

Introduzione all'etica politica

Angel Rodríguez Luño

Roma 2017

Indice

Indice	2
Presentazione	4
1 L'etica delle istituzioni politiche	5
1.1 Etica personale e etica politica	5
1.2 Il bene personale e il bene comune politico	9
1.3 L'importanza del punto di vista politico	13
1.4 Etica politica e processi sociali	15
2 Presupposti antropologici del bene comune politico	20
2.1 Chiarimenti preliminari sul bene comune	20
2.2 Bene comune integrale e bene comune politico	23
2.3 Il principio di libertà	24
2.4 Il principio della libertà nella società senza rischi	28
2.5 Il principio della solidarietà	32
2.6 E l'antropologia cristiana?	36
3 Contenuti fondamentali del bene comune politico	41
3.1 Introduzione	41
3.2 Pace e sicurezza	42
3.2.1 La formazione dell'ethos della pace	42

3.2.2	La comprensione istituzionale dell'ethos della pace .	44
3.3	La libertà e il principio costituzionalista	47
3.3.1	Il costituzionalismo	47
3.3.2	Libertà negativa	51
3.4	La giustizia	53
3.4.1	Il principio democratico	54
3.4.2	Giustizia e legge	56
3.4.3	Il principio di sussidiarietà	61
4	La giustizia sociale	66
4.1	Le opzioni di fondo	67
4.2	Giustizia sociale e ugualitarismo redistributivo	72
4.2.1	Disuguaglianza e povertà	72
4.2.2	Critica della politica redistributiva	74
4.2.3	La via della libertà solidale	78
4.3	Che cos'è quindi la giustizia sociale?	81
4.4	E la Dottrina Sociale della Chiesa?	86

Presentazione

Negli ultimi anni diverse circostanze mi hanno portato ad interessarmi di alcune questioni etico-politiche. E' nata così l'idea che poteva essere utile un'esposizione sintetica di alcune questioni di Etica politica che sembravano più importanti, anche se disponevo di poco tempo per scriverle. L'esperienza ha confermato che il tempo libero per scrivere è in realtà poco, ed è per questo che ho pensato di pubblicare i capitoli del corso man mano che li scrivo. Pertanto si offrono per ora solo pochi capitoli, ed in una forma non completamente finita, anche se nella sostanza definitiva. Spero che queste pagine possano essere di qualche utilità, e che qualcuno dei lettori mi offra critiche e suggerimenti che possano aiutarmi a migliorarle.

La posizione che assumo, che il lettore noterà presto, è oggi giorno piuttosto minoritaria, e non sarà condivisa da molti. Però spero che serva almeno come stimolo per la riflessione, così come rifletterò seriamente sui commenti ricevuti.

Ringrazio vivamente la dott.ssa Anna Maria La Mattina che ha tradotto questi testi alla lingua italiana con fedeltà e intelligenza.

Angel Rodríguez Luño

Capitolo 1

L'etica delle istituzioni politiche

1.1 Etica personale e etica politica

Nel linguaggio ordinario, quando si parla di etica si pensa solitamente ad una riflessione che valuti come buono o cattivo il modo di vivere delle singole persone secondo la loro conformità o opposizione al bene globale della vita umana. Con questo modo di pensare in realtà si sta prendendo la parte per il tutto. Del modo di vivere degli individui se ne occupa l'etica personale, tuttavia, l'etica ha anche altre parti come, per esempio, l'etica economica, l'etica medica, l'etica sociale o l'etica politica¹. Quest'ultima, che è quella che ci occupa in queste pagine, valorizza l'attività delle istituzioni politiche, cioè delle istituzioni dello Stato, della Comunità Autonoma, del Municipio, ecc.

Pertanto, l'etica politica non si occupa delle azioni individuali, ma delle azioni attraverso le quali gli individui raccolti in una comunità politica-

¹Della distinzione tra etica personale e etica politica abbiamo trattato con una certa ampiezza in A. Rodríguez Luño, *«Cittadini degni del Vangelo» (Fil 1, 27) Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, pp. 23-33 (con bibliografia). Proponiamo qui la stessa concezione di fondo, ma esposta da un altro punto di vista e con alcune correzioni.

mente organizzata (lo Stato, il Municipio, ecc.) danno forma alla propria vita in comune dal punto di vista costituzionale, giuridico, amministrativo, economico, educativo, della salute, ecc. Queste azioni provengono da organi legislativi o governativi o individui che esercitano una funzione di governo, ma propriamente sono azioni della comunità politica, che mediante rappresentanti da lei scelti, dà a se stessa una forma o un'altra. Così, ad esempio, le leggi che disciplinano l'istruzione universitaria o il sistema sanitario, o le tasse, ecc., sono leggi dello Stato e non dei deputati Giovanni e Paolo, anche se sono stati i promotori di quelle leggi.

Il criterio con cui l'etica politica valorizza queste azioni della comunità è la loro maggiore o minore conformità con lo scopo per cui gli individui volevano e vogliono ancora vivere insieme in una società organizzata. Tale fine è chiamato il bene comune politico (in modo più semplice ma meno esatto potrebbe essere chiamato anche il benessere generale). In breve, l'etica politica considera moralmente buone le azioni dell'apparato pubblico (statale, delle autonomie, municipale, ecc.) che sono conformi e promuovono il bene politico comune, mentre moralmente cattive quelle che danneggiano o si oppongono a quel bene. Naturalmente stiamo parlando di morale politica, che non coincide esattamente con la morale di cui tratta l'etica personale, anche se si relaziona con questa, a volte molto strettamente. Infatti, a volte le azioni politicamente immorali nascono dalla mancanza di onestà personale ... ma non sempre. Possono anche essere conseguenza di mera incompetenza, o di categorie ideologiche, o di idee economiche poco valide che alcuni sostengono in buona fede. Per l'etica politica, il fattore determinante non è tanto la buona o cattiva fede, ma piuttosto la conformità e la promozione del benessere generale.

Per dare una panoramica completa del campo dell'etica politica bisogna aggiungere che questa si occupa anche delle azioni degli individui.

Tuttavia, lo fa in modo diverso dall'etica personale: mentre questa li considera dal punto di vista del merito o della colpa morale, l'etica politica lo fa dal punto di vista della sua legalità o illegalità. Si potrebbe obiettare che giudicare la legalità o illegalità del comportamento di una persona fisica è compito dei giudici. E' vero. Quello di cui si occupa l'etica politica è stabilire in generale ciò che è legale e ciò che è illegale, poiché è una parte essenziale della buona organizzazione del nostro vivere insieme, cioè del bene comune politico. Non dobbiamo dimenticare che si tratta di una valutazione etica. Non si tratta di giudicare se qualcosa è o non è conforme alle leggi (e in quel senso è legale) ma di studiare se sia adeguata per raggiungere il bene politico comune. Una buona organizzazione politica, considerata da un punto di vista etico, comprende la promozione e la protezione di determinati beni, come ad esempio la vita, la libertà o la proprietà. Ciò richiede vietare e punire le azioni individuali che ledono tali beni (ad esempio omicidi, schiavitù, furti); e questo richiede, a sua volta, che la legge determini quali siano le azioni da considerare illegali. Quello che qui interessa sottolineare è che tutto questo ha a che vedere, alla fine, con l'impegno di raggiungere il bene comune politico, e non solo con quello di mantenere la giustizia o rispettare la legalità stabilita.

Anche se resta ancora molto da dire, da quanto sopra si intendono già alcuni principi di distinzione tra etica personale e etica politica. Il più ovvio è che ognuno di questi rami dell'etica si occupa generalmente di differenti tipi di azioni: le individuali e quelle della comunità politicamente organizzata (istituzioni legislative e di governo).

Mentre sia l'una che l'altra sembrano trattare lo stesso tipo di azioni, in realtà considerano formalmente due dimensioni diverse della morale. Immaginiamo, per esempio, che un parlamento promulghi una grande riforma delle norme che disciplinano i contratti di lavoro. Supponiamo anche che

i membri della maggioranza parlamentare che approvano la riforma siano sinceramente convinti che la nuova legge sia conforme all'interesse generale del proprio paese. Dopo un anno e mezzo, l'esperienza mostra chiaramente che la nuova legge è stata un male, dal momento che l'unico effetto rilevante è stato l'aumento della disoccupazione, con i conseguenti disagi sociali. Si può dire che l'approvazione della riforma del lavoro è stato un male morale? Dipende. Dal punto di vista dell'etica personale, coloro che, dopo essersi informati, hanno votato in buona fede a favore della riforma mancano di colpa personale e non si può dire che hanno operato in modo moralmente sbagliato. D'altra parte, dal punto di vista dell'etica politica, è sorto un male etico: a prescindere da quello che è successo nella coscienza di coloro che hanno votato a favore di quella riforma, la sua contrarietà al bene comune è un fatto, e tale contrarietà continuerà a sussistere anche quando, con il passare degli anni, tutti i deputati che hanno votato la riforma siano passati a migliore vita. Il male etico-politico ha una sua esistenza oggettiva, che resta in essere finché non viene corretto, indipendentemente dalla coscienza personale di coloro che lo hanno introdotto.

Perciò, in termini generali, quando la comunità politica organizza la collaborazione sociale in un modo che danneggia il bene comune, avviene un male etico che ha una propria consistenza e che non dipende necessariamente e in modo univoco dalla valutazione morale delle singole azioni. La qualità morale positiva o negativa della forma che viene data alla nostra vita e alla nostra collaborazione - che è formalmente distinta dal merito e dalla colpa personale morale - è l'oggetto specifico dell'etica politica.

Per ottenere una maggiore comprensione dei principi che determinano la distinzione tra etica personale e etica politica, così come la loro relazione reciproca, è necessario riflettere sulla natura e caratteristiche del fine di ciascuno di questi rami di etica. Questo fine è quello che chiamiamo,

rispettivamente, bene personale e bene comune politico. A partire da questa distinzione si può dire che, mentre l'etica personale regola l'esercizio della libertà, l'etica politica regola l'esercizio della coercizione. Più avanti si dovrà chiarire questa antitesi.

1.2 Il bene personale e il bene comune politico

Dice Aristotele che l'etica viene studiata non per sapere qual è la virtù, ma per essere buoni, visto che nell'altro caso sarebbe uno studio totalmente inutile². Pertanto, lo scopo dell'etica personale è quello di insegnare agli uomini a vivere bene; o, in altre parole, aiutare ciascuno a progettare e vivere una vita buona. Questo suscita immediatamente alcune domande: con quale autorità può essere introdotta "l'etica" nella mia esistenza per dirmi come devo vivere? Può un'istanza esterna a me impormi un modo di vivere? Perché dovrei far caso all'etica? In realtà, l'etica non è un'istanza esterna che vuole imporci qualcosa, ma piuttosto è all'interno di ognuno di noi. Consideriamo un momento la nostra esperienza. Pensiamo continuamente quello che ci conviene fare e quello che ci conviene evitare; progettiamo la nostra vita, decidendo che professione vogliamo fare, se ci conviene sposare una determinata persona, se è più adeguato dedicare più tempo a questa o quella attività. A volte, poco o molto tempo dopo aver preso una decisione, ci si rende conto da soli che ci si è sbagliati, ci si pente e si dice a se stessi, che se fosse possibile tornare indietro, si darebbe alla

²Cf. Aristotele, *Etica nicomachea*, II, 2: 1103 b 26-31.

propria vita un corso diverso. Non c'è nessuno che può dire, come alcuni personaggi si impegnano ad affermare: «Non mi pento di nulla». Al contrario, proprio questa esperienza – il pentimento, nel suo significato più ampio – ci fa vedere la convenienza a riflettere sui ragionamenti interiori che precedono e preparano le nostre decisioni. E' l'unico modo che abbiamo per controllare tutte le fasi dei ragionamenti criticamente, scoprire gli errori che si introducono in loro e ci conducono a commettere sbagli e cercare di non ripeterli. Beh quando riflettiamo in questo modo ... stiamo già sviluppando un'etica.

In effetti, l'etica personale non è altro che una riflessione che cerca di oggettivare le nostre deliberazioni interne, esaminandole con la massima obiettività possibile, controllando criticamente le nostre conclusioni, valorizzando l'esperienza passata e cercando di anticipare le conseguenze che un certo comportamento può avere per noi e per coloro che ci circondano. L'etica personale è, dunque, una riflessione che nasce in una coscienza libera, e le sue conclusioni si propongono ad altre coscienze altrettanto libere. Ho voluto sottolineare che si propongono, e non si impongono, perché la riflessione etica non ha altra forza che quella dell'evidenza maggiore o minore di quello che ci dicono sul bene e sulla vita buona.

Tornando alla questione che stiamo esaminando, questo solleva una domanda difficile all'etica politica. Se, come abbiamo già detto, il suo punto di riferimento fondamentale è il bene comune politico, quale rapporto esiste tra questo e la vita buona a cui punta l'etica personale? Non ci fermeremo ora ad esaminare le diverse risposte che sono state date nel corso della storia, né nell'attuale dibattito tra i comunitaristi e i difensori della neutralità liberale³. Evidenziamo solo una specie di antinomia che solleva questa relazione. Da un lato, se la buona vita è il fine che l'etica propone alla libertà, e solo può diventare una realtà in quanto amato libe-

ramente, come potrebbe anche essere il principio di regolamentazione di un insieme di istanze, come ad esempio sono quelle politiche, che usano la coercizione e della coercizione hanno il monopolio? Se la buona vita dei cittadini fosse anche il fine delle istituzioni politiche, non potrebbe succedere che lo Stato possa considerare obbligatorio tutto ciò che è buono e proibire tutto ciò che è cattivo? E se tra i cittadini ci fossero concezioni diverse della buona vita, competerebbe allo Stato determinare quale tra queste è la verità e pertanto renderla obbligatoria?

D'altra parte, dal momento che viviamo insieme per rendere possibile attraverso la collaborazione sociale il nostro vivere ed il nostro vivere bene, certamente non il nostro vivere male, le istituzioni politiche possono non considerare in assoluto quello che è buono per noi? Se il nostro bene fosse ignorato, quali altri criteri potrebbero ispirare la vita della società politicamente organizzata? Inoltre, l'idea di uno Stato «eticamente neutrale» non sembra realistica né precisa, semplicemente perché non è possibile. Infatti, i sistemi giuridici degli stati civilizzati, vietano gli omicidi, le frodi, le discriminazioni a causa della razza, del sesso o della religione, ecc. Hanno pertanto un contenuto etico³. Un'altra cosa è che non si consideri lecito che la coercizione politica invada la coscienza e le convinzioni intime, ma questo è un'esigenza etica sostanziale, legata alla libertà caratteristica della condizione umana, e non un'assenza di etica. Per questo motivo, un'ambiente politico in cui fossero espulse tutte le considerazioni etiche in nome della libertà si opporrebbe alla libertà stessa, in quanto il «vuoto etico» genererebbe nei cittadini un insieme di abitudini anti-sociali e anti-solidarie che renderebbe impossibile rispettare la libertà altrui e il rispetto delle norme di giustizia che consentono di risolvere in modo civile i conflitti

³Su questo dibattito, vedere W. Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1996, capitolo 5.

che inevitabilmente sorgono tra le persone libere. Finirebbe per imporsi il più forte, e si cadrebbe, prima o poi, in uno stato di terrore. La storia della Rivoluzione francese, o la deriva del bolscevico nello stalinismo, potrebbero servire come esempi storici.

Come bisogna intendere, allora, il rapporto tra la vita buona e il bene comune politico? Nella misura in cui andiamo scoprendo il contenuto di quest'ultimo, si andrà definendo una possibile risposta a questa domanda. Tuttavia, da quanto è stato visto finora, si possono dedurre due considerazioni. La prima è che il bene comune politico non coincide completamente con la buona vita, né è totalmente eterogeneo rispetto ad essa. La seconda è che le istituzioni politiche (lo Stato) sono al servizio della collaborazione sociale (la società), e quest'ultima esiste in funzione del fatto che le persone possano liberamente raggiungere il loro bene (non dico che effettivamente lo raggiungano, ma che possano liberamente raggiungerlo). Per vivere male e renderci miseri non cerchiamo l'aiuto di altri.

Da queste due considerazioni seguono importanti conseguenze. Innanzitutto, permettono di capire che alcune esigenze del bene personale sono assolutamente vincolanti per l'etica politica. Così, per esempio, non sarebbe mai ammissibile, dal punto di vista politico, una legge che dichiarasse positivamente conforme al diritto un'azione considerata dalla maggior parte della società come eticamente negativa⁴. Ancor meno si potrebbe ammettere una legge che proibisse in modo esplicito un comportamento personale che è comunemente considerato come eticamente obbligatorio, o dichiarasse obbligatorio uno che la generalità dei cittadini pensa che non possa essere fatto senza commettere una colpa morale.

C'è un altro aspetto della relazione tra il bene politico comune e la

⁴Cosa ben diversa della «tolleranza di fatto» o del «silenzio legale», che in certe circostanze può essere conveniente.

rettitudine etica personale che conviene chiarire adesso. Il bene comune politico comprende la buona organizzazione e il funzionamento dell'apparato pubblico. Questi permettono alla società di funzionare bene, anche supponendo che le persone non siano sempre un modello di rettitudine etica. Così, ad esempio, una buona politica stabilisce istanze e strumenti di controllo, divide il potere tra diversi organismi, con lo scopo che l'esercizio del potere sia sempre limitato. Tuttavia, queste misure - che potremmo chiamare strutturali - non bastano: è anche necessario la virtù personale. Se l'organizzazione politica non è corretta, la società non funzionerà bene, anche se la generalità delle persone sono molto rette. D'altra parte, se l'organizzazione politica è buona, le cose potrebbero andare bene, e comunque meglio che se l'organizzazione fosse carente; ma, in pratica, il suo successo maggiore o minore dipenderà dalla rettitudine dei cittadini. Non è difficile capire perché: per i molti sistemi di controllo e di divisione del potere che si implementino, se la corruzione viene introdotta massicciamente a tutti i livelli di una struttura politica, la corruzione prevale, e in tal caso, come afferma S. Agostino, sarebbe impossibile distinguere lo Stato da una banda di ladri.

1.3 L'importanza del punto di vista politico

Vale la pena fermarsi per un momento per riflettere sull'importanza di distinguere correttamente il punto di vista dell'etica politica dagli altri rami dell'etica. L'esperienza dimostra che talvolta emergono problemi politici e si cercano di risolvere senza averli inquadrati correttamente dal

punto di vista specifico dell'etica politica. Spesso una o un'altra soluzione è proposta sulla base di ragionamenti che potrebbero essere appropriati per l'etica personale, ma che spesso non toccano la sostanza politica del problema studiato. Più frequentemente, tuttavia, si insiste sulla necessità di ottenere alcuni scopi, che sono presentati come bandiera di una posizione ideologica, senza avvertire che su questi non esiste alcun problema. E non c'è, semplicemente, perché sulla maggior parte dei fini che vengono fuori nei dibattiti siamo tutti d'accordo: vogliamo tutti che scompaia la disoccupazione, che a nessun cittadino manchi l'assistenza sanitaria di qualità, che ci sia una crescita economica, che migliori lo standard di vita delle classi economicamente deboli, che migliori il livello medio di istruzione, che si trovi una soluzione al problema dei migranti e rifugiati provenienti da paesi in guerra, per non parlare del desiderio di pace nelle regioni più in conflitto del mondo, ecc. Quello su cui non siamo d'accordo è il modo di raggiungere questi fini. In breve, il vero problema che la politica deve risolvere non è quello dell'obiettivo da raggiungere, ma quello dei mezzi concreti per risolvere questi problemi delicati, con le risorse disponibili e tenendo conto delle condizioni reali in cui siamo.

