

Stato e libertà.

Un'introduzione all'etica politica

Angel Rodríguez Luño

Roma 2021

Indice

Indice	2
Prefazione	5
1 L'etica delle istituzioni politiche	7
1.1 Etica personale e etica politica	7
1.2 Il bene personale e il bene comune politico	11
1.3 L'importanza del punto di vista politico	15
1.4 Etica politica e processi sociali	17
2 Presupposti antropologici del bene comune politico	21
2.1 Chiarimenti preliminari sul bene comune	21
2.2 Bene comune integrale e bene comune politico	24
2.3 Il principio di libertà	25
2.4 Il principio della libertà nella società senza rischi	29
2.5 Il principio della solidarietà	33
2.6 E l'antropologia cristiana?	37
3 Contenuti fondamentali del bene comune politico	42
3.1 Introduzione	42
3.2 Pace e sicurezza	43
3.2.1 La formazione dell'ethos della pace	43

3.2.2	La comprensione istituzionale dell'ethos della pace	45
3.3	La libertà e il principio costituzionalista	48
3.3.1	Il costituzionalismo	48
3.3.2	La 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	77
4.3	Che cos'è quindi la giustizia sociale?	80
4.4	E la Dottrina Sociale della Chiesa?	85
5	Questioni fondamentali di economia politica	92
5.1	Perché parlare di economia?	92
5.2	Il socialismo reale o economia pianificata centralizzata	94
5.3	L'economia di mercato	99
5.3.1	Chiarimenti preliminari	99
5.3.2	Cos'è l'economia di mercato?	103
5.3.2.1	La divisione del lavoro e il mercato	104
5.3.2.2	Mercato e libertà	107
5.3.2.3	E i fallimenti del mercato?	111
5.4	Interventismo o sistema di economia mista	115
5.4.1	Caratteristiche principali	115

5.4.2	L'illusione dell'espansione del credito	116
5.4.3	Interventismo ed etica	121
5.5	La mia proposta	123
6	Il buon governo	125
6.1	Introduzione	125
6.2	Questioni sostanziali di giustizia	125
6.3	Prudenza politica	129
6.4	Comunicazione onesta e accessibile	131
6.5	Rispetto per la libertà e per il pluralismo	133
6.6	La sfiducia nella propria conoscenza e il rispetto dell'identità religiosa.	135
6.7	Correzione del dibattito politico	140
6.8	E alla fine, la speranza	142
	Bibliografia essenziale	144

Prefazione

Durante gli ultimi anni la mia attività accademica mi ha portato a trattare alcune questioni di etica politica. È sorta l'idea, in parte stimolata dalle richieste dei miei studenti, che potesse essere utile un'esposizione sintetica delle questioni fondamentali dell'etica politica. Sono domande che portano a riflettere su cosa si debba intendere per libertà, democrazia, costituzionalismo, diritto, solidarietà, giustizia sociale, economia politica, buon governo, ecc. Non costituiscono una trattazione diretta dei problemi che più ci preoccupano oggi e di cui parlano i giornali ogni giorno, ma sono la base della cultura politica che secondo me è necessaria per affrontare bene questi problemi e per dare loro una soluzione equilibrata con il contributo di tutti.

Nei tempi antichi i problemi venivano risolti con la forza. La cultura politica, e in particolare quella occidentale, ha reso possibile un modo migliore di trovare soluzioni. L'attività politica è in certo senso una lotta, in cui gli avversari difendono la propria visione, ma è una lotta civile e nobile, molto diversa da una rissa di strada. Alcune tendenze del panorama politico attuale suggeriscono l'utilità di offrire un contributo, per quanto modesto, che mostri la possibilità di inquadrare il concorso politico in un orizzonte più alto, ispirato al rispetto della libertà e alla promozione della responsabilità per il benessere generale.

