475.

¹⁰³ Un esempio di questa coincidenza tra i due principi è offerta dalle parole della

In ciò è contenuto il rischio di definire il bene comune in forza della più ampia concezione di giustizia sociale e dare legittimazione a questa unicamente in relazione a quello, creando un spazio enorme di adattamento dell'uno e dell'altra che mette a repentaglio il primato della persona umana e l'intangibilità del diritto individuale. Nella coincidenza di bene comune e di giustizia sociale, di fatto, il bene comune si accentua a scapito della libertà della persona e la giustizia sociale prevale a detrimento dei diritti individuali.

Al di là di ogni possibile interpretazione, bene comune e giustizia sociale sono concetti, categorie e principi da cui non si può prescindere per intendere il magistero sociale della Chiesa. Nel richiamo alla giustizia sociale trovano sintesi e spazio, oltre la solidarietà, tanti altri aspetti quali i principi di equa distribuzione delle risorse, della funzione sociale della proprietà privata e della destinazione universale dei beni¹⁰⁴, per cui si può davvero dire che «gran parte dell'insegnamento sociale della Chiesa è sollecitato e determinato dalle grandi questioni sociali, di cui vuole essere risposta di giustizia sociale»¹⁰⁵.

In questo modo, l'insegnamento cattolico si incontra e converge con la filosofia politica contemporanea nel comune riconoscimento della centralità che il tema assume.

Tuttavia non vi è solo il pensiero di autori come John Rawls (1921-2002) o Amartya Sen (1933-viv.) che potrebbero essere considerati vicini al tema della giustizia sociale; vi sono anche scienziati e politologi che si pongono in modo alternativo all'enfasi nei confronti dell'orientamento più diffuso. Questa posizione critica nei confronti della giustizia sociale, per quanto minoritaria, è riconosciuta di grande spessore; perciò sarebbe opportuno coglierne le motivazioni per mettere il principio al vaglio di pensatori come Friedrich August von Hayek (1899-1992), Robert Nozick (1938-2002) e, soprattutto, Murray N. Rothbard (1926-1995). Ma ciò richiede un approfondimento che esula dai diretti riferimenti ai testi di quella ufficiale dottrina sociale cattolica che sempre più trova nella giustizia sociale la sua

Quadragesimo anno: «le istituzioni dei popoli dovranno venire adattando la società tutta quanta alle esigenze del bene comune cioè alle leggi della giustizia sociale» (Pio XI, *Quadragesimo anno*, in *Enchiridion delle encicliche*, cit., n. 692; cfr. anche n. 640 e 656).

¹⁰⁴ Cf. J.M. DIEZ-ALEGRÍA, *Proprietà e lavoro: sviluppo dell'insegnamento dei papi*, in «Concilium», 27 (1991) n. 5, pp. 38-44.

¹⁰⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO della GIUSTIZIA e della PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, cit., n. 81.

cifra complessiva.