Pertanto, il problema sono i mezzi, non i fini, anche se troppe volte si insiste su questi ultimi con generalizzazioni tanto demagogiche o populistiche come inutili nella pratica. Inutili, sì, perché su questi fini siamo tutti d'accordo. Mentre non si propongono soluzioni concrete e ragionevoli al problema dei mezzi, tanto chi deve prendere decisioni, come i cittadini, che devono dare o negare il proprio voto, si troverà al momento della verità senza sapere cosa fare. È come se il pilota di un aereo non sapesse dove deve portare i passeggeri o, peggio ancora, se neanche questi ultimi sapessero dove devono andare.

L'importanza di considerare il punto di vista politico non riguarda solo

coloro che si dedicano professionalmente a questo ambito. Al contrario: la questione di fondo è la cultura politica di un popolo, dei cittadini, perché questi sono coloro che sceglieranno chi svolgerà le funzioni del governo, e questi sono anche coloro che, all'arrivo della seguente elezione, dovranno giudicare come le funzioni siano state esercitate. Come è stato detto, non è difficile raggiungere un accordo, o almeno realizzare una mediazione, sugli interessi dei cittadini; quello che di solito manca è una chiara idea di quali siano i mezzi concreti che effettivamente ed efficacemente possano promuovere e difendere tali interessi.

I professionisti della comunicazione sociale potrebbero contribuire molto alla formazione di un'opinione pubblica consapevole. Tuttavia, non sempre riescono a superare la tentazione di limitarsi ad essere l'altoparlante delle istanze ideologiche o partigiane che insistono con ostinazione sugli obiettivi che la maggioranza della popolazione già accoglie. Naturalmente, ognuno è libero di manifestare le proprie preferenze, ma sarebbe molto importante anche informare – e forse specialmente - sul rapporto tra mezzi e fini. Questi sono governati da meccanismi complicati, molto difficili da capire per la gran parte del pubblico (basti pensare alle questioni economiche, alla demografia o alle infrastrutture nazionali, che richiedono conoscenze specializzati nel settore), ma allo stesso tempo sono molto importanti per potere avere un'idea più chiara di quello che convenga fare.

1.4 Etica politica e processi sociali

Abbiamo già detto che l'etica politica si occupa dell'attività di istituzioni politiche di diversi livelli (statale, comunitario, municipale). Queste istituzioni hanno le caratteristiche tipiche delle organizzazioni: hanno una

struttura gerarchica e sono regolate da una serie di norme precise a seconda delle finalità che cercano. Bene, è necessario che quest'ultime siano ben definite e non si perda di vista, che, alla fine, consistono nel servire la società e i cittadini. Altrimenti, ciò che era un mezzo (l'organizzazione) diventerà qualcosa di importante per se stesso. Questo è quello che succede quando, invece di favorire la collaborazione sociale, le istituzioni politiche cadono nella tentazione di autoreferenzialità: la tendenza ad auto alimentarsi e ad aumentare le dimensioni, per convertire l'inutile in necessario, e bloccare burocraticamente i processi sociali.

I processi politici e i processi sociali sono molto diversi. Nei primi c'è una mente (può anche essere un gruppo di esperti) che li indirizza secondo lo scopo che ci si propone: si concepisce un ordine e si dispone della coercizione per farlo rispettare. I processi sociali, d'altra parte, sono nati dalla libera collaborazione tra gli uomini e, inoltre, generalmente non rispondono ad un disegno intenzionale. Rispetto alla coercizione e alla previsione millimetrica, tipica dei processi politici, i processi sociali sono caratterizzati dall'essere spontanei. Tanto gli ambiti come gli strumenti di questi processi - come il mercato, il denaro e la stessa lingua - sono sorti senza rispondere all'ordine imposto da una mente direttiva. Allo stesso modo, la conoscenza che li regola, si forma nella mente di milioni di uomini nella misura in cui interagiscono. Per questa ragione, è una conoscenza dispersa, difficilmente formalizzabile. In questi processi si mettono in relazione persone che non si conoscono, con interessi diversi, ma che in un determinato momento possono beneficiare l'uno dell'altro. Questo è ciò che accade, per esempio, quando un imprenditore italiano acquista, ad un prezzo ragionevole, attraverso il mercato online, il software, inventato da un informatico coreano, che gli risolve il problema di gestione del computer che si era sollevato in azienda. Fino al momento dell'acquisto nessuno dei due aveva

pensato all'altro, ed è probabile che, dopo l'acquisto, non torneranno più a relazionarsi. C'è stato pertanto un miglioramento che nessuno aveva previsto e che avrà indubbiamente ripercussioni nell'impresa beneficiata ... e forse anche nell'informatico che potrà seguire a sviluppare sistemi.

Dal punto di vista dell'etica politica, è molto importante non solo conoscere, ma soprattutto rispettare questa differenza tra processi politici e sociali. Non è auspicabile controllare politicamente questi ultimi. E non è auspicabile, soprattutto, perché non è possibile. Nessuno esperto o gruppo di esperti possano possedere le conoscenze necessarie per farlo. I tentativi di ingegneria sociale finiscono in un totale fallimento, danneggiano la libertà, inibiscono la creatività e disperdono le risorse umane e materiali. L'idea dell'ordine sociale come ordine spontaneo, brillantemente proposto da F. A. Hayek⁵, segue a sembrarmi pienamente valida, anche se può richiedere qualche volta qualche piccolo ritocco.

Anche nell'ambito rigorosamente politico, che abbiamo già considerato più strettamente legato ad un'organizzazione, l'idea di un progetto di ingegneria solleva dubbi e paure. Vale la pena trascrivere il noto passaggio della Repubblica di Cicerone, che non ha perso nulla del suo valore:

«[Per Catone] il motivo per il quale il sistema politico [romano] fu superiore rispetto a quello degli altri paesi era il seguente: i sistemi politici erano stati creati introducendo leggi e istituzioni in base al parere personale di singoli individui come Minosse a Creta e Licurgo a Sparta [...] Al contrario la

⁵Cf. F. A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 2010. Quello che abbiamo detto non significa affatto che il sistema giudiziario non dovrebbe intervenire se un processo sociale non rispetta le norme di giustizia valide per tutti. Ma quel potere deve applicare leggi che sono veramente norme della giustizia, e non progetti di ingegneria sociale.

nostra repubblica romana non si deve alla creazione personale di un unico uomo, bensì di molti. Non è stata fondata durante la vita di un individuo particolare, ma attraverso una serie di secoli e generazioni. Perché non c'è stato mai un uomo così intelligente da prevedere qualsiasi evento e, anche se potessimo concentrare tutti i cervelli nella testa di uno stesso uomo, sarebbe impossibile per lui tenere a mente ogni cosa nello stesso tempo, senza avere accumulato l'esperienza pratica che si acquisisce con il trascorrere di un lungo periodo storico»⁶.

Desiderare modificare istituzioni secolari senza la debita riflessione, senza un precedente dibattito sociale sereno, calmo e profondo, senza tener in conto la sensibilità e le convinzioni della maggioranza dei cittadini, così come la dinamica spontanea della libertà, solo perché si possiede la maggioranza parlamentare per farlo, è un segno della presunzione che spesso accompagna scarsa intelligenza e cecità ideologica. Due fenomeni che, purtroppo, quasi sempre vanno insieme. La politica deve rispettare e promuovere la collaborazione sociale libera, senza cercare di ingessarla o adattarla alle intuizioni dell'«esperto» che detiene il potere: è il motore più potente su cui conta la comunità politica per raggiungere i propri fini. Sottomettere la conoscenza collettiva e secolare alle idee di un governante o di un gruppo di governanti supporrà sempre, almeno, un grande impoverimento della vita sociale, e, molte volte anche, un abuso irrispettoso e ingiusto, qualunque sia l'intenzione per cui viene fatto.

Sono state declinate così due tra le principali questioni che si pongono all'etica politica: quella delle dimensioni dell'apparato statale, e l'esten-

⁶M. T. Cicerone, *La repubblica e le leggi*, lib. II, 1-2.

sione della sua portata d'intervento. Siccome entrambi dipendono del contenuto del bene comune politico, che è il fondamento delle attribuzioni del potere pubblico, solo nei successivi capitoli sarà possibile trovare una risposta.

Capitolo 2

Presupposti antropologici del bene comune politico

2.1 Chiarimenti preliminari sul bene comune

Negli ultimi decenni sul bene comune si sono spesi fiumi di inchiostro. Tra gli esperti si sono alzate accese polemiche, e in riviste specializzate si possono trovare dibattiti complicati e infiniti. Certamente un libro introduttivo come questo non può - e forse non deve - entrare in tali controversie. In ogni caso, e nonostante i dubbi espressi da alcuni autori, il concetto del bene comune continua ad essere un punto di riferimento nel discorso politico. E per questo è necessario offrire alcuni chiarimenti preliminari e una panoramica di ciò che implica questo importante concetto, lasciando per un'altra occasione un trattato più dettagliato sulla sua necessità e sulle sue caratteristiche.

Una delle obiezioni più diffuse al concetto di bene comune consiste nel domandarsi se ha senso parlare di qualcosa di simile in una società individualista, e soprattutto pluralistica, come sembra essere nostra. Quelli che

pensiamo che si ha senso, non pretendiamo di affermare con questo che esista una concezione del bene e della buona vita, concreta e perfettamente definita, che sia condivisa in ogni paese da quasi tutti i cittadini (anche se, naturalmente, ogni paese merita una considerazione specifica). Quello che vogliamo dire, semplicemente, è che la comunità politicamente organizzata, può essere considerata un soggetto di azioni: fa cose attraverso i suoi legislatori e governanti - o se si preferisce lo fanno i legislatori e i governanti con il consenso dei cittadini - e lo fa con il fine di migliorare una situazione. Così, per esempio, nel 1978 la Spagna si diede una nuova costituzione approvata dal referendum, che definiva le istituzioni politiche (la Corona, le Camere, il potere giudiziario, ecc.) e l'organizzazione territoriale dello Stato (comunità autonome, ecc.). Mi immagino che coloro che hanno sviluppato il progetto e quelli che l'hanno approvato volevano qualcosa di buono per loro e per la Spagna (ovviamente non pensavano che stavano facendo qualcosa di sbagliato ...). Hanno considerato che questa nuova norma suprema dell'ordinamento giuridico spagnolo era un bene per tutti, cioè un bene comune. Forse mi sbaglio, o sono forse un ingenuo ottimista, ma tendo a pensare che nessuno che ci stia con la testa fa qualcosa con il fine deliberato di peggiorare la propria situazione. La stessa cosa credo che valga per le comunità politicamente organizzate: quando agiscono, cercano qualcosa che considerano buono e che permetterà loro di stare meglio di prima di iniziare l'azione; qualcosa di buono non solo per questo o per quell'individuo, ma per la stessa comunità. Cercano, in definitiva, il bene comune.

Anche se l'idea sembra semplice e facilmente accettabile, conviene purificarla da alcune deformazioni che ha potuto subire. In primo luogo va notato che il bene comune non è un bene separato, una specie di entità metafisica, perfettamente definita a priori, a cui i cittadini dovrebbero

subordinare i loro interessi e le loro attività. Ma piuttosto si tratta di un insieme di condizioni di vita che si ottengono con la collaborazione di tutti e di cui tutti beneficiano. Non è un peso che gravita sopra l'attività politica, come un obbligo, ma un obiettivo che la mette (o la mantiene) in marcia. Nell'esempio precedente, il bene che si perseguiva era un ordinamento giuridico moderno e appropriato al sentire degli spagnoli di quegli anni.

Nelle pagine seguenti si spiegherà quali siano a mio parere i contenuti più importanti del bene comune. Tuttavia, vorrei ora proporre una scorciatoia, per farci un'idea, anche se provvisoria, che aiuti a delineare ciò che sarà descritto chiaramente in seguito. Cominciamo da un'ovvietà: il bene e il male si oppongono. È facile pensare a ciò che potrebbe essere considerato «i mali comuni» di un popolo; per esempio: una viabilità così brutta nella città che ostacola il lavoro di tutti, perché fare una sola commissione occupa tutta la mattina; una burocrazia male organizzata, in cui ottenere il documento più semplice diventa un'impresa disperata; un indice molto alto di analfabetismo; un esercizio tirannico del potere politico; un disagio sociale che dà origine a un numero molto elevato di suicidi tra la popolazione; ecc.. L'opposto di questi mali che interessano l'intera popolazione (la buona viabilità, una burocrazia efficace, ecc.) e altri mille che potremmo immaginare, sono beni comuni - anzi elementi del bene comune - che possono essere ottenuti con la collaborazione di tutti e di cui beneficeranno tutti.

2.2 Bene comune integrale e bene comune politico

Qui viene presentata una prima precisazione che non dovrebbe essere persa di vista. Quando parliamo del bene comune nel più ampio senso possibile, come un insieme molto variegato di condizioni di vita, frutto della collaborazione di tutti e comunicabile a tutti, e che in linea di principio facilita il bene di tutti, ci riferiamo a ciò che potrebbe essere chiamato bene comune integrale. Basta riflettere un po' per avvertire che alcune di queste condizioni si possono ottenere all'interno della famiglia; altre, attraverso amicizie o associazioni liberamente formate dai cittadini che si incontrano con finalità sportive, letterarie, economiche, religiose, ecc. In ogni caso, questi sono elementi che non si possono né si devono ottenere con i mezzi di cui dispone la politica, vale a dire con mezzi coercitivi. Se la coercizione politica entra in queste sfere, si arriverebbe inevitabilmente ad uno stato totalitario che monopolizzerebbe tutte le dimensioni della vita umana.

Tuttavia, ci sono certe condizioni di vita che possono essere ottenute solo attraverso il corretto funzionamento delle istituzioni e degli organismi politici. Ad esempio, la sicurezza e l'ordine pubblico, l'amministrazione della giustizia, la difesa del territorio nazionale, la tutela dei diritti fondamentali della persona ecc. Questi elementi costituiscono il bene comune politico. Questi sono gli elementi e le dimensioni del bene comune integrale che spetta alla politica ottenere, difendere e promuovere, e in qualche modo costituiscono la ragione d'essere dello Stato e della politica.

Anche se l'etica politica non può perdere di vista alcuni elementi del bene comune integrale, la sua attenzione dovrebbe essere incentrata sul bene comune politico. Questo è costituito da una serie di istituzioni, un'architettura istituzionale, che consenta di ottenere e garantire alcuni beni

necessari per permettere ai cittadini di vivere insieme pacificamente e con profitto. Si è già detto che i beni che le istituzioni devono promuovere e difendere non coincidono completamente con quello che è la vita buona per ciascuno. Tuttavia, sono sempre beni per cui gli uomini vivono insieme, e presuppongono per questo motivo un'antropologia, della quale ci occupiamo adesso, anche se solo per gli aspetti che si riferiscono direttamente alla politica. Così arriviamo ai presupposti antropologici del bene politico comune. A mio parere sono due: la libertà e la solidarietà.

2.3 Il principio di libertà

Quando nel contesto di un discorso sulla politica e sul governo si parla della condizione umana, il fatto più elementare di cui si deve tenere conto è che ognuno di quelli che vivono nella comunità e rispettano le sue leggi sono persone libere. Lo esprime molto bene un testo classico della letteratura politica, la Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti, del 4 luglio del 1776:

«Noi riteniamo che le seguenti verità siano di per sé stesse evidenti; che tutti gli uomini sono stati creati uguali, che essi sono stati dotati dal loro Creatore di alcuni diritti inalienabili, che fra questi sono la Vita, la Libertà e la ricerca della Felicità; che allo scopo di garantire questi diritti, sono creati fra gli uomini i governi, i quali derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati; che ogni qual volta una qualsiasi forma di governo tende a negare tali fini, è diritto del popolo modificarlo o distruggerlo, e creare un nuovo governo, che si fondi su quei principi e che abbia i propri poteri ordinati in quella guisa che

gli sembri più idoneo al raggiungimento della sua sicurezza e felicità».

Senza dubbio si potrebbe affermare che in molti aspetti questo testo – come il suo autore principale, Thomas Jefferson – è in debito con il movimento dell'Illuminismo del XVIII secolo. Da qui potrebbero nascere – e nei fatti nascono – accesi dibattiti filosofici, tuttavia, possiamo lasciarli per un'altra volta. Quello che interessa segnalare qui è che propone come un'evidenza che tutti gli uomini sono, dal punto di vista politico, liberi e uguali. Nessuno è stato creato per comandare sugli altri e nessuno è stato quindi creato per essere soggetto o servo di un'altra persona. Ognuno è autonomo, signore delle sue azioni e della sua vita, con il potere di proporre i propri scopi e di rivedere quante volte ritiene opportuno gli scopi che si è proposto in precedenza.

Alcune concezioni politiche limitano il principio della libertà sostenendo che, secondo l'analisi filosofica, il valore e l'eccellenza della libertà risiede nel potere di affermare il buono perché è buono, questo è, perché si riconosce in esso qualche cosa di buono; e allo stesso tempo di rifiutare il male perché è male, e non perché è proibito o perché, in qualche modo, si è costretti a non farlo. Certamente la libertà senza bene, senza un «per che cosa», diventa qualcosa di vuoto e senza forma: un assurdo, come evidenziato da una parte della filosofia del ventesimo secolo. Tuttavia, è anche vero che un bene non riconosciuto e accettato liberamente non è un bene umano. Da qui la necessità di affermare, nell'ambito politico, il principio della libertà nella sua versione più ampia, che è necessario qualificare e regolare in maniera conveniente.

Il testo che sto glossando parla immediatamente dei diritti e dei governi, così che diventa evidente che gli esseri umani sono esseri sociali. In effetti, abbiamo bisogno della collaborazione degli altri per realizzare i

fini che ci vengono dati dalla natura (cibo, ecc.) e quelli che ci proponiamo liberamente. Questa vita insieme comporta l'esistenza di diritti (che distinguono il mio dal tuo) e della autorità (che dirige, tutela e coordina). Ma non dobbiamo dimenticare neanche un momento che l'autorità non ha la prerogativa di un «signore proprietario dei suoi sudditi», ma ha una funzione che si esercita tra persone libere e per persone libere. Ecco perché, alla fine, può esercitarsi solo con il loro ragionevole consenso, per la promozione dei loro legittimi interessi e per la tutela dei loro legittimi diritti. Se l'autorità politica non è esercitata con questo spirito, «il popolo ha il diritto di riformarla o abolirla e istituire un nuovo governo che si fondi su tali principi».

A prima vista potrebbe sembrare che l'affermazione che l'essere umano è un essere sociale contraddica il principio della libertà di cui stiamo parlando. Tuttavia, essere liberi, ragionevoli, autonomi, non significa essere autosufficienti o esistere in modo isolato. Questo sarebbe ridurre la libertà ad uno dei suoi aspetti, evitando la sua dimensione sociale. Nel vivere in società, siamo convinti della necessità di collaborare con gli altri e liberamente vogliamo farlo. L'organizzazione o la direzione coercitiva di questa collaborazione è ammissibile solo quando è veramente necessaria, e tale necessità deve essere giustificata e compresa dai cittadini. È d'altra parte una collaborazione di persone libere, persone che hanno la propria vita nelle proprie mani e quindi hanno la capacità, il dovere e il diritto di provvedere a se stessi. Per questa ragione, la collaborazione sociale e, ancora di più, gli interventi molto coercitivi, sono congruenti con la libertà solo se rispettano, promuovono e stimolano la capacità di ciascuno di provvedere a se stesso e, se è il caso, ai minori e agli anziani che sono a suo carico. Questo è il fondamento antropologico di ciò che l'etica politica chiama principio di sussidiarietà, di cui ci occuperemo più tardi.

Così, il principio della libertà è perfettamente compatibile con l'affermazione dell'essere sociale dell'uomo. Tuttavia, risulta incompatibile con alcuni modi di comprendere la società; in concreto, si può dire che, dal punto di vista politico, è un principio sociale anti-collettivista. Infatti, il principio della libertà corregge la tendenza a pensare che la società sia una certa entità precedente e superiore agli individui; un'entità dai propri fini, a cui i cittadini devono sottomettersi, rinunciando ai propri legittimi interessi e al proprio ragionevole ambito di autonomia.