Questo libro non pretende di essere più di un saggio introduttivo. Ed è un saggio filosofico, basato sul ragionamento e sulla visione della filosofia politica moderna. Il suo autore è un credente, come lo saranno alcuni dei suoi lettori. Per questo motivo, sono state incluse due piccole sezioni (II.6 e IV.4), in cui si indica quale relazione si può stabilire tra ciò che il libro sostiene e i principi fondamentali dell'antropologia cristiana.

Sono in debito con diversi colleghi che mi hanno aiutato con i loro suggerimenti e obiezioni. Preferisco non menzionare nessuno di loro, affinché non siano incolpati delle carenze del testo, di cui solo io sono responsabile. Vorrei esplicitare invece la mia gratitudine alla dott.ssa Anna Maria La Mattina, che ha curato la traduzione all'italiano dei primi 4 capitoli.

Spero che queste pagine possano essere di qualche interesse, e che forse qualcuno dei lettori possa offrire critiche e suggerimenti che possano aiutarmi a migliorarle.

L'Autore

Marzo 2021

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 Regione, del Comune, ecc.

Pertanto, l'etica politica non si occupa delle azioni individuali, ma delle azioni attraverso le quali gli individui raccolti in una comunità politicamente organizzata (lo Stato, la Regione, ecc.) danno forma alla propria

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.

vita in comune dal punto di vista costituzionale, giuridico, amministrativo, economico, educativo, della salute, ecc. Queste azioni provengono da organi legislativi o governativi o da 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 loro due 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, regionale, ecc.) che sono conformi e promuovono il bene politico comune, mentre moralmente cattive sono 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 con-

sidera 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 di 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 si tratta di giudicare se qualcosa è o non è conforme alle leggi (e in quel senso è legale) ma di studiare se le leggi che determinano ciò che è legale e ciò che è illegale sono adeguate per raggiungere il bene comune politico. 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 detto sopra scaturiscono 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 diventare virtuosi, 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 propria vita un corso diverso. Non c'è nessuno che può dire, come alcuni

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

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 consiste nel criticamente controllare tutte le fasi dei ragionamenti, 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 liberale. 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 liberamente, 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 che inevitabilmente sorgono tra le persone libere. Finirebbe per imporsi

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

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 bene delle persone.

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 rettitudine etica personale che conviene chiarire adesso. Il bene comune politico comprende la buona organizzazione 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,

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

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: anche se si implementassero molti sistemi di controllo e di divisione del potere, se la corruzione è diffusa 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 conflittive 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 populisti 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.

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 delle seguenti elezioni, dovranno giudicare come siano state esercitate le funzioni di governo. 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, regionale, comunale). 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 perseguite. 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, invece, 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. Nessun 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 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 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.

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.

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

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'estensione 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 fonda 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, cioè, 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 caduti in gravi errori intellettuali. Forse il più appariscente era il pensiero che bastava sopprimere la proprietà privata dei mezzi della produzione

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.

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. Talvolta si cerca di raggiungere la sicurezza mediante 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, profondamente umano; ciò che è letale è la sua ipertrofia. È necessario

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

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 di questo processo? 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 queste non potranno essere mai generate – né sostituite – da quei sistemi di sicurezza. Intelligenza e libertà esistono prima di loro, e devono vegliare per non rimanere schiavizzate 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 è 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 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

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

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 grandi. 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 naturalmente 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

propria 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.

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

⁴Per quello che si dirà ora sulla solidarietà, sono in debito con l'ottimo studio di M. 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.

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 presupposto fondamentale della vita sociale, e della 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 attraverso 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 maggiori 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 tutti 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 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

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

⁷*Siracide*, 15, 14-17.

molto chiaro che non è semplicemente un «metterci una pietra sopra». Dio prende sul serio la libertà dell'uomo. La sua misericordia non alimenta l'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, 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

⁸ *Tessalonesi*, 3, 10-12.

⁹ Cf. *Matteo*, 22, 21

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.