Gli approcci sociali collettivisti rappresentano un problema difficile e sottile. Dal punto di vista teorico la mia esperienza risale agli studi che ho condotto sulla produzione filosofica di K. Marx e F. Engels negli anni '70 del secolo scorso¹. Lasciando da parte la spontanea impressione di angoscia e tristezza che mi hanno prodotto queste letture, ho scoperto in questi testi finalità apparentemente auspicabili: l'uguaglianza tra gli uomini, il desiderio di un mondo migliore senza fatica né sofferenza, la lotta contro l'ingiustizia sociale, l'abbondanza di beni materiali per tutti. Ma, dopo ulteriori analisi, la bontà di queste fini scompare davanti alla brutalità dei mezzi proposti per raggiungerli.

Un punto centrale mi è sembrato inaccettabile: la giustizia non si vedeva come caratteristica essenziale della cooperazione sociale degli esseri liberi, ma come l'assicurazione a qualsiasi prezzo e di fronte ad ogni possibile evenienza di determinate condizioni materiali di vita. Così il mondo (ipotetico) più giusto potrebbe essere realizzato solo con la soppressione della libertà. Con la libertà all'uomo si negava anche la sua condizione di essere ragionevole - in cui quella si radica - e in questo modo sono ca-

¹Dagli studi di quel periodo sono nate alcune pubblicazioni. Ad esempio: T. Alvira - A. Rodríguez Luño, *Miseria della Filosofia e Manifesto del partito comunista*, collana «Prospettive», L.U. Japadre Editore, L'Aquila 1978.

duti in gravi errori intellettuali. Forse il più appariscente era il pensiero che bastava sopprimere la proprietà privata dei mezzi della produzione economica che la società, quasi automaticamente, si sarebbe trovata traboccante di beni e risorse di ogni genere. Oggi noi diremmo che sembrava il mondo magico di Harry Potter. La storia ha dimostrato, infatti, che ciò che si ottiene mediante azioni di questo tipo è solo violenza, miseria materiale, corruzione morale e la morte. Da parte mia, dallo studio che ho svolto e dalla storia recente del mondo, credo di aver imparato una lezione importante: non lasciarmi ingannare dalle promesse di felicità (anche se sembrano bellissime!) che si devono raggiungere attraverso la negazione della libertà o di qualsiasi sua dimensione: libertà religiosa, libertà intellettuale, libertà sociale e politica, libertà economica. Questa lezione non mi ha impedito allora - e credo che non mi ferma ora - di rendermi conto che in una società libera ci possono essere molte cose sbagliate, e anche tremendamente ingiuste. Ma la conclusione che traggo è che occorre correggere gli errori e lottare contro l'ingiustizia con il fine di ripristinare un ordine di coesistenza equo tra persone libere. Quello che è danneggiato o ferito si ripara o si cura, ma non si distrugge.

2.4 Il principio della libertà nella società senza rischi

Il principio della libertà è, dunque, uno dei pilastri di una società umana degna di questo nome. Ora, nelle società libere, ed in modo progressivo negli ultimi decenni, la libertà corre il rischio di essere neutralizzata da due tendenze, che sono in una certa misura ragionevoli, ma la cui ipertrofia è

letale: il desiderio di sicurezza ed il desiderio di uguaglianza. Dal momento che tratterò questo ultimo punto in seguito, mi fermerò ora sul primo.

La vera libertà, la libertà reale ed effettiva, comporta incertezza. Infatti, non è possibile essere veramente liberi e vivere con una sicurezza assoluta. Non intendo la sicurezza del trasporto aereo, per fare un esempio corrente; ma al desiderio di un benessere assicurato contro tutti i rischi. Questa è un'idea che è emersa negli ultimi secoli; ed è curioso che, mentre il desiderio di libertà è testimoniato in ogni popolazione dall'antichità, questa idea di «benessere completamente assicurato» sia di origine recente. Forse ha a che fare con l'artificialità e la mediazione che ha introdotto nel mondo umano la tecnica moderna che ha tanto preoccupato i pensatori del XX secolo².

La libertà è sempre stata dotata di un «sistema di sicurezza naturale», che consiste nella luce dell'intelligenza e della coscienza morale che la guida. Ha contato anche sull'esperienza umana, cristallizzata in storie, usi, norme e costumi che, nelle diverse culture, consentono a ciascuno di orientarsi nella vita con alcune garanzie di successo. Però oggi non si tratta di questo. Il «benessere completamente assicurato» richiede ogni sorta di leve e maniglie artificiali che, alla fine, eliminano qualcosa di fondamentale per una libertà veramente umana: il rischio. In gran parte ciò è raggiunto con un'assicurazione privata - e questo è stato il primo passo in questa direzione; tuttavia, sempre più il peso sta cadendo sul sistema pubblico.

Dato quanto è stato detto, più di uno potrebbe chiedere: «Cosa c'è di male in tutto questo? Non sono forse avanzamenti nell'organizzazione umana, frutto dell'intelligenza e della libertà?» Come ho indicato in precedenza, la preoccupazione per la sicurezza è qualcosa di ragionevole,

²In questo senso si muovono alcune analisi di R. Guardini nei suoi saggi *Il tramonto dell'epoca moderna* e *Il potere*.

profondamente umano; ciò che è letale è la sua ipertrofia. È necessario ricordare come la sovrapprotezione ha invaso tutti gli ambiti dell'educazione, dalla famiglia alla scuola? È necessario citare studi che mostrano le conseguenze psicologiche catastrofiche che questo processo ha supposto? Tornando alla questione di cui ci stiamo occupando, non c'è dubbio che i sistemi di previdenza sociale statali sono il risultato della libertà e dell'intelligenza umana, ma non si deve perdere di vista che questi non potranno essere mai generati – né sostituiti – da quei sistemi di sicurezza. Intelligenza e libertà esistono prima di loro, e devono vegliare per non rimanere schiavizzati da strumenti di sicurezza che sono nati come un mezzo al loro servizio. Ci piaccia o no, nella vita degli uomini non c'è né per natura né sicurezza completa né uguaglianza assoluta. Quando la si vuole ottenere ostinatamente, si finisce per rinunciare alla libertà e, se ciò avviene a livello statale, si ricorrerà in un modo o nell'altro alla violenza. E così, al posto della desiderata sicurezza, si otterrà schiavitù, impoverimento, inibizione della creatività, perdita dell'umanità.

Non riesco a trovare un modo migliore per illustrare questa realtà – questo pericolo reale – che ricordare quello che scrisse Alexis de Tocqueville alla fine del suo libro *La Democrazia in America*:

«Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi a parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri. [...] Al di sopra di essi, si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, particolareggiato, regolare, previdente, e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo

scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere, ma vuole esserne l'unico agente e regolatore; provvede alla loro sicurezza e ad assicurare i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere interamente loro la fatica di pensare e la pena di vivere? Così ogni giorno esso rende meno necessario e più raro l'uso del libero arbitrio [...] Il sovrano estende il suo braccio sull'intera società; ne copre la superficie con una rete di piccole regole complicate, minuziose ed uniformi, attraverso le quali anche gli spiriti più originali e vigorosi non saprebbero come mettersi in luce e sollevarsi sopra la massa; esso non spezza le volontà, ma le infiacchisce, le piega e le dirige raramente costringe ad agire, ma si sforza continuamente di impedire che si agisca; non distrugge, ma impedisce di creare; non tiranneggia direttamente, ma ostacola, comprime, snerva, estingue, riducendo infine la nazione a non essere altro che una mandria di animali timidi e industriosi, della quale il governo e il pastore»³.

Nel citare questo testo, non intendo fare una critica generalizzata e poco ragionevole ad alcuni sistemi attuali di prevenzione del rischio, di malattia o vecchiaia, che senza dubbio rappresentano un progresso sociale. Piuttosto, intendo alludere, come Tocqueville stesso, ad un problema antropologico più profondo. La libertà comporta la tensione a governare e a

³ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 732-733.

provvedere a se stessi. È giusto ampliare socialmente la capacità naturale che ognuno ha, e anche supplirla quando (per incidente, disabilità, ecc.) questa capacità rimane ridotta alla sua espressione minima. Tuttavia, se la prestazione sociale annulla o rende inutile la capacità naturale che ognuno ha, rimarranno addormentate per sempre energie che si sarebbero potute utilizzare, e i cittadini rimarranno irrevocabilmente fissati nell'infanzia o in una fragile immaturità, che porterà con sé l'impoverimento umano e materiale della vita sociale. Fino a qui l'antropologia. Dal punto di vista politico, questa situazione è apparentemente confortevole per i cittadini e per l'apparato statale, che cresce e gestisce le risorse sempre più sostanziali. Tuttavia, usando le parole di Tocqueville, comporta un notevole rischio di dispotismo e distorsione della vita politica. I cittadini vendono la loro libertà allo Stato per comprare benessere. L'immagine di «una mandria di animali timidi e industriosi, il cui pastore è il sovrano» non mi sembra esagerata.

2.5 Il principio della solidarietà

Come abbiamo visto finora, il presupposto fondamentale dell'etica politica è che il cittadino è una persona libera. Tuttavia, se esiste l'etica politica è perché l'uomo deve vivere – e in realtà vive – nella società: è una persona libera con altre persone libere e collabora con loro. Lo abbiamo già detto: l'essere umano è un essere sociale e questo è il secondo presupposto fondamentale dell'etica politica.

Questa realtà può essere intesa in almeno due modi diversi. Il primo stima che la società sia un semplice mezzo attraverso cui ogni individuo possa meglio realizzare le proprie aspirazioni individuali, senza che esista una regola o un dovere diverso dai propri interessi personali (che natural-

mente devono essere coordinati con quelli degli altri). Il secondo ritiene che nell'individuo sia anche radicata una tendenza verso il bene degli altri, e quindi verso un bene comune, essendo questa auto-trascendenza qualcosa proprio della natura umana, e non un limite imposto dall'esterno⁴.

Un esponente della prima concezione è Robert Nozick⁵. Parte dalla ben nota idea kantiana dell'individuo come fine in sé stesso, che non può mai essere trattato come mezzo per altri scopi. L'individuo è inviolabile, e non esiste un'entità sociale superiore a lui. Da ciò si deduce la massima dell'autore che nessun sacrificio di qualcuno di noi per un'altra persona è giustificato; e come è inviolabile l'individuo, così lo sono i suoi beni. Così, la distribuzione dei beni esistente è giusta se, mediante mezzi legittimi, proviene da un'altra distribuzione equa; in altre parole: se l'origine di uno stato di cose è giusto, allora un tale stato di cose è giusto. Qualsiasi misura di redistribuzione di beni sarebbe ingiusta, in quanto violazione della libertà e dell'integrità dell'individuo.

L'argomento di Nozick è chiaro ed efficacemente anti-utilitarista. Uno dei suoi significati è a mio avviso vero: l'abbondanza di beni di alcuni non conferisce ad altri meno fortunati il diritto ad un esproprio parziale di tali beni attraverso procedure redistributive. Nella prospettiva di Nozick non si concepisce che possa esistere un dovere verso qualcuno che non corrisponda ad un diritto soggettivo di quest'ultimo, diritto che potrebbe essere rivendicato e che lo Stato potrebbe esigere coercitivamente. E questo già non mi sembra così certo, per quanto la cultura attuale dei «diritti» porti a pensare diversamente.

⁴Per quello che si dirà ora sulla solidarietà, sono in debito con l'ottimo studio di Rhonheimer, *Lo stato costituzionale democratico ed il bene comune*, «Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e filosofia contemporanea» VI (1977) 57-123

⁵Cf. R. Nozick, *Anarchia, Stato e Utopia*, Il Saggiatore, Milano 2008.

In poche parole, sono convinto che ci siano doveri verso altre persone che non sono correlati a diritti soggettivi di queste. E tali sono, a mio parere, la maggior parte dei doveri di solidarietà. La solidarietà non è basata, come fa la rigida giustizia, sul dovere di dare agli altri ciò che è loro, ma nell'apertura ai bisogni degli altri, radicati nella auto-trascendenza della persona.

E su cosa si fonda, allora, la solidarietà? Si basa sul fatto fondamentale che presuppone la vita sociale, e la sociabilità stessa: il riconoscimento dell'altro come uguale a me - «tutti gli uomini sono creati uguali», ha detto la citata dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti. Essendo proprio come me, è giusto che cerchi il suo bene (che vale tanto quanto il mio) e che goda dei beni adeguati alla sua dignità (uguale alla mia). Questo è oggettivamente giusto e sotto certi aspetti si può concepire come un dovere di solidarietà. Ma non nasce da un diritto soggettivo dell'altro su qualcosa che è mio, ma dall'auto-trascendenza della libertà verso i bisogni degli altri. Così non è una limitazione coercitiva della mia libertà, ma nasce dalla mia libertà di essere ragionevole, che vive insieme ad altri perché tutti possano vivere dignitosamente. Per fare un esempio, una cosa è che se io ho un secondo computer che non uso o uso molto poco, e un mio studente non ne ha nessuno per fare la sua tesi, io glielo presto o glielo regalo; cosa ben diversa è che questo studente pensi di avere diritto a quel computer (che sarebbe allora «suo») e quindi possa chiedere allo Stato che mi obblighi con la forza a darglielo.

Questa concezione di libertà solidale o di solidarietà libera è politicamente importante perché non solo impedisce che la libertà e la solidarietà si oppongano, ma mostra come, in realtà, siano intrinsecamente legate. Se si pensa che i meno fortunati abbiano un diritto rigoroso per una parte dei beni dei più fortunati, e che questo diritto debba essere applicato attraver-

so misure redistributive coercitive dello Stato, la solidarietà si opporrebbe alla libertà, la ferirebbe gravemente e sarebbe respinta da coloro che amano la libertà. Per qualsiasi persona ragionevole è inaccettabile che alla fine il vero proprietario di tutto sia lo Stato, perché questo includerebbe anche i frutti del mio lavoro, lasciandomi nella stessa situazione di uno schiavo. La ribellione contro questa concezione è l'anima della Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti e di altri testi politici simili. D'altra parte, è perfettamente compatibile con il rispetto della libertà pensare che sia oggettivamente giusto e dovuto che coloro che hanno maggiore risorse le usino a beneficio di chi ha bisogno. Si può dire che esiste un dovere oggettivo di solidarietà. Per questo è giusto per lo Stato promuovere la solidarietà, rappresentando gli interessi e le convinzioni dei cittadini, purché ciò non porti all'introduzione della coercizione politica in ambiti in cui non deve entrare. Fare il contrario porterebbe a mettere di fronte due dimensioni antropologiche essenziali che sono unite e così devono rimanere.

Con questo arriviamo ad una formulazione sintetica dei due principi che sono stati sviluppati finora: la libertà solidale è il presupposto antropologico del bene politico comune. Se nella libertà umana non fosse radicata l'auto-trascendenza verso il bene di quelli che vivono con noi, il bene comune non sarebbe possibile. Inoltre, se la libertà e la solidarietà fossero realtà opposte, sarebbe impossibile la vita sociale stessa, la collaborazione sociale delle persone libere. Dubito seriamente che le esigenze di solidarietà - e, in generale, di collaborazione sociale - possano essere in alcuni casi opposte agli interessi personali legittimi, se questi sono considerati globalmente e nel lungo periodo. Se esiste la vita sociale - e, di fatto, esiste - , è perché è vantaggiosa per tutti, e non solo per alcuni.

Questo è tutto ciò che si può dire per il momento. Le articolazioni concrete dei doveri di solidarietà devono essere esaminate in contesti più

specifici, come la giustizia sociale e gli interventi statali nell'economia, che saranno trattati un poco più avanti.

2.6 E l'antropologia cristiana?

Lo scopo di questo libro è quello di essere un'introduzione che possa essere utile a tutti coloro che hanno interesse per l'etica politica, indipendentemente dalle loro convinzioni religiose. Tuttavia, l'autore di queste pagine è un cristiano praticante, e non può fare a meno di chiedersi se dal punto di vista cristiano si dovrebbe aggiungere o togliere qualcosa a quanto è stato detto finora. Alcuni lettori si saranno anche posti questa stessa domanda.

La suddetta dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti di America si basa sulla convinzione che «tutti gli uomini sono creati uguali; che sono dotati del loro Creatore di alcuni diritti inalienabili». Il principale redattore di quel testo, Thomas Jefferson, si è mosso all'interno delle concezioni deistiche del suo tempo, e certamente non lo si può presentare come un esempio di ortodossia cattolica. D'altra parte, è più che evidente che questo testo e le sue conseguenze politiche potrebbero solo essere capite nel contesto culturale dell'Occidente cristiano. Sarebbe stato completamente incomprensibile nel contesto del mondo musulmano del tempo o nelle idee dei sistemi culturali tradizionali dell'Estremo Oriente, per fare solo due esempi.

Dal punto di vista cristiano, quanto abbiamo detto sui principi della libertà e della solidarietà deve essere valutato alla luce della teologia della creazione. Cominciamo con il primo. Nel creare l'uomo e la donna a sua immagine e somiglianza, Dio realizza il disegno di mettere davanti a se i veri interlocutori, cioè, esseri capaci di conoscere, di amare e di essere felici, potendo per questo partecipare della bontà e della pienezza

divina. Per questo era necessario che fossero capaci di amare, cioè, di riconoscere e affermare autonomamente il bene perché è buono. In altre parole, questi interlocutori avrebbero dovuto essere veramente liberi. Ad obbedire necessariamente e con tutta la precisione delle leggi cosmiche che manifestano la grandezza e il potere di Dio ci sono già le stelle del cielo, ma solo con la libertà appaiono l'immagine e la somiglianza divina, il cui valore è ben superiore a quello delle forze dell'universo.

In questo senso si potrebbe ritoccare la famosa esclamazione di Kant: «Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me»⁶. In realtà, l'adesione libera dell'uomo a Dio vale più del cielo stellato, fino al punto, che Dio preferisce accettare il rischio che l'uomo utilizzi male la libertà piuttosto che privarlo di questa. La soppressione della libertà impedirebbe la possibilità del male, però renderebbe anche impossibile il bene più prezioso, l'unico che veramente rifletta veramente la bontà divina. Per questa ragione, Dio assume la libertà umana con tutto i suoi rischi. La letteratura sapienziale dell'Antico Testamento lo ha espresso con grande bellezza: «Egli al principio fece l'uomo, e lo lasciò nelle mani del proprio libero arbitrio. Se vuoi, osserverai i comandamenti, per rimanere fedele al suo favore. Egli ti ha posto davanti il fuoco e l'acqua, la dove vuoi stenderai la tua mano. Davanti agli uomini stanno la vita e la morte, a ognuno sarà dato ciò che preferisce»⁷.

Non risulta che Dio ha voluto dare all'uomo una rete di sicurezza, come quelle che protegge i ballerini del circo, per neutralizzare le gravi conseguenze derivanti dal possibile uso improprio della libertà. L'essere

⁶I. Kant, *Critica della ragione pratica*, Laterza, Bari 1974, p. 197.

⁷*Siracide*, 15, 14-17.

umano - come tutti gli esseri personali - deve caricarsi delle conseguenze dei propri atti liberi. La redenzione è certamente una nuova opportunità offerta dalla misericordia divina, ma il modo in cui è stata effettuata rende molto chiaro che non è semplicemente un «metterci una pietra sopra». Dio prende sul serio la libertà dell'uomo. La sua misericordia non alimenta irresponsabilità.

Per quanto riguarda la solidarietà, la teologia della creazione sottolinea che tutti gli uomini sono uguali davanti a Dio. Sono ugualmente figli suoi e, per questo, fratelli tra loro. In particolare nel Nuovo Testamento, la solidarietà è rafforzata e superata dalla carità, che costituisce il nucleo del messaggio morale di Cristo.

In relazione a ciò che stiamo trattando, sono necessarie due osservazioni che dimostrano che l'interpretazione della solidarietà e della carità non può essere a scapito della libertà e della responsabilità. La prima è che la carità verso i bisognosi non si può intendere come una licenza in modo che, volontariamente, alcuni vivano a scapito di altri. San Paolo lo dice in termini inequivocabili: «Infatti anche quando eravamo con voi vi abbiamo dato questa regola: se qualcuno non vuole lavorare, non mangi. [...] Noi ordiniamo ed esortiamo nel Signore Gesù Cristo a che mangino il proprio pane lavorando con calma»⁸.

La seconda è che gli insegnamenti sulla carità presuppongono gli insegnamenti di Cristo sulla distinzione tra ordine politico e ordine religioso: dare a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio⁹. Una confusione in questo campo impedirebbe l'esistenza della carità che per sua essenza è un atto libero. Così, per esempio, il Signore elogia il Buon Samaritano, che si è fermato ad assistere la vittima ferita in un assalto sulla strada,

⁸ *Tessalonicesi*, 3, 10-12.

⁹ Cf. *Matteo*, 22, 21

e critica coloro che sono passati da lì senza fermarsi; tuttavia, non dice (né suggerisce) che lo Stato o i soldati al servizio del re avrebbero dovuto con la forza costringere i passanti a fermarsi per aiutare i feriti. Obbligo dei soldati, in ogni caso, sarebbe garantire la sicurezza di tutti i viaggiatori... Un altro esempio: la parabola del ricco Epulone e del povero Lazzaro contiene una dura condanna di coloro che fanno un uso egoistico e non solidale dei propri beni, non compiendo il serio obbligo di aiutare i bisognosi; tuttavia, non dice (né suggerisce) che si debba impiegare il potere coercitivo dello Stato per privare dei propri beni i fortunati, in modo che l'autorità pubblica possa poi redistribuire. Cristo in definitiva insegna che dobbiamo voler aiutare volontariamente a chi ne ha bisogno. Nessun passaggio nel Nuovo Testamento autorizza la violenta soppressione della legittima libertà in ordine alla solidarietà e alla carità.

È vero che ci sono stati grandi incomprensioni storiche – molto dolorose – tra la religione cattolica e i difensori della libertà. Scrive Tocqueville che questi ultimi si affrettavano a «chiamare la religione in loro aiuto poiché dovrebbero sapere che non si può stabilire il regno della libertà senza quello dei buoni costumi, né creare buoni costumi senza la fede ma, vedendo la religione accomunata ai loro avversari, la considerano come nemica, attaccandola o quanto meno non curandosi di difenderla». Tuttavia, penso sinceramente che un'attenta analisi del messaggio cristiano sta dalla parte di quelli che Tocqueville chiama «cristiani pieni di zelo, la cui anima religiosa ama nutrirsi delle verità dell'altra vita, costoro si orientano senza dubbio in favore dell'umana libertà, fonte di ogni grandezza morale. Al cristianesimo, che ha reso tutti gli uomini eguali davanti a Dio, non ripugnerà vedere tutti i cittadini eguali dinanzi alla legge»¹⁰.

¹⁰ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., p. 26.

Si potrebbe obiettare che il cristianesimo deve esigere l'uguaglianza di tutti, per quanto riguarda le condizioni materiali della vita, perché senza tale uguaglianza la libertà sarebbe solo formale e non reale ed effettiva. Si tratta di una obiezione seria e pertinente, ma per effettuare la sua analisi dobbiamo avanzare un poco nell'esposizione.

Capitolo 3

Contenuti fondamentali del bene comune politico

3.1 Introduzione

Come nei capitoli precedenti, procederò sinteticamente, limitandomi ad esporre il mio modo di vedere i punti che mi sembrano essenziali, anche se sono consapevole di affrontare questioni complesse e con una lunga storia. Come si è andata configurando la riflessione politica moderna, mi sembra che i contenuti fondamentali del bene politico comune si possano sintetizzare e strutturare intorno a tre beni sociali di capitale importanza: la pace e la sicurezza, la libertà e la giustizia¹, che devono essere promossi e protetti insieme. La convinzione che siano inseparabili, e che per essi non si possa sacrificare la libertà in favore della sicurezza, né la giustizia per la libertà, né la sicurezza in favore della libertà, è a mio avviso quello che caratterizza la concezione del bene comune che considero valida e che

¹Il radicamento dello stato moderno nei valori etico-politici della sicurezza della pace, libertà e giustizia è stata evidenziata brillantemente da M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, 4 ° ed., Westdeutscher Verlag, Opladen 1990.

goda di una buona accettazione.

3.2 Pace e sicurezza

3.2.1 La formazione dell'ethos della pace

Da tempi abbastanza antichi si considera che uno dei motivi di essere della comunità politica è la pace e la sicurezza, intesa come convivenza pacifica e come difesa dei cittadini dalle aggressioni provenienti dall'esterno e dal comportamento violento e anti-sociale di altri cittadini. San Ireneo di Lione diceva, in modo grafico, che uno dei compiti delle autorità politiche è quello di garantire la sicurezza, per impedire che i pesci grandi si mangino i pesci piccoli². E per San Tommaso d'Aquino, il fine della legge umana è «la tranquillità temporale dello Stato. Ciò è ottenuto limitando gli atti esterni per ciò che può alterare la pace dello Stato»³. La moderna riflessione politica, basti pensare a Jean Bodin (1529/30-1596) o a Thomas Hobbes (1588-1679), è nata in un periodo in cui l'Europa era afflitta da conflitti violenti, gran parte di essi di natura religiosa. Questa circostanza condiziona il punto di vista che assumono: la politica non si può proporre l'obiettivo di aiutare gli uomini a raggiungere il sommo bene, ma un altro più modesto ma più urgente e fondamentale, che era quello di evitare il sommo male rappresentato dalla morte violenta. Questa prima riflessione politica è configurata come un'etica della pace sociale. I cittadini rinunciano a difendersi da soli, prevedono la soppressione delle bande armate e degli eserciti locali, si attribuisce allo Stato sovrano il monopolio dell'u-

²Cfr. S. Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, V, 24,2.

³*Somma Teologica*, I-II, q. 98, a. 1, c.

so della forza, che deve essere utilizzata secondo le leggi per garantire la parità di protezione per tutti, e la risoluzione arbitrare dei conflitti.

Si attribuisce allo Stato un potere assoluto (inizia il periodo dell'assolutismo), affinché svolga un ruolo pacificatore: difesa della vita e dell'integrità del corpo dei cittadini sia di fronte ad aggressioni esterne che interne. L'attribuzione della totalità del potere allo Stato è il prezzo pagato per garantire e proteggere la vita, che appare come il valore politico fondamentale. I cittadini mettono tutto nelle mani dello Stato meno la vita, visto che il desiderio di garantire la protezione della vita è la ragione d'essere del patto politico. Lo Stato nasce per difendere la vita, la pace e la sicurezza, e non per causare la morte di cittadini innocenti che vogliono vivere in pace⁴.

La storia ci insegna che a volte la realtà rimane molto lontano dall'ideale proposto dalla filosofia politica del tempo, come disgraziatamente succede anche oggi. In ogni caso, è rimasto chiaro che sono funzioni proprie ed esclusive dello Stato mantenere l'ordine pubblico, la polizia e l'esercito; prevenire e reprimere il crimine (specialmente gli attacchi alla vita); lottare contro il terrorismo, ed impedire l'esistenza di organizzazioni armate all'interno del territorio nazionale.

Per molti questo è pacificamente accettato e non solleva alcuna obiezione. Però è anche vero che in molte aree geografiche del mondo, dei cacicchi locali, dei gruppi etnici e religiosi, o organizzazioni criminali hanno bande armate o piccoli eserciti, con il risultato che ci sono aree del territorio nazionale che lo Stato non riesce a controllare, così come esistono grandi

⁴Un importante studioso della politica moderna, Norberto Bobbio, ha detto in un'intervista in cui si parlava di aborto: «Non sarà inutile ricordarle [a Giorgio Bocca] che il primo grande scrittore politico che ha formulò la tesi del contratto sociale, Tommaso Hobbes, riteneva che l'unico diritto cui i contraenti entrando in società non avevano rinunciato era il diritto alla vita» (intervista pubblicata sul quotidiano «La Stampa», 15 maggio 1981).

città con un livello molto elevato di insicurezza.

Queste situazioni implicano un evidente attentato contro la vita, la libertà e la giustizia, e impediscono lo sviluppo dei popoli che le soffrono. Pochi hanno il coraggio di intraprendere attività produttive o realizzare investimenti economici in territori che non dispongono delle garanzie minime, visto che non sarebbe possibile ricorrere ai tribunali di giustizia, perché o non esistono o sono impotenti. Le attività produttive sarebbero possibili solo sottomettendosi alle condizioni dei cacicchi locali che, guardando i loro interessi particolari, impediscono che la creazione di valore contribuisca allo sviluppo dell'intera nazione. Ai grandi gruppi economici multinazionali interessati all'estrazione di materie prime o di altre attività economiche non gli rimane altra alternativa che introdursi nel quadro di illegalità esistente, che è la vera causa del ritardo in cui vivono gli abitanti di questi territori. Il controllo di tutto il territorio da parte dello Stato e l'attuazione di un sistema di legalità è un'esigenza etica urgente.

3.2.2 La comprensione istituzionale dell'ethos della pace

La pace e la sicurezza come elemento essenziale del bene comune politico fonda anche il dovere di proteggere il diritto alla vita nell'ambito dello Stato. In termini generali, la dottrina giuridico-politica contemporanea è passata da una comprensione proto-liberale dei diritti fondamentali (diritto alla vita, alla libertà, ecc.) come semplici libertà dell'individuo davanti allo Stato, ad una comprensione più istituzionale di tali diritti⁵: non sono solo libertà dell'individuo garantite davanti all'interferenza dello

⁵Cf. M. Rhonheimer, *Derecho a la vida y estado moderno*, Rialp, Madrid 1998.

Stato, ma esprimono anche un ordine di valori che la comunità politica deve svolgere. I diritti fondamentali, non sono solamente libertà davanti allo Stato, ma nello Stato⁶. Per questo motivo, i diritti fondamentali, soprattutto quello della vita, oltre a garantire l'immunità nei confronti dello Stato, conferiscono anche all'individuo il diritto di essere protetto - attraverso disposizioni legali - dalle interferenze da parte di altre persone.

Allo Stato che protegge legalmente i diritti fondamentali non lo si può accusare di essere uno stato repressivo. Superando la parte di demagogia che non manca mai in questo tipo di incomprensioni, vorrei che qualcuno mi spiegasse come è possibile riconoscere e proteggere qualsiasi diritto umano senza dover limitare legalmente i cittadini per non svolgere certe cose contro terzi. Giustamente P. Häberle ha scritto che «se la libertà del singolo non fosse tutelata penalmente contro la minaccia derivante dall'altrui abuso della libertà, non vi sarebbe più luogo per parlare del significato della libertà per la vita sociale nell'insieme. S'imporrebbe il più forte. Il risultato complessivo al quale tendono i diritti fondamentali verrebbe messo in discussione, perché persino la realizzazione individuale delle libertà risulterebbe essere seriamente minacciata»⁷.

D'altra parte, conviene non dimenticare che la tutela dei diritti fondamentali non è unicamente fondata sul valore che tali diritti hanno per un ipotetico individuo non politico. È stato sottolineato giustamente che l'ambito privato della vita individuale è il presupposto della vita politica. Mediante i diritti fondamentali si realizza un processo di libertà che costituisce un elemento fondamentale della democrazia. I diritti fondamentali

⁶Cf. P. Häberle, *Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. 2, Grundgesetz. Zugleich ein Beitrag zum institutionellen Verständnis der Grundrechte und zur Lehre vom Gesetzesvorbehalt*, 3^a ed. ampliata, C.F. Müller, Heidelberg 1983. Cito secondo la traduzione parziale italiana: *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, p. 51.

⁷P. Häberle, *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, cit., p. 47.

sono il fondamento funzionale della vita democratica. Essi sono garanzie date alla comunità, elementi dell'ordine pubblico e principi strutturanti del nostro vivere insieme. I diritti fondamentali svolgono una funzione sociale e hanno un importante interesse pubblico⁸.

Non vorrei entrare qui nei delicati problemi che l'aborto e l'eutanasia pongono dal punto di vista dell'etica personale, dato che l'ho fatto in altre pubblicazioni. Desidero sottolineare soltanto un importante aspetto etico-politico. Gli uomini nascono, vivono e muoiono. L'unica funzione che il bene comune politico attribuisce allo Stato in questo ambito è tutelare la vita. Allo Stato non spetta né generarla né sopprimerla. Può darsi che qualcuno sia interessato nel sopprimere una vita gravemente malata, ma non trovo fondamento alcuno per pretendere che lo Stato riconosca tale interesse come un diritto che lo Stato stesso deve soddisfare e finanziare, a meno che si pensasse che qualsiasi interesse di un cittadino o di un gruppo di cittadini è un diritto. Si porrebbe un grave problema: come si può ammettere un diritto la cui soddisfazione comporta la lesione di diritti fondamentali di altri cittadini? La vita sociale comporta che la libertà e gli interessi di ciascuno hanno un limite invalicabile nella libertà e nei diritti degli altri.

Un altro problema correlato alla sicurezza che recentemente sta acquistando notevole importanza e che suscita non poche preoccupazioni è quello dell'immigrazione clandestina o illegale. Per motivi di persecuzione politica, o a causa di ingiustificate guerre alimentate in buona parte da grandi potenze, decine di migliaia di persone cercano rifugio in altri paesi. Si crea un'emergenza umanitaria di cui nessuno si dovrebbe disinteressare, anche se ovviamente non tutti i paesi hanno la stessa capacità di accogliere

⁸Cf. *ibid.*, pp. 51-59.

i profughi. I più grandi possono fare di più di quelli che per territorio e popolazione sono piccoli. Però nell' eseguire questo imperativo umanitario, si deve agire ordinatamente. Il principio di ordine è molto semplice: in una casa si entra dalla porta, non dalle finestre. Se molti devono entrare, si dovrà ingrandire la porta, ma le finestre rimangono chiuse. In virtù di questo semplice principio, lo Stato deve evitare che nel territorio nazionale ci siano decine di migliaia di persone non identificate. Non solo perché queste persone potrebbero delinquere, ma soprattutto perché possono essere oggetto di violenza, sfruttamento, traffico di bambini, ecc., senza che lo Stato sia in grado di fare molto per evitarlo. Come si può scoprire che bambini orfani sono stati rapiti dalle organizzazioni criminali dedicati al traffico di organi se nessuno può dimostrare che quei bambini senza nome né identificazione sono entrati nel territorio nazionale? Non potranno contare sull'aiuto dello Stato quelli la cui esistenza lo Stato non conosce. Il problema è certamente difficile, ma tutti gli Stati hanno politici e funzionari pagati per risolverlo.

3.3 La libertà e il principio costituzionalista

3.3.1 Il costituzionalismo

All'inizio della moderna riflessione politica l'etica della pace ha portato allo stato assoluto, in cui il potere risiedeva in una sola persona che non aveva alcun obbligo giuridico di rendere conto del proprio esercizio. Nelle monarchie assolutiste dei secoli XVI-XVIII, il re era la legge. L'esperienza dell'assolutismo politico ha fatto comprendere che sebbene l'assolutismo

poteva difendere la vita, una vita senza libertà non è una vita umanamente degna e che, d'altra parte, è perfettamente possibile garantire la pace sociale e l'ordine pubblico senza sacrificare la libertà.

La libertà appare come un principio etico-politico di importanza fondamentale, parte essenziale del bene comune. La libertà è un bene di tutti ed un requisito per il bene di tutti. Per garantire che la vita sociale si sviluppi d'accordo con questo principio, è necessario limitare il potere politico. A questo scopo nasce il movimento costituzionalista, secondo cui l'esercizio del potere politico, si deve limitare, dividere e controllare. Il principio costituzionalista è un principio di limitazione giuridica del potere politico a favore dei diritti fondamentali dei cittadini. Il sistema costituzionale deve garantire i diritti della persona e mettere lo Stato in condizione di non poterli violare. A tal fine, è stata stabilita una complessa tecnica giuridica, fatta di controlli e contrappesi, che dovrebbe impedire che nessuno, neanche l'intera popolazione o la maggioranza, possa esercitare un potere politico assoluto.

Secondo il principio costituzionalista esistono cose che non possono mai farsi a nessuno e per nessuno⁹. È un principio anti-assolutista non semplicemente procedurale, perché è in funzione di beni sostanziali come la vita e la pace sociale, la libertà e la giustizia, beni la cui realizzazione e tutela si considera necessaria per consentire ai cittadini il libero sviluppo della loro personalità, indipendentemente dal modo in cui ognuno lo concepisca.

Il costituzionalismo si serve di una serie di istituzioni e procedure che si sono andate configurando progressivamente lungo la storia: la costituzione scritta e il controllo giudiziario della costituzionalità delle leggi ordinarie, habeas corpus, la rule of law, la divisione dei poteri, le elezioni libere e

⁹Cf. lo studio di N. Matteucci, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo democratico*, Utet, Torino 1976, pp. 3 e ss.

frequenti, il parlamento, il rispetto delle minoranze, la libertà religiosa, la libertà di espressione e di informazione, il diritto di associazione sindacale, la libertà di insegnamento, ecc. Queste e altre istituzioni, che prevedono diverse configurazioni concrete, dovrebbero garantire che l'organizzazione politica sia veramente al servizio della persona. In questo radica la loro importanza etico-politica.

La realizzazione concreta di queste istituzioni nei diversi paesi a volte non risponde bene allo scopo che ne costituisce la ragione d'essere, e ci vuole molta tensione ideale per cercare di avvicinarsi il più possibile al raggiungimento della effettiva libertà perseguita dal costituzionalismo. Così, ad esempio, nei regimi parlamentari il governo (potere esecutivo) è un'espressione della maggioranza esistente nel parlamento (potere legislativo), per cui il controllo dell'attività del governo da parte del parlamento finisce per essere più formale che reale. Questo problema si potrebbe risolvere prevedendo per regolamento che le commissioni parlamentari che esercitano le principali funzioni di controllo dell'esecutivo siano presiedute da un esponente dell'opposizione; ma questo non sarà sempre sufficiente. Un problema analogo potrebbe verificarsi quando la modalità di elezione dei membri del tribunale incaricato di controllare la costituzionalità delle leggi (la Corte costituzionale), o dell'organismo che deve garantire l'autogoverno e l'indipendenza dei giudici (il Consiglio Superiore della Magistratura), fa sì che questi organismi possano in qualche modo avere lo stesso orientamento ideologico della maggioranza esistente nel parlamento. Non è certo facile trovare un sistema di elezione dei membri di questi organi che fornisca garanzie sufficienti e non sia privo di difficoltà, però a volte si è tentati di pensare che l'architettura costituzionale di alcuni paesi più che essere in funzione di garantire la libertà, risponda alla logica che «Chi vince le elezioni prende tutto». E purtroppo c'è chi pensa che se un partito poli-

tico non prende tutto non è nelle condizioni di governare, ma questa idea non è molto adatta alle società attuali pluraliste né alla stessa logica del costituzionalismo. La libertà e il pluralismo non dovrebbero costituire un ostacolo al buon governo.

Le carte costituzionali prevedono una procedura per la loro riforma, che è spesso molto più complessa di quella seguita per la promulgazione di una legge ordinaria. Anche le Costituzioni invecchiano con il passare degli anni, e arriva il momento in cui è necessario ritoccarle. Seguire la procedura per la loro riforma è una garanzia per tutti. Invocare la scorciatoia rappresentata dal concetto di «costituzione materiale», così amato da alcuni costituzionalisti, in modo che un tribunale costituzionale si arroghi la libertà di emanare «sentenze creative» contrarie alla costituzione scritta, apre la porta ad arbitrarietà e, più spesso, a ratificare servilmente le opzioni della maggioranza politica, che non sempre rispondono alle convinzioni più diffuse tra i cittadini.

Attualmente la struttura del potere reale è abbastanza diversa da quella che Montesquieu aveva in mente quando scrisse il suo famoso libro *Lo spirito delle leggi* (1748). Oggi esiste anche il «Quarto Potere», i mezzi di comunicazione sociale, e il potere economico. La logica costituzionalista esige la separazione tra potere politico e i mezzi di informazioni, nonché tra potere politico e il potere economico. Sulla separazione tra potere politico e potere economico parleremo più tardi. La questione della libertà e dell'indipendenza dai mezzi di comunicazione sociale è abbastanza complessa e non facile da risolvere. Dietro l'idea del «servizio pubblico» si nasconde molte volte la logica sopra indicata che «il partito o i partiti che vincono le elezioni si prendono tutto», inclusa la televisione pubblica e i mezzi di comunicazione controllati in qualche modo dallo Stato, almeno in quanto questo deve concedere la licenza in modo che altri soggetti socia-

li possano possedere mezzi di comunicazione sociale. Per questo motivo, mi sembra senza dubbio positivo l'attuale diffusione di Internet e di altre nuove tecnologie, che consentono ai cittadini o ai gruppi indipendenti dal potere politico e dal potere economico di far sentire le proprie voci senza la necessità di disporre di enormi risorse economiche o autorizzazioni statali. Globalmente, queste nuove tecnologie promuovono la libertà ed il pluralismo dell'informazione.

3.3.2 Libertà negativa

Nel campo della riflessione politica moderna, ha acquistato notevole importanza il concetto politico della libertà negativa. Questo concetto si basa sulla considerazione che gli errori che un uomo potrebbe commettere per non voler ascoltare i consigli o le dottrine che si riferiscono alla propria identità etica o religiosa, sono compensati dal male più grande che consisterebbe nel permettere che persone o istituzioni possano entrare coercitivamente nell'ambito della sua coscienza, costringendolo con forza a ciò che queste persone o istituzioni pensano sia il suo bene. È una conseguenza del principio della libertà, per il quale ognuno ha e deve avere la propria vita nelle proprie mani.

Così, la libertà negativa si potrebbe definire come immunità della coscienza personale etica e religiosa rispetto alla coazione civile e politica. Naturalmente questa libertà si muove entro certi limiti quando si tratta di azioni esterne (non ci si può appellare alla libertà di coscienza per calpestare diritti certi di altri o chiedere la licenza di realizzare sacrifici umani). In ogni caso, conviene segnalare che non si tratta di un concetto antropologico o etico, ma etico-politico, il cui unico significato è che lo Stato non è competente per risolvere le differenze religiose o per imporre

alla intimità della coscienza personale la soluzione che giudica giusta. Lo Stato e la politica non sono la fonte della verità morale e religiosa, che non vuol dire che lo Stato sia amorale e anti-religioso. I principi di cui ci siamo occupati finora, come il principio della libertà e della solidarietà, l'etica della pace e della libertà, il costituzionalismo e la stessa libertà religiosa, sono principi etico-politici, e si basano su quello che l'uomo è. Non si tratta pertanto di una neutralità amorale, ma piuttosto di delimitare correttamente l'ambito di intervento che il bene comune politico concede allo Stato. Rispettare la libertà di coscienza non è un corollario di scetticismo o agnosticismo, ma un requisito necessario per consentire la convivenza pacifica e la collaborazione sociale tra persone che possono avere convinzioni diverse.

Alcuni aspetti della libertà di cui abbiamo trattato ora sono pacificamente accettati attualmente, ma altri no. Tutto dipende oggi, purtroppo, della direzione che prende il vento del «politicamente corretto», che è un meccanismo sottile per tiranneggiare la coscienza personale. Su alcuni temi, si pensi per esempio all'agenda LGTB, si è passati da una situazione del passato di mancanza di protezione, a una iperprotezione giuridica che ha portato all'adozione di leggi che addottrinano i bambini e che non concedono agli adulti altra libertà che quella di applaudire gli stili di vita che sono molto liberi di non condividere, pur rispettando quelli che li condividono. Una cosa è rispettare le convinzioni degli altri, e un'altra molto diversa non poter dissentire. La collaborazione sociale comporta l'adesione e la difesa delle strutture giuridiche e politiche che assicurino che la vita sociale si sviluppi in un regime di libertà, anche se a volte i processi politici hanno un risultato che non piace ad alcuni cittadini. È legittimo spiegare e difendere pubblicamente i motivi per cui una legge o un atto del governo ci sembra inadeguato, arrivando anche all'obiezione di coscienza se dopo

una seria riflessione si considera ingiusta. Invece, non è compatibile con la collaborazione sociale l'atteggiamento di voler distruggere gli avversari politici, di solito con mezzi più che discutibili, o voler distruggere demagogicamente un ordinamento legittimo e giusto per introdurne un altro che dia i risultati che a me piacciono. È l'atteggiamento di coloro che, quando il Parlamento segue una linea che piace esclamano: «Viva il parlamento!», e quando invece segue una linea diversa invocano una riforma del sistema che possa far trionfare le proprie idee.

3.4 La giustizia

Nella formazione del pensiero politico moderno gli ideali di pace e libertà sono state presto completati con l'idea di giustizia. Si fece più che evidente che solo in un giusto ordine possono coesistere e collaborare persone libere. La giustizia rende possibile l'esistenza di uno spazio sociale condiviso. La conseguenza di questo è l'idea che il bene comune politico comporta il compito di promuovere e garantire la giustizia. Però, che cosa significa concretamente questo? Che cosa è la giustizia?

Sinteticamente, la promozione della giustizia è suddivisa in quattro compiti:

1. A livello politico, l'estensione universale dei diritti politici, spesso chiamato principio democratico.
2. A livello sociale, stabilire e far rispettare le norme che devono presiedere tutte le forme di collaborazione sociale.
3. L'adeguata distribuzione delle competenze tra l'apparato pubblico, lo Stato principalmente, e gli individui e gruppi sociali, intesi nel senso più ampio.
4. La promozione della giustizia sociale.

Ci occupiamo di seguito dei primi tre, riservando per il quarto un capitolo a parte, vista la sua grande complessità.

3.4.1 Il principio democratico

Il principio democratico chiede l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge e l'estensione del diritto di voto, fino al suffragio universale. Si tratta di un principio che cerca la giustizia e l'uguaglianza, inteso come pari opportunità, uguale rispetto per tutti, uguaglianza di libertà e pari partecipazione alla formazione degli orientamenti politici. La sua manifestazione più immediata è l'estensione universale dei diritti umani e diritti civili e politici. Attualmente si considera che fa parte del bene comune politico, e pertanto è anche una delle funzioni dello Stato il garantire che la vita sociale si sviluppi in conformità a questi criteri.

Il principio democratico presuppone nei cittadini un atteggiamento di partecipazione alla vita politica. La partecipazione non si riferisce solo ai cittadini che sono impegnati professionalmente in politica, a livello nazionale, regionale o comunale. Si riferisce a tutti i cittadini, che svolgono le loro funzioni (per esempio, votare) e esercitano i loro diritti, e in entrambi i casi sono coerenti con la propria concezione del mondo, dell'uomo e del bene comune politico, e si associano liberamente con chi condivide le stesse idee e sono disposti a metterle in pratica.

La partecipazione presuppone informazioni e formazione. La partecipazione è costruttiva se si conoscono le esigenze concrete che il bene comune politico ha nel proprio paese e, d'altra parte, si conosce la situazione reale dei vari aspetti della vita sociale, con i suoi punti di forza e punti di debolezza, e si ha un'idea chiara sulle cause e sui mezzi idonei per migliorare quello che è insoddisfacente. In questo ambito, la passività, la

pigrizia, il «lasciare stare» rappresentano una tentazione continuamente in agguato, dal momento che la partecipazione costruttiva richiede sforzo e sacrificio.

In linea di principio sembra possibile affermare che il principio democratico, di cui stiamo parlando, ora gode di un'ampia accettazione. Questo è almeno l'apparenza. Se andiamo con il pensiero al mappamondo, siamo obbligati ad ammettere senza dubbio che l'accettazione del principio democratico non è universale, perché ci sono paesi in cui non tutti i cittadini sono uguali davanti alla legge. Lasciando ora da parte i sistemi basati sulla discriminazione razziale, che sono esistiti fino a poco tempo fa, si deve constatare che esistono ancora numerose forme di disuguaglianza civile e politica per motivi religiosi, etnici, politici o legate al sesso. In alcuni luoghi i cittadini che non aderiscono alla religione ufficiale, o che non condividono le idee del regime politico dominante, o che sono di sesso femminile, non godono degli stessi diritti civili e politici dei cittadini che professano la religione ufficiale, l'ideologia politica dominante o che sono di sesso maschile. Non si può dunque dire che tutti i cittadini sono uguali davanti alla legge. A tutto questo si deve aggiungere la discriminazione che di fatto deriva dall'analfabetismo o dalla scarsità di istruzione.

Il principio democratico ha anche un nemico nascosto. È l'atteggiamento dei movimenti ideologici o politici la cui strategia è quella di eliminare l'avversario politico. Parte essenziale della loro attività consiste nel seminare il risentimento sociale e persino l'odio. Questi movimenti pongono un problema che merita una considerazione attenta. Il suo presupposto fondamentale è che il principio democratico richiede necessariamente una uguaglianza sociale ed economica. Considerano anti-democratici i sistemi sociali, politici o economici che non garantiscono questa forma di uguaglianza, ritengono giustificata eticamente la violenza necessaria per otte-

nerla, e vedono come nemici che devono essere squalificati e anche eliminati chi vede le cose in modo diverso. Ricorreranno o no a sistemi altamente coercitivi se gli convenga per motivi tattici, ma fundamentalmente non hanno problemi etici per ricorrere alla violenza per ottenere i loro scopi.

Si manifesta qui il delicato problema del significato dell'uguaglianza che è alla base del principio costituzionalista e democratico. È un problema molto complesso, ma importantissimo, a cui ci avvicineremo poco a poco nei capitoli seguenti, dato che è opportuno vedere i suoi vari aspetti con attenzione.

3.4.2 Giustizia e legge

La convivenza e la collaborazione tra persone libere è possibile solo se questi, riconoscendosi l'un l'altro come uguali, acconsentono nell'erigere la giustizia come regola delle loro azioni. Questo consiste nel dare ad ognuno il suo diritto, dare o rispettare quello che è suo e gli è dovuto: la vita, la libertà, i beni di cui è legittimo proprietario, la fama, ecc. Una delle caratteristiche fondamentali della giustizia è l'alterità. La giustizia regola le relazioni con persone che sono «altro» rispetto a noi, che sono o possono essere estrani, «altro-da-noi». A quelli che sono estranei da noi si deve dare il loro diritto, non importa se sono amici o no, conosciuti o sconosciuti, del nostro stesso partito politico o del partito rivale. Quello che è dovuto per giustizia è dovuto a chiunque abbia il titolo legittimo. Ecco perché la giustizia è rappresentata con una signora bendata, con la bilancia in una mano e la spada nell'altra. Si vuole significare l'obiettività, l'assenza di favoritismo. La spada verrà utilizzata contro chiunque delle due parti, secondo il peso reale delle ragioni che ciascuno adduca.

C'è un naturale senso di giustizia che tutti hanno. Si capisce che dare a ciascuno il suo presuppone che esista una distinzione tra «il mio» ed «il tuo». È anche chiaro che è ingiusto arricchirsi prendendo ad altri i loro beni con la violenza o con la frode, e che non è meno ingiusto danneggiare il prossimo nei suoi beni corporali (lesioni gravi), economici (furto) o spirituali (calunnia) anche se a questo non segue un arricchimento personale. E' altrettanto ingiusto appropriarsi di una macchina che appartiene ad altri per distruggerla bruciandola.

Tuttavia, il senso naturale della giustizia, sebbene necessario, non basta affinché la collaborazione sociale si sviluppi ordinatamente e pacificamente. Deve essere promulgato, determinato e reso esplicito dallo Stato attraverso le leggi. È evidente che un bambino di 5 anni non ha una maturità sufficiente per amministrare o vendere un appartamento ricevuto in eredità dai suoi nonni. E' anche chiaro che un adulto di 35 anni sano di mente ha in linea di principio la maturità richiesta. Si può discutere della maturità di un ragazzo di 17 anni. Forse in un caso una persona di quell'età ha la capacità richiesta per realizzare adeguatamente un contratto di vendita, mentre in un altro caso manca ad un ragazzo di 19 anni. Cosa fare? Giudicare caso per caso, rimanendo sempre con l'incertezza che un'ulteriore valutazione psicologica possa invalidare i contratti sottoscritti da persone giovani? La legge risolve queste incertezze determinando in modo preciso l'età in cui i cittadini vengono considerati adulti, non soggetti alla tutela dei genitori ed in grado di votare, di stipulare contratti, ecc..

Comprese in questo senso, le leggi sono norme di giustizia ed espressione del diritto. Come espressione della giustizia, la legge è uguale per tutti o, che è lo stesso, tutti siamo uguali davanti alla legge. Questo implica che le leggi, in quanto norme di giustizia, sono generali e astratte. Non c'è in quelle alcuna menzione di persone o luoghi specifici, né considerazioni

sugli effetti che potrebbero avere se applicati in un caso determinato. Così, ad esempio, l'articolo 1372 del codice civile italiano dice: «Il contratto ha forza di legge tra le parti. Non può essere sciolto che per mutuo consenso o per cause ammesse dalla legge. Il contratto non produce effetto rispetto ai terzi che nei casi previsti dalla legge». Si esprime una regola generale della giustizia, applicabile a tutti ugualmente, anche se quando si formula non è noto a chi si applicherà o quali effetti avrà la sua applicazione, che può arricchire ad uno che il legislatore non conosce e impoverire un altro che il legislatore neppure conosce. Questa norma non pretende di determinare l'effetto che i processi sociali avranno per una persona o per un gruppo di persone. Indica solo una regola generale che i processi sociali devono osservare affinché siano ammissibili in una società di persone libere. Se i contratti non si rispettano, la collaborazione sociale si fa impossibile.

Questo è il significato della famosa frase di Cicerone: «Legum ministri magistratus, legum interpretes iudices, legum denique idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus»¹⁰: i magistrati sono ministri della legge, i giudici sono suoi interpreti e siamo tutti servi della legge per essere liberi. Le leggi che esprimono norme della giustizia, armonizzando l'autonomia di tutti, non minacciano la libertà, ma la garantiscono. È chiaramente espresso da F. Hayek:

«Quando obbediamo alle leggi, intese come norme generali e astratte stabilite senza tener conto del loro applicarsi a noi, non siamo soggetti alla volontà di altri e, pertanto, siamo liberi. In quanto il legislatore non conosce tutti i casi individuali cui la legge sarà applicata, e il giudice che le applica non ha nessuna possibilità di scelta nel tirare le conclusioni (che de-

¹⁰ *Pro Cluentio*, 146.

rivano dalla legislazione vigente e dagli aspetti individuali del caso in giudizio), si può affermare che le leggi e non gli uomini governano. La legge non è arbitraria proprio perché la norma è stabilita nell'ignoranza del caso individuale e nessuna volontà umana avrà deciso la coercizione usata per garantirla»¹¹.

Sulle leggi come norme di giustizia bisogna fare due considerazioni. La prima è che le leggi, intese nel senso appena menzionato, sono qualche cosa di molto diverso da molti testi giuridici procedenti dagli organi legislativi dello Stato, testi che comunque chiamiamo anche leggi. Alcuni testi giuridici, infatti, contengono riferimenti a persone fisiche o a particolari categorie di persone, a luoghi determinati, ed in modo esplicito si propongono di far sì che certi processi sociali abbiano tale e tale altro risultato per un particolare tipo di persona (lavoratori autonomi, funzionari, pensionati, ecc). Più che regole di giustizia sono un codice di istruzioni concrete per l'esercizio di attività governative. Ciò è, ad esempio, la legge del bilancio, che approva i bilanci generali dello Stato, che sono l'espressione degli obblighi che può riconoscere il settore pubblico e le stime di entrate da liquidare durante il corrispondente esercizio, e per questo costituiscono un pezzo essenziale nell'attuazione annuale del programma politico del Governo¹². Nel bilancio dello Stato spagnolo si segnala, ad esempio, qual è lo stipendio del Presidente del Governo, dei Ministri del Governo, del Presidente della Corte Suprema, dei vari tipi di funzionari, del personale delle Forze Armate, ecc. È anche indicato il bilancio della Previdenza Sociale, le pensioni del Regime delle Classi Passive dello Stato, ecc. Se guardiamo le leggi approvate dal Congresso dei Deputati spagnolo nel 2015 troviamo,

¹¹F. A. Hayek, *La società libera*, Vallecchi, Firenze 1969, pp. 180-181.

¹²Si veda <http://www.congreso.es/consti/constitucion/indice/sinopsis/sinopsis.jsp?art=134&tipo=2> (consultato il 5-XII-2016).

a titolo di esempio, una legge sulla promozione del finanziamento delle imprese, un'altra sul recupero e la risoluzione degli istituti di credito, e una terza sopra la gestione, la vigilanza e la solvibilità delle imprese di assicurazione e riassicurazione.

Queste leggi non sono norme di giustizia. Se li consideriamo in questo modo, dovremmo riconoscere che la signora della giustizia si è tolta la benda dagli occhi. All'interno del paradigma politico in cui ci muoviamo, che in seguito sarà oggetto di esame, sarà forse necessario che la signora si tolga la benda, ma si dovrà accettare, in ogni caso, che una cosa sono i pareri che pronuncia bendata (le leggi come norme di giustizia) e un'altra ben differente quelli che pronuncia sulla base di ciò che riesce a vedere con gli occhi scoperti (leggi come istruzioni per il governo). Inoltre, questo secondo tipo di leggi sollevano una questione inquietante su fino a che punto sia possibile e giusto volere predeterminare l'esito dei processi sociali che sono e devono essere liberi, in modo che non sembri adeguato che una sola signora governi, non importa quanto buona vista abbia.

La seconda considerazione si riferisce alla possibilità che le norme di giustizia promulgate dagli organi legislativi dello Stato si separino o addirittura contraddicano il senso naturale della giustizia e siano quindi norma irragionevoli. A mio parere, questo accade, ad esempio, all'articolo 44 del codice civile spagnolo, secondo comma, sul matrimonio, dopo la modifica introdotta dalla legge 13/2005. In questo caso, la legge sarebbe stata emanata solo apparentemente dalla signora bendata; infatti, gli occhi erano ben aperti, perché voleva favorire un certo gruppo di cittadini¹³. Questo apre il problema etico-politico di leggi ingiuste, un delicato problema che

¹³Si veda A. Rodríguez Luño, *La legge 13/2005 sulla riforma del matrimonio in Spagna*, in http://www.eticaepolitica.net/famiglia/arl_familia%5Bit%5D.htm.

ora mi limito a segnalare, perché l'ho trattato in altre occasioni¹⁴, e perché più tardi ci dovremo tornare.

3.4.3 Il principio di sussidiarietà

La giustizia non si riferisce solo a beni materiali o morali intesi in forma statica, ma anche al rispetto della soggettività e dell'autonomia operativa con cui i vari agenti sociali possano sviluppare le loro virtù per provvedere a loro stessi e per la collettività. Favorire e garantire la libera espansione delle potenzialità che hanno gli individui soli o liberamente associati, le famiglie, le comunità locali o regionali, è una delle ragioni d'essere delle comunità politiche di ordine superiore e, più in particolare, dello Stato. Questa è la base del «principio di sussidiarietà», il che significa che lo Stato aiuta e non supplisce.

Supplisce alle attività dei suoi membri solo quando questo è strettamente necessario per il bene comune e per il tempo in cui tale necessità persiste. Questo principio è un criterio normativo per la distribuzione delle competenze e delle responsabilità tra lo Stato e l'iniziativa sociale libera. Si oppongono a questo le forme di centralizzazione, burocrazia, assistenza e regolamentazione che ostacolano e comprimono l'iniziativa sociale sul piano culturale, politico, economico, assistenziale, così come il legittimo e necessario pluralismo di opzioni in tutti questi ambiti. La presenza esclusiva o l'estensione eccessiva dell'apparato pubblico non risponde generalmente a una motivazione politica totalitaria, ma all'attribuzione di responsabilità eccessive allo Stato, a cui naturalmente segue, l'estensione del suo ambito di competenza e della quantità di risorse umane ed

¹⁴Cf. A. Rodríguez Luño – A. Bellocq, *Ética general*, 7^a ed., Eunsa, Pamplona 2014, pp. 253-255.

economiche messe a sua disposizione. È logico che se si attribuisce all'apparato pubblico la responsabilità di garantire molti obiettivi, gli si deve riconoscere parallelamente il potere di raccogliere ingenti risorse economiche attraverso imposte, così come quello di avere un numero molto elevato di funzionari.

Non si tratta di un problema di semplice organizzazione. Le questioni in gioco sono molto più importanti. Come si è detto nel capitolo prima, la comunità politica è una comunità di persone libere e la sua ragione d'essere è aiutare le persone libere. Non viviamo nella società per perdere la nostra libertà. La possibilità di agire liberamente, di provvedere a noi stessi e cercare attivamente gli obiettivi che a ciascuno sembrano importanti non è una concessione dello Stato. Per questo, non è una funzione dello Stato dirigere i compiti dei cittadini o svolgere le occupazioni di ciascuno, ma fare sì che i compiti e le occupazioni di ciascuno siano svolte rispettando le norme di giustizia uguali per tutti. Lo Stato non è il «L'Unico e Gran Proprietario» delle risorse umane ed economiche del paese; esiste in funzione delle persone e delle loro libere capacità di svilupparsi e di provvedere a loro stessi. La giusta presenza dello Stato nella vita sociale non diminuisce, inibisce o impoverisce i cittadini, tanto meno li può privare della responsabilità che ognuno di loro ha per se stesso e per la comunità. Allontanarsi da questo criterio è negare il primato e l'inalienabilità della libertà e dei diritti fondamentali della persona. Lo Stato può certamente regolare attraverso norme generali di giustizia l'esercizio della libertà e dei diritti di ciascuno, ma solo nella misura in cui ciò sia necessario per armonizzarli e permettere loro di coesistere con la libertà e i diritti degli altri, e non perché lo Stato sia un soggetto sociale con finalità specifiche a cui tutti gli altri agenti sociali dovrebbero subordinarsi.

Va però notato, senza dubbio, che dalla metà del secolo XIX si è pro-

dotto un processo di estensione progressiva delle competenze dello Stato. Il principale motore di questo processo di espansione è stata l'idea di «giustizia sociale», un'idea di grande importanza per capire i percorsi della politica contemporanea, che esamineremo nel prossimo capitolo. Secondo questo ideale, lo Stato non può limitarsi a garantire la pace sociale, la libertà e il rispetto delle regole generali della giustizia, ma deve impegnarsi attivamente per far sì che i processi culturali, sociali ed economici raggiungano alcuni risultati predeterminati, anche a costo di violare la soggettività e la libertà degli agenti sociali. L'unica cosa importante è raggiungere quegli obiettivi che lo Stato ritiene socialmente giusti. Per questo, saranno utilizzati i mezzi che sembrano necessari a cui i cittadini dovranno sottomettersi, lo vogliano o no, perché le finalità dello Stato sono sopra a tutto il resto.

Come annotazione storica va segnalato che tra la metà del secolo XIX e XX, il processo di estensione dei poteri dello Stato era giustificato dall'ideale socialista, che prevedeva la progressiva nazionalizzazione dei mezzi di produzione, distribuzione e di cambio, sempre basata sugli ideali di «giustizia sociale». Con la parola «socialismo» non mi riferisco solo ai partiti politici che si presentano come socialisti; in questo libro si trattano questioni di etica politica e non di politica di partito. Quindi, se uso il concetto di «socialismo», lo uso come un concetto tecnico delle scienze sociali economiche, che comporta un'idea dello Stato e dei suoi poteri, così come il suo rapporto con le aree di autonomia dei cittadini e di associazioni non basate sulla coercizione (associazioni libere). Per renderlo più chiaro, oggi sono socialisti alcuni partiti che chiamano se stessi con questo nome, come altri partiti che si oppongono politicamente ai primi, e che possono essere di centro, di destra o di sinistra, ma sostengono un alto grado di interventismo statale sui processi sociali che, a mio avviso, sono

e dovrebbero rimanere liberi. C'è quindi un socialismo di «sinistra», di «destra», di «centro» e senza posizionamento definito in Parlamento.

Motivi di natura diversa, e tra questi il fallimento del «socialismo reale» nell'Europa dell'Est, hanno fatto sì che negli ultimi decenni il socialismo classico, che abbiamo descritto sinteticamente, ha perso credibilità, anche se l'idea socialista è ancora molto diffusa, soprattutto tra gli intellettuali. Il socialismo classico ha dato luogo al Welfare State, che ha anche avuto il suo momento di crisi. Anche così, continua ad essere pienamente in vigore un modello di Stato che persegue l'obiettivo della distribuzione del reddito, la cui attività economica (spesa pubblica) si avvicina e in alcuni paesi supera il 50% del PIL¹⁵, e che tiene nelle sue mani la direzione e il controllo dell'attività produttive e di mercato, attraverso il controllo del credito, della valuta, dei tassi di interesse e di altre procedure a cui faremo riferimento più tardi.

Coloro che difendono il modello politico di ampio interventismo statale possono presentare diversi argomenti a loro favore. Mi sembra che il più forte di essi sia quello etico, che potrebbe riassumersi così. Nell'ambito del libero mercato, si dice, gli attori economici cercano il proprio interesse, secondo la logica del maggior guadagno. Nessuno ha il punto di vista del bene comune, che comprende la promozione e la garanzia dei diritti economici, sociali e culturali dei cittadini, soprattutto dei più deboli, promozione e protezione che è essenziale perché la società sia giusta. È vero, si concede, che alcuni cittadini saranno in grado di provvedere a se stessi e di garantirsi il futuro, ma molti altri non saranno in grado. Pertanto,

¹⁵Nell'anno 2015 la spesa pubblica espressa in % del PIL ammonta al 43,80 in Spagna, al 44,00 in Germania, al 42,80 nel Regno Unito, al 57,00 in Francia, al 50,40 in Italia, al 35,04 negli Stati Uniti, al 50,30 in Svezia (Fonte: <http://www.datosmacro.com/estado/gasto?anio=2015>; consultato il 17-XII-2016).

sembra necessario che, in un'ottica di uguaglianza fondamentale, lo Stato garantisca la protezione sociale universale (per tutti) con carattere di servizio pubblico. L'ipotesi che questa protezione, conosciuto come lo Stato sociale, riduca la ricchezza complessiva del paese, che sia piuttosto costosa, e che richieda un finanziamento prolungato, porrebbe lo stesso problema di qualsiasi altro capitolo della spesa pubblica. Se la spesa è giusta e deve essere fatta per motivi di giustizia sociale, sarà necessario organizzare le tasse in modo che lo Stato possa disporre delle risorse necessarie.

Mi sembra, tuttavia, che per importanti ragioni antropologiche, etiche ed etico-politiche, alcune delle quali sono già state menzionate e che in parte tratteremo dopo, l'espansione dell'apparato pubblico si deve contenere per quanto possibile, anche nell'ipotesi (irreale) che il suo contenimento producesse meno ricchezze nel paese. L'intervento dello Stato deve adeguarsi alla misura richiesta per ottenere quegli effetti che soddisfino queste due condizioni: 1) essere necessarie per ragioni di giustizia e 2) che non si possono ottenere in altro modo. È chiaro che il fondo della questione è la giustizia; più specificamente, la giustizia sociale, di cui trattiamo di seguito.

Capitolo 4

La giustizia sociale

Il concetto di giustizia sociale è complesso e molto dibattuto. Tradizionalmente si distinguevano due forme di giustizia: la giustizia particolare (che è suddivisa in giustizia commutativa e giustizia distributiva) e la giustizia generale o legale¹. Per quanto riguarda la giustizia sociale, si discute se sia una delle precedenti forme di giustizia, o la somma di tutte, o una diversa forma di giustizia.

Lasciando per il momento da parte questo dibattito, è opportuno sottolineare come il concetto di giustizia sociale abbia un grande potere emotivo e persuasivo. Pertanto, nell'ambito politico, il modo più semplice per giustificare una determinata decisione è presentarlo come un'esigenza di giustizia sociale. Di fronte a questo concetto tutti ammutoliscono, e nessuno osa essere in disaccordo. Si accetta come un dogma indiscutibile, a volte per l'intuizione morale che abbiamo il dovere di porre rimedio alle situazioni sociali negative. Tuttavia, l'esperienza insegna che, se non si

¹ La giustizia particolare guarda al bene degli individui, sia nelle relazioni degli individui tra loro (giustizia commutativa), sia negli atti con cui l'autorità distribuisce i beni che sono comuni o pubblici tra gli individui (giustizia distributiva). La giustizia generale o legale guarda al bene comune, e regola pertanto i doveri delle persone fisiche o morali nei confronti della società.

capisce bene che cosa sia la giustizia sociale, c'è il rischio non solo di non migliorare il presente, ma anche di peggiorarlo gravemente. Per questo vale la pena che ci soffermiamo su questo punto.

4.1 Le opzioni di fondo

Nel trattamento della giustizia sociale da parte di filosofi, economisti e politici si avverte un'opzione iniziale che andiamo a descrivere mediante un esempio molto semplice, consapevoli dei limiti che hanno gli esempi per lo studio di questioni complesse².

Immaginiamo una classe in cui, per semplificare, ci siano cinque studenti. Alla fine del corso viene effettuato un esame in cui gli studenti ottengono le seguenti votazioni: 10, 8, 6, 4 e 2. L'insegnante può affrontare questa situazione da posizioni molto diverse.

La prima (Posizione 1) considera che la giustizia impone di dare a ciascuno il suo; in questo caso, assegnare ad ogni studente il risultato che ha ottenuto. Il professore non ha il potere né il diritto di cambiare il valore della prestazione che ogni studente ha fatto; il contrario sarebbe un abuso ingiusto. Questo è il motivo per cui è costretto ad accettare la disuguaglianza di intelligenza e di applicazione dei vari studenti, che ha portato alla disuguaglianza dei voti.

La seconda (Posizione 2) considera che la situazione che si è creata dopo l'esame sia ingiusta, perché mina il valore dell'uguaglianza. Per evitare che questa sia lesa, l'insegnante deve dare ad ogni studente il voto risultante dalla somma di tutti i voti divisa per cinque. In questo caso si darà ad ogni studente un 6.

² Prendiamo l'esempio da D. Lacalle, *Viaje a la libertad económica: Por qué el gasto esclaviza y la austeridad libera*, Deusto Ediciones, Barcelona 2013.

La terza (Posizione 3) considera che la posizione 2, o è ingiusta o avrà conseguenze negative per gli studenti e per la scuola. Allo stesso tempo, ritiene che il valore dell'uguaglianza conferisca all'insegnante il potere di prendere alcune misure affinché la disuguaglianza non sia molto grande, o almeno affinché tenda a diminuire. E così, pensa di essere autorizzato ad eseguire una certa "ridistribuzione" dei voti, togliendo qualcosa agli alunni migliori e aggiungendo qualcosa ai peggiori. Ad esempio, le valutazioni 10, 8, 6, 4, 2 potrebbero essere convertite in 8, 7, 6, 5, 4.

Davanti a queste tre posizioni, sorge una domanda: non ce n'è una quarta? Non sarebbe possibile, ad esempio, che l'insegnante, senza togliere o aggiungere nulla a nessuno, si senta obbligato a dedicare più tempo e sforzi agli studenti peggiori, in modo che negli esami successivi possano ottenere voti migliori? Avremmo quindi una Posizione 4, che rappresenterebbe una linea di mezzo tra la Posizione 1, centrata sulla responsabilità individuale e il merito, e l'egualitarismo estremo o moderato della Posizione 2 e della Posizione 3.

È vero che, se aggiungiamo piccole sfumature alla linea di comportamento dell'insegnante, potremmo identificare molte più posizioni. Ma se consideriamo ciò che riguarda essenzialmente il concetto di giustizia sociale, non esiste una via di mezzo tra la Posizione 1 e le Posizioni 2 e 3. Il punto essenziale è *se la giustizia sociale e il valore dell'uguaglianza autorizzano (o no) a modificare in modo coercitivo, per autorità, i risultati ottenuti dal libero agire di ogni studente*. Attenendosi all'essenza del problema, sono possibili solo due risposte: sì o no³.

³Detto questo, è necessario riconoscere che, dopo, ci saranno diversi modi per realizzare il sì ed il no. Chi difende il sì, può modificare i risultati ottenuti da ciascuno alunno in differenti misure e con differenti mezzi. D'altra parte, chi afferma che non si può alterare coercitivamente il risultato ottenuto da ciascuno, può seguire varie linee di condotta: dare a ciascuno il suo e non preoccuparsi o, come suggerivamo prima, offrire il proprio aiuto a coloro che raggiungono

Tornando all'ambito della vita sociale, l'esempio ci permette di considerare la disuguaglianza di reddito dei cittadini e il comportamento che si ha rispetto a questa. La Posizione 1 ritiene che la giustizia, che è parte del bene comune politico, esiga che si riconosca a tutti i cittadini pari dignità e pari diritti fondamentali, e quindi uguaglianza davanti alla legge. D'altra parte, non esige uguaglianza economica, perché il reddito dipende dalla capacità e dall'applicazione di ciascuno per produrre valore, e tanto la capacità come l'applicazione non sono uguali. Da questo punto di vista, la giustizia non autorizza un intervento coercitivo dello Stato per modificare i risultati dei processi sociali ed economici in cui ognuno interviene secondo la propria capacità e la propria libera volontà.

Questo non significa che lo Stato debba essere debole. Al contrario. Si considera di fondamentale importanza che lo Stato realizzi seriamente e senza fermarsi davanti a nulla e a nessuno le funzioni che gli competono secondo il principio di sussidiarietà. Deve essere capace di impedire qualsiasi forma di frode e corruzione. Deve garantire a tutti la possibilità di partecipare liberamente ai processi sociali ed economici e di competere in modo legale e trasparente, escludendo qualsiasi forma di ingiusta discriminazione a motivo della razza, sesso, ideologia, religione ecc. In altre parole, spetta allo Stato stabilire e far rispettare ciò che l'economia sociale di mercato chiama la "costituzione economica"⁴.

La critica che viene solitamente fatta a questa posizione è che, se lo Stato non interferisce in alcun modo nei processi sociali ed economici, ci può essere una disuguaglianza molto grande. Ricordando il nostro esem-

risultati più bassi.

⁴Cfr. W. Eucken, F. Bohm e H. Grossman-Doerth, "The Ordo Manifesto of 1936", in A. Peacock e H. Willgerodt, *Germany's Social Market Economy: Origins and Evolution*, Palgrave Macmillan, Basingstoke (UK) 1989, pagg. 23-24.

pio, uno avrà 10 e un altro solo 2. Applicato al reddito, può essere che chi ha 2 non riesca a vivere con dignità, e questo viene considerato un'ingiustizia sociale; o, piuttosto, si considera ingiusto un sistema sociale in cui si verificano disuguaglianze come quella menzionata. Per questa ragione, le Posizioni 2 e 3 considerano eticamente obbligatorio che lo Stato intervenga coercitivamente nei processi sociali ed economici per correggere la disuguaglianza.

La posizione 2 propone l'egualitarismo assoluto. Lo Stato deve essere proprietario dei mezzi di produzione e del valore prodotto per la società, che dopo distribuirà equamente tra i cittadini. Il fondamento di questo dovere etico sarebbe, da un lato, che l'uguale dignità e l'uguaglianza davanti alla legge sono puramente fittizie se non sono accompagnate dall'uguaglianza economica. Poco consola l'uguaglianza davanti alla legge a chi non ha i mezzi per nutrirsi sufficientemente e per proteggersi dal freddo. Dall'altro, si ritiene che l'economia è un processo a somma zero, che non è possibile arricchirsi se non a costo di impoverire altri: i proprietari dei mezzi di produzione si arricchiscono perché in qualche modo sfruttano i lavoratori. A grandi linee, questa è la posizione che sostiene l'approccio di matrice marxista.

La posizione 3 non propone un egualitarismo assoluto, ma ammette che lo Stato debba intervenire coercitivamente nei processi sociali ed economici con l'obiettivo di operare una redistribuzione del reddito. I mezzi che possono essere utilizzati sono molto vari: un onere fiscale molto elevato, che metta enormi risorse nelle mani dello Stato in modo che le distribuisca al fine di ridurre le disuguaglianze; rigida regolamentazione dei contratti di lavoro, la previsione di salari minimi e, forse, di salari massimi; intervento sui prezzi; politiche di espansione creditizia; fissazione politica del tasso di interesse; attribuzione esclusiva o preferenziale allo Stato di determinate

funzioni sociali, come può essere l'educazione, ecc.

Siamo arrivati, alla fine, a quanto presentato sopra come Posizione 4, che è, in definitiva, una modifica della prima, alla luce dei beni che le Posizioni 2 e 3 pretendono di difendere. Infatti, la Posizione 1, che accetta i risultati della libera partecipazione di ciascuno nei processi di collaborazione sociale, è pienamente compatibile con molteplici iniziative sociali di solidarietà, volte a promuovere i più svantaggiati⁵. Tuttavia, questa validità del principio di solidarietà non dovrebbe giustificare l'interferenza coercitiva dello Stato nei processi sociali ed economici che per loro stessa natura sono liberi⁶.

Intesa in questo modo, la Posizione 1 è ispirata al concetto di libertà solidale⁷, ed è, secondo me, la più giusta. Certamente richiede molto equilibrio, poiché deve comporre armoniosamente alcuni principi che non sono facili da conciliare. Per la sua corretta comprensione è opportuno esaminare i problemi posti dalle altre posizioni, problemi che a nostro avviso dovrebbe evitare una buona politica. Innanzitutto, la differenza che esiste tra giustizia sociale e egualitarismo redistributivo.

⁵Il principio di solidarietà impone alla comunità sociale il dovere di garantire un sistema di protezione per quelli che per gravi infermità, invalidità o altre cause obiettive non possono provvedere a se stessi. L'erogazione dei servizi necessari deve essere trasparente, con costi chiari, controllati e approvati, e non può essere il pretesto per la creazione di grandi, costose e inefficienti strutture burocratiche.

⁶La storia ha dimostrato ripetute volte che tale intromissione disincentiva quelli che con il loro lavoro potrebbero contribuire di più al benessere generale, dà luogo ad una crescita della burocrazia dello Stato che ostacola la collaborazione sociale e finisce per impiegare per se stessa i mezzi che dovrebbero essere utilizzati per promuovere i più deboli.

⁷Si veda quello che si è detto nel capitolo II, sezione 5, sulla solidarietà.

4.2 Giustizia sociale e ugualitarismo redistributivo

4.2.1 Disuguaglianza e povertà

Per valutare l'egualitarismo redistributivo dal punto di vista della giustizia sociale, è necessario chiarire prima quale relazione esista tra la disuguaglianza e la povertà. L'una e l'altra sono, considerate in se stesse, realtà molto diverse. Vi sono, per esempio, territori in cui tutti gli abitanti hanno risorse sufficienti per vivere con dignità, e anche con agio, sebbene tra di loro vi sia una notevole disuguaglianza economica. Così c'è disuguaglianza, tra le famiglie della classe media, le famiglie con una posizione molto agiata che possono condurre un buon tenore di vita e allo stesso tempo fare risparmi consistenti, e le famiglie con un patrimonio multimilionario, ma tutti loro vivono ben al di sopra del livello di povertà. In definitiva, in questi territori c'è disuguaglianza ma non c'è povertà.

La distinzione tra povertà e disuguaglianza non è facilmente accettata da coloro che pensano che la povertà sia dovuta principalmente a un problema di distribuzione, che potrebbe essere risolto con una politica di ridistribuzione della ricchezza. Tuttavia, secondo il mio modo di pensare, questa opinione è viziata fundamentalmente da due errori: il primo consiste nel concepire il processo di produzione e quello di distribuzione come due processi differenti e separabili⁸; il secondo, nel pensare che l'economia è un processo a somma zero, in cui non è possibile arricchirsi se non a costo di impoverirei altri. Se ciò fosse vero, non sarebbe possibile aiutare coloro che soffrono la povertà senza togliere una parte dei loro beni

⁸Cfr. L. von Mises, *L'azione umana. Trattato di economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, p. 847.

a coloro che godono di una posizione economica agiata, una tesi che mi sembra insostenibile, sia dal punto di vista economico, che dal punto di vista etico.

D'altra parte, la povertà e la disuguaglianza hanno un impatto sociale molto diverso. Mentre la povertà è sempre qualcosa di negativo, che deve essere combattuto, non succede lo stesso con la disuguaglianza. Questa è una caratteristica della condizione umana, perché non tutti hanno le stesse capacità e attitudini, e anche tra le persone di capacità naturali simili (vitalità, intelligenza, istruzione) si hanno preferenze diverse nel momento in cui si definisce ciò che si spende e ciò che si risparmia o si investe, così come esistono anche diverse idee sulla dedizione al lavoro produttivo, al riposo e al divertimento, ecc. Da tutto ciò deriva una disuguaglianza economica, che risponde in parte alla natura e in parte a decisioni libere e legittime. Sarebbe necessaria la violenza per eliminarla, e anche così non si otterrebbe. In effetti, non sarebbe nemmeno utile eliminarla, poiché la disuguaglianza di talenti, abilità e preferenze è precisamente ciò che arricchisce e rende la collaborazione sociale benefica per tutti.

Questione ben diversa è quella che sorge davanti a quelle situazioni di disuguaglianza che sono il risultato diretto di azioni ingiuste. In questi casi, la disuguaglianza è la conseguenza di comportamenti mediante i quali, evidentemente, alcuni si arricchiscono a scapito di altri, come può essere la frode, la truffa, lo sfruttamento di persone indifese da parte di chi conta con l'aiuto del potere politico o è in grado di sottomettere gli altri con la violenza. Si tratta di comportamenti chiaramente immorali e illegali che senza dubbio devono essere perseguiti e puniti.

Dunque, l'esistenza di disuguaglianze ingiuste —che sono casi concreti e riconosciuti da tutti come tali— non vuol dire che ogni disuguaglianza sia ingiusta o, quello che è lo stesso, che la giustizia si identifica con

l'uguaglianza e la lotta per la giustizia si identifichi con la lotta contro la disuguaglianza, contro qualsiasi disuguaglianza. Se così fosse, la promozione della giustizia da parte dello Stato, che è parte del suo impegno per il bene comune, comporterebbe una politica redistributiva. Ma questa, oltre a basarsi su ipotesi tanto discutibili come quelle appena mostrate, di solito, porta a effetti dannosi. Tra le altre ragioni, perché la disuguaglianza e la povertà, essendo realtà molto diverse, hanno anche cause molto diverse. E non è possibile combattere efficacemente contro la povertà senza sapere quali siano le sue cause.

4.2.2 Critica della politica redistributiva

Consideriamo in primo luogo quali siano gli effetti di politiche fortemente redistributive, cioè quelle che poggiano sul presupposto che la giustizia sociale, intesa come uguaglianza, giustifica moralmente che lo Stato alteri coercitivamente i processi sociali ed economici. Per questo torniamo al nostro esempio della classe.

Cosa succederebbe se l'intervento dell'insegnante facesse sì che i risultati ottenuti —10, 8, 6, 4 e 2— si convertissero, dopo la redistribuzione, in 8, 7, 6, 5 e 4? Da un lato, gli studenti più capaci si vedranno privati dello stimolo per mantenere alto il loro ritmo di lavoro, perché sanno che il loro voto sarà inferiore al rendimento che sono capaci di raggiungere se si sforzano. Dall'altra parte, gli studenti meno capaci mancheranno anche d'incentivi per migliorare, giacché sanno che la loro mancanza di lavoro (o di talento) e di responsabilità saranno premiate con un voto superiore alla loro performance effettiva. Si creerà così un sistema d'incentivi sbagliati, per i quali negli esami successivi il numero totale di punti diminuirà e ciò che toccherà a ciascuno dopo la redistribuzione sarà sempre inferiore, in

misura tale che, alla fine, i voti dei migliori saranno inferiori a quella che avevano ottenuto i peggiori nel primo esame. Usando un'espressione di Churchill, si arriverà alla "distribuzione equa della miseria"⁹. A questo punto, l'insegnante potrebbe aumentare arbitrariamente i punti totali da distribuire, ma, nella vita sociale ed economica, allo Stato non gli è possibile creare ricchezza dal nulla indefinitamente. Quando si tenta di farlo, promuovendo ad esempio una politica di espansione del credito massiccia non basata sul risparmio, si producono crisi come quella del 2008¹⁰.

La politica redistributiva presenta un secondo importante problema, che Bertrand De Jouvenel ha mostrato nel suo famoso libro *L'etica della redistribuzione*¹¹. La questione è complessa, e qui mi limiterò a trascrivere la conclusione. In poche parole, le politiche statali di redistribuzione hanno l'effetto, non di ottenere risorse dalla popolazione ricca per trasferirle alla popolazione più povera, ma di trasferire risorse e potere *dalla popolazione allo Stato*. Sorprendentemente, quella che si vede privata di

⁹Citato da D. Lacalle, *Viaje a la libertad económica: Por qué el gasto esclaviza y la austeridad libera*, Deusto S.A. Ediciones, Barcelona 2013.

¹⁰Cfr. T. E. Woods, *Meltdown: A Free-Market Look at Why the Stock Market Collapsed, the Economy Tanked, and Government Bailouts Will Make Things Worse*, Regnery Publishing, Washington DC, 2009; J. Huerta de Soto, *Dinero, crédito bancario y ciclos económicos*, 4^a ed., Unión Editorial, Madrid 2009. Tuttavia, ciò che ho appena detto non significa che i paesi con politiche redistributive siano sempre poveri e che quelli che non le hanno siano sempre ricchi. La povertà e la ricchezza dei paesi dipendono da molti altri fattori: popolazione, risorse naturali, quadro culturale, giuridico e politico, clima, abitudini e motivazione dei cittadini per il lavoro, ecc. Se la redistribuzione si ha in una classe dove tutti gli studenti sono molto capaci e hanno altre motivazioni a lavorare sodo, il risultato non sarebbe poi così male, però in questo caso, se tutto va bene, l'azione redistributiva apparirebbe come qualcosa completamente inutile. L'unica cosa che ho cercato di indicare con il ragionamento precedente è la *tendenza* delle politiche fortemente redistributive. Quando esamineremo un pò più in là le questioni di politica economica, sarà molto più chiaro perché politiche fortemente redistributive scoraggino la produzione di valore e generino, a medio e lungo termine, scarsità e povertà.

¹¹B. De Jouvenel, *La ética de la redistribución*, Katz Editores, Buenos Aires - Madrid 2010 (l'originale inglese è del 1951). La traduzione dallo spagnolo è nostra.

risorse e di potere decisionale è soprattutto la popolazione più povera¹². Quindi, d'accordo con De Jouvenel, ciò che realmente genera la redistribuzione è il *centralismo*, l'espansione dell'apparato burocratico e l'aumento dell'intervento statale. «Ciò porta l'osservatore a chiedersi – afferma – fino a che punto la richiesta di eguaglianza si dirige contro la disuguaglianza stessa ed è conseguentemente una domanda fondamentale, e fino a che punto si dirige contro un certo insieme di "diseguali" e pertanto è un passo inconscio verso un cambio di "élite"»¹³. E poi aggiunge: «Ai nostri occhi, il metodo della presunta redistribuzione attraverso l'azione dello Stato redistributivo e il suo risultato, che favorisce le corporazioni sopra gli individui, sembrano essere parte di un vasto processo evolutivo che non porterà all'uguaglianza, e nel quale l'ideale egualitario viene usato, nella migliore buona fede, per scopi diversi da esso».¹⁴

C'è un terzo problema che mi sembra ancora più serio. Lo Stato che assume come compito fondamentale la lotta contro la disuguaglianza inizia intervenendo coercitivamente in alcuni processi economici. Questi interventi a volte falliscono; altri, invece, ottengono qualche risultato positivo immediato, che tuttavia genera altri problemi e squilibri. Per risolverli, si procede a un nuovo intervento coercitivo, e così l'interventismo diventa sempre più esteso. Ma c'è di più. A volte, il controllo di quasi tutti i processi economici non è sufficiente per ottenere l'uguaglianza desiderata, ed è per questo che si passa a modificare coercitivamente anche i processi sociali e politici, alterando le strutture proprie dello Stato costituzionale democratico. In questi casi, alla povertà materiale si aggiungono gravi forme di ingiustizia, oppressione e violenza. Inoltre, c'è una mentalità

¹²Cfr. *Ibid.*, p. 102.

¹³*Ibid.*, p. 107.

¹⁴*Ibid.*, p. 110.

particolarmente pernicioso: si considera che, in ultima analisi, lo Stato sia l'unico vero proprietario di tutto e l'unico che è libero. Per questo, aumenta o riduce le tasse, come ritiene opportuno, senza limite alcuno; sfrutta, regola, toglie e dà, come se tutte le risorse umane e materiali fossero a sua libera disposizione. Di conseguenza, l'animo dei cittadini si svilisce, la funzione imprenditoriale si inibisce e aumenta il disinteresse nel contribuire al bene comune con la propria iniziativa e creatività, così che le istituzioni diventano sempre più inefficienti e sclerotizzate. Rimane in piedi solo l'ambizione di un arricchimento veloce e senza sforzo che si traduce in mille forme di corruzione.

La storia è ricca di esempi. Tocqueville ha descritto questa situazione:

«Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi a parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri. [...] Al di sopra di essi, si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, particolareggiato, regolare, previdente, e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere, ma vuole esserne l'unico agente e regolatore; provvede alla loro sicurezza e ad assicurare i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere interamente loro la fatica di pensare e la pena di vivere? Così ogni giorno esso rende meno necessario e più raro l'uso del libero arbitrio [...] Il sovrano estende il suo braccio sull'intera società; ne copre la superficie

con una rete di piccole regole complicate, minuziose ed uniformi, attraverso le quali anche gli spiriti più originali e vigorosi non saprebbero come mettersi in luce e sollevarsi sopra la massa; esso non spezza le volontà, ma le infiacchisce, le piega e le dirige raramente costringe ad agire, ma si sforza continuamente di impedire che si agisca; non distrugge, ma impedisce di creare; non tiranneggia direttamente, ma ostacola, comprime, snerva, estingue, riducendo infine la nazione a non essere altro che una mandria di animali timidi e industriosi, della quale il governo e il pastore»¹⁵

Dell'uomo creato libero non rimane nessuna traccia. Questo è il prezzo — di valore antropologico e sociale incalcolabile — che si può arrivare a pagare quando si subordina il valore della libertà a una concezione paternalistica e deformata della giustizia sociale.

4.2.3 La via della libertà solidale

Alla luce di ciò che abbiamo detto finora, la via che mi sembra più praticabile è quella della libertà solidale, che applica alla situazione concreta di ciascuno il principio di solidarietà che si è studiato nel Capitolo II¹⁶. Come abbiamo visto, la via della libertà solidale rispetta pienamente la

¹⁵A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 732-733.

¹⁶La solidarietà è qualcosa di molto diverso dal movimento di inizio del XX secolo noto come "solidarismo". Il solidarismo pensava che il principio della solidarietà sociale non potesse essere pienamente realizzato nel campo dell'economia di libero mercato, e per questo motivo si presentava come una via intermedia tra l'economia di mercato e il socialismo statalista. Come ha dimostrato Ludwig von Mises, il solidarismo era uno pseudo-socialismo che lasciava senza forza i principi fondamentali dell'economia di libero mercato, visto che sacrificava la libertà sull'altare della solidarietà. Cfr. L. von Mises, *El socialismo, Análisis económico y sociológico*, 5^a ed. española, Unión Editorial, Madrid 2007, pp. 263-267. Il principale rappresentante del "solidarismo" nella sfera cattolica è senza dubbio il gesuita H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, 2^a ed., 2 vols., Friburgo 1914.

libertà, ma allo stesso tempo supera la visione della società come un semplice mezzo perché ciascuno possa realizzare meglio le proprie aspirazioni individuali. Considera che nell'individuo sia radicata anche una tendenza al bene dell'altro, e quindi al bene comune. Questa auto-trascendenza è qualcosa che appartiene alla libertà umana, e non un limite che gli si impone coercitivamente dall'esterno e dall'alto.

Non può essere fatto qui un elenco esauriente delle applicazioni concrete del principio della libertà solidale nel campo sociale ed economico. Gli agenti economici sanno cosa è possibile fare nel contesto concreto di ciascuno. Ora, se torniamo all'esempio della classe e degli esami, il principio della libertà solidale porterebbe a dare a ciascuno la valutazione che merita, e, allo stesso tempo, porterebbe l'insegnante a offrirsi per guidare lo studio dei più svantaggiati, spiegandogli al di fuori dell'orario scolastico i concetti più importanti o più difficili dell'argomento. Così, gli studenti più svantaggiati potrebbero crescere e migliorare, ma senza privare quelli più avvantaggiati degli incentivi necessari per continuare nel loro meritorio sforzo, che sarà una fonte di arricchimento per se stessi e per l'intera classe. In breve, si tratta di elevare quelli in basso senza danneggiare ingiustamente chi è in alto e la società nel suo complesso.

Nell'ambito economico e imprenditoriale, il principio della libertà solidale porterà gli attori economici a investire risorse per la creazione di lavoro produttivo e per l'acquisizione di tecnologie avanzate che consentiranno l'aumento della produttività e, quindi, il miglioramento salariale dei lavoratori. Inoltre porterà a investire risorse nella qualificazione professionale, in modo che i lavoratori possano spostarsi da settori in crisi ad altri in fase di sviluppo. Quelli che conoscono il mondo dell'impresa potrebbero enunciare molte altre applicazioni del principio di libertà solidale, ma tutte queste applicazioni hanno una cosa in comune: la necessità di

investire risorse a favore dei più svantaggiati. Tuttavia, tale investimento di risorse presuppone il profitto aziendale, il risparmio e l'accumulazione di beni capitali. Il benessere dei lavoratori aumenta allo stesso modo in cui aumentano le risorse economiche e tecnologiche a disposizione di ciascuno di essi. Invece, risultano alla fine nocive e non solidali le politiche economiche che, con l'intento di promuovere la giustizia sociale, penalizzano i processi aziendali, impediscono l'accumulo del capitale necessario per realizzare gli investimenti che potrebbero migliorare il tenore di vita di tutti.

Alla base di queste questioni c'è anche, d'altra parte, un problema di teoria economica, su cui ci soffermeremo più avanti. Il problema consiste nel sapere se il vero motore dell'economia reale — e del bene comune — è il consumo o la produzione, una questione cui fa riferimento la nota Legge di Say¹⁷. A prima vista potrebbe sembrare una questione banale, poiché entrambe le realtà dovrebbero essere strettamente correlate. Tuttavia,

¹⁷Così descrive B.M. Anderson il significato fondamentale della legge di Say: «La questione teorica centrale, implicita nel problema dell'adeguamento economico post-bellico e nel problema della piena occupazione nel periodo post-bellico, è la controversia tra la dottrina dell'equilibrio e la dottrina del potere d'acquisto. Coloro che chiedono grandi spese governative e un deficit finanziario dopo la guerra come unico mezzo per conseguire il pieno impiego stabiliscono una grave separazione tra la produzione ed il potere di acquisto. Secondo lui, il potere d'acquisto deve essere mantenuto al di sopra della produzione, se questa deve espandersi. Se il potere d'acquisto diminuisce, la produzione diminuirà. L'opinione prevalente tra gli economisti, d'altra parte, è stata per molto tempo che il potere d'acquisto deriva dalla produzione. I grandi paesi produttori sono i grandi paesi consumatori. Il mondo del XX secolo consuma enormemente di più del mondo del XIX secolo, perché produce enormemente di più. L'offerta di grano fa sorgere la domanda di automobili, seta, scarpe, cotone e altre cose che il produttore di grano vuole. L'offerta di scarpe dà origine alla domanda di grano, seta, automobili e altri prodotti che il produttore di scarpe vuole. L'offerta e la domanda globali non sono, quindi, semplicemente uguali, ma identiche, visto che ogni merce può essere considerata o come un'offerta della propria specialità o come una richiesta di altre cose. Ma questa dottrina è soggetta alla condizione importante che le proporzioni debbano essere corrette, cioè che ci deve essere un equilibrio » (B. M. Anderson, *Economics and the Public Welfare*, Van Nostrand, New York 1949, p.390).

questo rapporto si può rompere se si pensa che il motore dello sviluppo sia il consumo, perché sorge la tentazione di prendere la scorciatoia di elevare artificialmente e falsamente il livello di consumo: creando posti di lavoro inutili e improduttivi, promuovendo un aumento insostenibile dei salari, rendendo tremendamente rigido e complicato il diritto del lavoro, aumentando eccessivamente il debito pubblico e l'inflazione, ecc. Tutte queste misure finiscono per danneggiare tutti, specialmente i più deboli. Un danno che, come ho sottolineato prima, non è solo economico, ma soprattutto sociale e antropologico. Se, come penso, il motore dell'economia reale e dello sviluppo sociale è la produzione, bisognerebbe facilitare, liberalizzare e incentivare le attività produttive, eliminando tutte le regolamentazioni e gli ostacoli burocratici e legali che non siano strettamente necessari. Ma su questo punto occorrerà tornare più tardi. Concentriamoci ora, di nuovo, sull'argomento che ci riguarda.

4.3 Che cos'è quindi la giustizia sociale?

A mio avviso, la giustizia sociale è un concetto etico-politico che si riferisce alla giustizia dell'ordinamento globale della società. In breve, consiste nel fatto che il sistema istituzionale, politico, giuridico ed economico di una società sia conforme al bene comune, che esige che questo sistema sia coerente con i principi che abbiamo studiato nel Capitolo II e con i contenuti trattati nel Capitolo III. La società dovrebbe strutturarsi in modo tale, che si rispetti e si faciliti la collaborazione sociale tra persone libere e responsabili. Così, tutti potranno partecipare a un sistema di cooperazione sociale rispettoso delle norme generali di giustizia e vantaggioso per tutti.

Per esemplificare ciò che diciamo, possiamo elencare, senza alcuna pretesa di esaustività, alcune caratteristiche dell'ordine sociale giusto:

- Esclude qualsiasi tipo di legge o prassi discriminatoria, che impedisca l'accesso alla proprietà e alle attività economiche, sociali, educative, etc. a determinate persone o gruppi di persone per motivi di razza, lingua, sesso, religione, etc..
- Non esisteranno monopoli o quasi-monopoli creati dallo Stato, così come sussidi e cartelli che deformino l'attività economica.
- Evita che si creino regimi giuridici di privilegio per banche, ordini professionali, sindacati, etc.
- Lo Stato deve controllare l'intero territorio nazionale e creare un clima di sicurezza fisica e giuridica, che consenta lo sviluppo pacifico delle attività sociali ed economiche, degli investimenti, etc.
- La regolamentazione giuridica del mercato del lavoro sarà minima ed equilibrata, in modo che si evitino gli effetti controproducenti (ad esempio l'aumento della disoccupazione) propri delle legislazioni troppo rigide o dettagliate. La migliore protezione del lavoratore è che questi possa scegliere tra le diverse possibilità di lavoro, il che non è possibile se il mercato del lavoro non è aperto e flessibile.
- Il sistema fiscale deve essere moderato, in modo che il potere d'acquisto delle persone e delle famiglie non sia ogni volta più ridotto e si crei uno stimolo per gli investimenti nazionali e internazionali.
- Si elimineranno, nella misura del possibile, gli ostacoli burocratici per le attività produttive, aziendali e commerciali.
- Si ridurrà al minimo la spesa pubblica, che deve essere razionalizzata e controllata per evitare sprechi. I servizi che devono essere finanziati dallo Stato saranno regolati dal principio di sussidiarietà.

- Si combatterà in modo deciso contro la corruzione e i sistemi mafiosi.
- Si garantirà l'effettiva uguaglianza di tutti (cittadini, imprese e enti pubblici) davanti alla legge. Tutte le attività sociali ed economiche devono rispettare le stesse norme di giustizia. Inoltre, l'amministrazione della giustizia, sia civile che penale, si dovrà realizzare in tempi brevi.
- Si promuoveranno e si incentiveranno le strutture di solidarietà, con l'obiettivo di elevare il livello di vita, l'istruzione e il benessere dei più svantaggiati. Il mezzo principale per raggiungere questo obiettivo non è la creazione di nuovi diritti né l'espansione degli organismi dello Stato, ma piuttosto incentivare (e ovviamente non impoverire) gli agenti sociali ed economici che possono creare e mantenere queste strutture.

La giustizia sociale, essendo principalmente un concetto etico-politico, è anche una virtù personale. Così intesa, coincide con quella che si è definita "giustizia generale o legale", che è la disposizione di ordinare le proprie attività secondo le esigenze del bene comune. Ha anche una componente della giustizia distributiva, nel senso che si devono distribuire equamente i beni comuni o pubblici, e non nel senso di togliere a qualcuno quello che è suo per darlo ad altri. La giustizia generale o legale porta a rispettare le leggi e, soprattutto, a garantire che queste siano giuste.

Come si può vedere, la concezione della giustizia sociale va di pari passo con quella del bene comune. A mio parere, è importante insistere sul fatto che il bene comune non è un'entità separata che si dovrebbe promuovere dedicando il proprio tempo e sforzo a un determinato tipo di attività. Piuttosto, è il frutto della collaborazione di tutti e si comunica a tutti. In una società strutturata secondo la legge della divisione del lavoro, come

la nostra, il principale contributo al bene comune da parte dei cittadini è quello che avviene attraverso la realizzazione competente ed efficiente del proprio lavoro. Fermiamoci per un momento su questo punto.

La divisione del lavoro significa che non tutti facciamo tutto. L'autore di queste pagine dà lezioni universitarie e scrive articoli e libri. Ma non produce gli abiti che indossa, né il computer con cui scrive, né il cibo che mangia, né l'auto con cui si sposta da un posto all'altro. Si suppone che con le sue lezioni e libri produca un *valore* che gli altri comprano e, con i soldi ottenuti, chi ora scrive, compra il cibo, i vestiti o il computer che producono altri cittadini. In breve, ognuno apporta valore alla collettività, e dalla collettività riceve un valore: si fornisce istruzione, ad esempio, e si riceve cibo, vestiti, etc.

Questo sistema ci mette tutti in relazione con tutti, e fa sì che tutti collaboriamo con tutti, anche se non ce ne rendiamo conto. Chi ha assemblato il computer con cui ora scrivo ha lavorato per il salario che permette di vivere a lui e ai suoi figli, e, al tempo stesso, ha collaborato con me senza saperlo; da parte mia, quando compro il computer, anche io collaboro con lui. Allo stesso modo collaborano con me i produttori degli alimenti che consumo, così come coloro che costruirono le strade attraverso cui questi alimenti sono arrivati dal sito di produzione fino alla città dove li ho comprati. Da parte mia, quando acquisto i loro prodotti, collaboro con tutti loro, anche se non li conosco e la mia intenzione non li raggiunge direttamente: compro il cibo per alimentarmi, non perché gli altri guadagnino il loro salario (anche se sono contento che lo guadagnino), nello stesso modo in cui loro producono cibo per ottenere il guadagno che permetta loro di vivere, e non per sfamarmi (anche se suppongo che saranno contenti che lo faccia).

Da qui possiamo trarre alcune conseguenze che possono aiutarci a capi-

re cosa significa giustizia sociale. La prima è che, la cosa più contraria alla giustizia sociale, è organizzare il sistema sociale in modo tale che alcuni cittadini, che godono di perfetta salute fisica e mentale, possano ricevere *tutto* dalla comunità senza apportare *nulla* a questa e, in alcuni casi, dedicandosi anche ad ostacolare il contributo degli altri. Ciò accade, ad esempio, quando, con una motivazione politica o ideologica, vengono creati posti di lavoro inutili e improduttivi, la cui retribuzione — quasi sempre da parte dello Stato — equivale a bruciare banconote, perché in questo modo si sta dando valore a chi non produce *nulla* né apporta *nulla* a quegli altri da cui riceve tutto. Inoltre, per mantenere questi posti di lavoro, si organizza una struttura burocratica molto complicata che ostacola la produzione e la distribuzione di valore nel sistema sociale.

Una seconda conseguenza è che si oppone alla giustizia sociale la produzione e la distribuzione di *falso valore*. Questo è evidente quando si falsifica la moneta. Però si ottengono anche profitti ingiusti quando si falsifica ciò che viene scambiato con la moneta, cioè, quando si lavora male. Non è difficile trovare esempi molto concreti, e in alcuni casi anche tragici. In quelle situazioni in cui si pretende di risparmiare sui materiali, o sul tempo e sullo sforzo richiesto, questo influisce, negativamente, sugli altri concittadini: le strade si incrinano, il computer non funziona bene o si rompe presto, gli elettrodomestici causano problemi e fanno perdere tempo e denaro. Lo stesso succede con l'organizzazione dei servizi. Se in un territorio il trasporto pubblico e la viabilità sono mal organizzati, o la burocrazia è un ostacolo, si impiegano due giorni per fare ciò che si potrebbe fare in uno; le industrie e le aziende non ricevono i materiali di cui hanno bisogno in tempo; i negozi non si possono rifornire in tempo della merce e tutti i cittadini si logorano inutilmente, consumando per sopravvivere le forze che potrebbero impiegare nell'apportare valore al sistema sociale.

Le due conseguenze che abbiamo appena esaminato permettono di comprendere fino a che punto sono puramente retorici e falsi i ragionamenti che fanno consistere la giustizia sociale in certi interventi che portano —o almeno hanno sempre portato— al parassitismo e alla inefficienza. Questi modi di vivere e lavorare hanno costi molto alti e, nel lungo periodo, nessun sistema sociale è in grado di sostenerli.

Allo stesso modo, si comprende come la giustizia sociale non richieda assolutamente di abbandonare o trascurare i propri compiti per dedicarsi agli altri con uno scopo presumibilmente altruista che, visto da una prospettiva non ideologica, rivela la sua mancanza di valore per i cittadini e per la società. In un sistema di divisione del lavoro, come il nostro, la produzione di beni o servizi (come l'assistenza a chi ne ha davvero bisogno) è una produzione di valore che in tutta giustizia merita retribuzione e profitto. Si *produce* un vero valore per gli altri e si *riceve* dagli altri un vero valore. Non c'è niente di sbagliato in questo. Come non c'è qualcosa di sbagliato nel fatto che, chiunque vuole produrre molto valore per gli altri, riceva dagli altri molto valore e per questo si arricchisca. Ciò che è inaccettabile è vivere o arricchirsi alle spalle degli altri, cioè senza dare agli altri niente di quello che si ha la capacità di dare.

4.4 E la Dottrina Sociale della Chiesa?

Come si è detto alla fine del Capitolo II, questo libro vuole appoggiarsi sull'*evidenza*, siano evidenze immediate o evidenze ottenute attraverso il ragionamento. L'autore del libro, e forse molti dei suoi lettori, sono cattolici praticanti e logicamente si domandano circa il rapporto esistente tra quello che si dice qui e la dottrina cattolica che, per quello che si riferisce alla materia di questo capitolo, si conosce come Dottrina Sociale della

Chiesa. Non possiamo fare qui un'esposizione dell'insegnamento sociale della Chiesa¹⁸. Ci limiteremo a mostrare la congruenza tra i principi che ispirano ciò che abbiamo detto in questo capitolo e i principi della dottrina sociale cattolica.

In primo luogo, la Chiesa parla di "opzione preferenziale per i poveri", e mostra una particolare sensibilità con i problemi legati alla povertà. L'autore di queste pagine condivide l'una e l'altra. Allo stesso tempo, è possibile che abbia un'idea di quali siano i mezzi più efficaci per combattere la povertà, diversa da quella sostenuta da altri studiosi della dottrina sociale.

In alcuni documenti dell'insegnamento sociale della Chiesa si nota che la contiguità spaziale e la simultaneità temporale della disuguaglianza e della povertà rendono quest'ultima più insopportabile. In questo senso si parla di «disparità che feriscono»¹⁹. In effetti, ferisce l'anima e provoca ribellione vedere che alcuni nuotano nell'abbondanza, mentre a poche centinaia di metri altri mancano del necessario per vivere con un minimo di dignità. Ecco perché papa Francesco ha denunciato l'iniquità in più occasioni²⁰.

Allo stesso tempo, va notato che la prima grande enciclica sociale, la *Rerum Novarum*, distingue molto bene tra povertà e disuguaglianza. Considera la povertà come qualcosa da combattere²¹, mentre considera la disuguaglianza come una caratteristica della condizione umana, che sarebbe inutile e dannosa volere eliminare. Il testo afferma che «la più grande

¹⁸ Uno studio moderno molto utile su questa materia è quello di A. Bellocq, *La doctrina social de la Iglesia: qué es y qué no es*, Edicep-Edusc, Madrid-Roma 2012.

¹⁹ San Paolo VI, Encíclica *Populorum Progressio*, 26-III-1967, n. 9; Benedetto XVI, Enciclica *Caritas in veritate*, 29-VI-2009, n. 22.

²⁰ Vedere, per esempio, Francesco, Esortazione Apostolica. *Evangelii Gaudium*, 24-XI-2013, nn. 53, 59 e 60.

²¹ Cfr. Leone XIII, Enciclica *Rerum Novarum*, 15-V-1891, n. 1.

varietà esiste per natura tra gli uomini: non tutti posseggono lo stesso ingegno, la stessa solerzia, non la sanità, non le forze in pari grado: e da queste inevitabili differenze nasce di necessità la differenza delle condizioni sociali»²². La *Rerum Novarum* aggiunge qualcos'altro: questa naturale disuguaglianza è «a vantaggio sia dei privati che del civile consorzio, perché la vita sociale abbisogna di attitudini varie e di uffici diversi, e l'impulso principale, che muove gli uomini a esercitare tali uffici, è la disparità dello stato»²³. In definitiva, è proprio la diversità di inclinazioni e capacità che rende possibile e benefica per tutti la vita sociale.

Un secondo punto in cui la povertà e la disuguaglianza sembrano distinguersi nel magistero sociale ha a che fare con il modo in cui alcune encicliche, come la *Rerum Novarum* e la *Centesimus annus*, si oppongono alla nazionalizzazione dei mezzi di produzione al fine di ottenere un egualitarismo assoluto. Non cadono, per questo, all'estremo opposto. Al contrario, criticano con non meno chiarezza una concezione dello Stato che lasci «il settore dell'economia totalmente al di fuori del suo campo di interesse e di azione. Esiste certo una legittima sfera di autonomia dell'agire economico, nella quale lo Stato non deve entrare. Questo, però, ha il compito di determinare la cornice giuridica, al cui interno si svolgono i rapporti economici, e di salvaguardare in tal modo le condizioni prime di un'economia libera, che presuppone una certa eguaglianza tra le parti, tale che una di esse non sia tanto più potente dell'altra da poterla ridurre praticamente in schiavitù»²⁴.

In termini più generali, l'insegnamento sociale della Chiesa avverte che identificare giustizia e uguaglianza porterebbe a una generalizzazione

²² *Ibid.*, n. 14.

²³ *Ibidem*.

²⁴ San Giovanni Paolo II, Enciclica *Centesimus Annus*, 1-IX-1991, n. 15.

della povertà e finirebbe per nuocere ai più deboli. A questo proposito, l'enciclica *Rerum Novarum*, afferma che, «le fonti stesse della ricchezza inaridirebbero, tolto ogni stimolo all'ingegno e all'industria individuale: e la sognata uguaglianza non sarebbe di fatto che una condizione universale di abiezione e di miseria. Tutte queste ragioni danno diritto a concludere che la comunanza dei beni proposta dal socialismo va del tutto rigettata, perché nuoce a quei medesimi a cui si deve recar soccorso, offende i diritti naturali di ciascuno, altera gli uffici dello Stato e turba la pace comune»²⁵.

Quasi cento anni dopo, *Sollicitudo Rei Socialis*, dopo aver lamentato le condizioni di povertà di paesi o territori non sviluppati, si appella all'esperienza per segnalare che la negazione la limitazione del diritto alla libertà economica «in nome di una pretesa “egualianza” di tutti nella società riduce, o addirittura distrugge, di fatto, lo spirito d'iniziativa, cioè la soggettività creativa del cittadino. Di conseguenza sorge, in questo modo, non tanto una vera egualianza, quanto un “livellamento in basso”»²⁶.

Centesimus Annus ripropone, con alcune altre sfumature, quanto detto dalla *Rerum Novarum*²⁷. Queste encicliche — e altre che non citiamo per brevità — lamentano con tono severo le situazioni di povertà che si verificano in alcune parti del mondo, ma affermano allo stesso tempo che la soluzione non è nelle politiche che limitano l'iniziativa economica o che scoraggiano il lavoro, il risparmio e l'investimento, rendendo molto difficile la creatività, cioè la creazione di nuovo valore.

La Dottrina Sociale della Chiesa comprende anche che ciò che inizia come controllo dei processi economici può facilmente finire per controllare l'intera vita personale e sociale. E allora, alla povertà materiale, si

²⁵ Leone XIII, *Rerum Novarum*, n. 12.

²⁶ San Giovanni Paolo II, Enciclica *Sollicitudo Rei Socialis*, 30-XII-1987, n. 15.

²⁷ Cfr. San Giovanni Paolo II, Enciclica *Centesimus Annus*, n. 15.

aggiungono forme di povertà ancora più serie. Nelle parole dell'enciclica *Sollicitudo Rei Socialis*:

«La negazione o la limitazione dei diritti umani — quali, ad esempio, il diritto alla libertà religiosa, il diritto di partecipare alla costruzione della società, la libertà di associarsi, o di costituire sindacati, o di prendere iniziative in materia economica — non impoveriscono forse la persona umana altrettanto se non maggiormente della privazione dei beni materiali? E uno sviluppo, che non tenga conto della piena affermazione di questi diritti, è davvero sviluppo a dimensione umana?»²⁸.

Lo stesso pericolo si segnala, con termini più espliciti, nella enciclica *Centesimus Annus*:

«infatti [il socialismo] considera il singolo uomo come un semplice elemento ed una molecola dell'organismo sociale, di modo che il bene dell'individuo viene del tutto subordinato al funzionamento del meccanismo economico-sociale, mentre ritiene, d'altro canto, che quel medesimo bene possa essere realizzato prescindendo dalla sua autonoma scelta, dalla sua unica ed esclusiva assunzione di responsabilità davanti al bene o al male. L'uomo così è ridotto ad una serie di relazioni sociali, e scompare il concetto di persona come soggetto autonomo di decisione morale, il quale costruisce mediante tale decisione l'ordine sociale. Da questa errata concezione della persona discendono la distorsione del diritto che definisce la sfera di esercizio della libertà, nonché l'opposizione alla proprietà privata. L'uomo, infatti, privo di qualcosa che possa «dir suo» e della possibilità di guadagnarsi da vivere con la sua iniziativa, viene a dipendere dalla macchina sociale e da coloro che la controllano: il che gli rende molto più difficile riconoscere la sua

²⁸San Giovanni Paolo II, Enciclica *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 15.

dignità di persona ed inceppa il cammino per la costituzione di un'autentica comunità umana»²⁹

Nel precisare cosa si deve intendere per "giustizia sociale", l'enciclica *Caritas in veritate* sottolinea che l'impegno per il bene comune si deve tradurre, in primo luogo, nel cercare che le istituzioni che configurano la vita sociale siano ordinate in modo giusto. In questo modo, dà ad intendere che la giustizia della società consiste precisamente nel retto ordine istituzionale, politico e giuridico:

«Bisogna poi tenere in grande considerazione il bene comune [...]. È il bene di quel "noi-tutti", formato da individui, famiglie e gruppi intermedi che si uniscono in comunità sociali. Non è un bene ricercato per se stesso, ma per le persone che fanno parte della comunità sociale e che solo in essa possono realmente e più efficacemente conseguire il loro bene. [...] Impegnarsi per il bene comune è prendersi cura, da una parte, e avvalersi, dall'altra, di quel complesso di istituzioni che strutturano giuridicamente, civilmente, politicamente, culturalmente il vivere sociale, che in tal modo prende forma di *pólis*, di città. [...] È questa la via istituzionale — possiamo anche dire politica — della carità, non meno qualificata e incisiva di quanto lo sia la carità che incontra il prossimo direttamente, fuori delle mediazioni istituzionali della *pólis*»³⁰

Benedetto XVI precisa che il bene comune non è «un bene che cerca se stesso», ma piuttosto il bene di «tutti noi», che è costruito da coloro che «fanno parte della comunità sociale», e a loro si comunica. È il frutto della collaborazione sociale di persone libere, una collaborazione e una libertà alla cui salvaguardia si devono ordinare le istituzioni sociali e politiche.

²⁹ San Giovanni Paolo II, Enciclica *Centesimus Annus*, n. 13.

³⁰ Benedetto XVI, Enciclica *Caritas in veritate*, n. 7.

Il buon ordine di queste è quello che si considera, da un punto di vista cristiano, «la via istituzionale della carità».

Il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* ritiene che la giustizia sociale «rappresenti un vero e proprio sviluppo della giustizia generale, regolatrice delle relazioni sociali secondo il criterio dell'osservanza della legge. La giustizia sociale è un'esigenza legata alla questione sociale, che oggi si manifesta con una dimensione mondiale; riguarda gli aspetti sociali, politici ed economici e, soprattutto, la dimensione strutturale dei problemi e le soluzioni corrispondenti»³¹. Su questa linea si trova la considerazione della giustizia sociale come categoria etico-politica che abbiamo proposto sopra, e —se consideriamo l'aspetto personale che indubbiamente ha anche— il suo collegamento con la giustizia generale.

Il magistero sociale della Chiesa è molto ampio. Gli specialisti che lo studiano potrebbero senza dubbio addurre testi in cui si sottolineano altre questioni o si pongono accenti diversi da quelli che si sono trattati qui. Questa diversità di accenti è inevitabile, però penso che non si possa mettere in dubbio la congruenza del nostro punto di vista con l'insegnamento sociale della Chiesa.

³¹Consiglio Pontificio "Giustizia e Pace", *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, n. 201.