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

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

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 comune politico 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 e della pace, della libertà e la giustizia è stata evidenziata da M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, 4 ° ed., Westdeutscher Verlag, Opladen 1990.

gode 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 è 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

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

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

dell'uso 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 pace.

La storia ci insegna che a volte la realtà rimane molto lontano dall'ideale proposto dalla filosofia politica, 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 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 diritti⁴: non sono solo libertà dell'individuo garantite davanti all'interferenza dello 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 Stato⁵. Per questo motivo, i diritti fondamentali,

⁴Cf. M. Rhonheimer, *Derecho a la vida y estado moderno*, Rialp, Madrid 1998.

⁵Cf. P. Häberle, *Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. 2, Grundgesetz. Zugleich ein Beitrag zum institutionellen Verständnis der Grundrechte und zur Lehre vom Gesetzesvorbehalt*,

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 perché non abbiano certi comportamenti 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»⁶.

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. I diritti fondamentali 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 pubblico⁷.

Un problema correlato alla sicurezza che recentemente sta acquistando

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.

⁶P. Häberle, *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, cit., p. 47.

⁷Cf. *ibid.*, pp. 51-59.

do 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 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 a nessuno. 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 nessuno⁸. 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 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

⁸Cf. lo studio di N. Matteucci, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo democratico*, Utet, Torino 1976, pp. 3 e ss.

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 politico 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 sociali 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 La 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 nazio-

nale, 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 ottenerla, 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 conviene 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 che 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 perizia 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»⁹: i magistrati sono ministri della legge, i

⁹*Pro Cluentio*, 146.

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 derivano 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»¹⁰.

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 precedenti 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

¹⁰F. A. Hayek, *La società libera*, Vallecchi, Firenze 1969, pp. 180-181.

il corrispondente esercizio, e per questo costituiscono un pezzo essenziale nell'attuazione annuale del programma politico del Governo. Lo stesso si può dire di altri provvedimenti che riguardano gruppi di persone, categorie sociali o professionali, ecc.

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 norme irragionevoli. Questo apre il problema etico-politico di leggi ingiuste, un delicato problema che ora mi limito a segnalare, perché l'ho trattato in altre occasioni¹¹, e perché più tardi ci dovremo tornare.

¹¹Cf. A. Rodríguez Luño – A. Bellocq, *Ética general*, 7^a ed., Eunsa, Pamplona 2014, pp. 253-255.

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 principio 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 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 I, 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 far 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 prodotto 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 impe-

gnarsi 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 ed 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, spiegano che negli ultimi decenni il socialismo classico, che abbiamo descritto sinteticamente, abbia 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 PIL, e che tiene nelle sue mani la direzione e il controllo dell'attività produttiva 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, 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, conosciuta 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 par-

te 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 necessari per ragioni di giustizia e 2) che non si possano 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 che il concetto di giustizia sociale ha 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 capisce bene che cosa sia la giustizia sociale, c'è il rischio non solo di non migliorare il

¹La 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.

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.

²Prendiamo 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.

⁴Cf. 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 soluzione 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 dovrebbero essere evitati da 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 solo con una politica di redistribuzione 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

⁸Cf. L. von Mises, *L'azione umana. Trattato di economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, 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. D'altra parte, 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 identifichi 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 risorse e di potere decisionale è soprattutto la popolazione più povera¹². Quindi,

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

¹⁰Cf. 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, *Moneta, credito bancario e cicli economici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012. 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.

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.

¹²Cf. *Ibid.*, p. 102.

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 particolarmente perniciosa: si considera che, in ultima analisi, lo Stato sia l'unico vero proprietario di tutto e l'unico che è libero. Per questo,

¹³ *Ibid.*, p. 107.

¹⁴ *Ibid.*, p. 110.

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.

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 II¹⁵. Come abbiamo visto, la via della libertà solidale rispetta pienamente la libertà, ma allo stesso tempo supera la visione della società come un semplice mezzo perché ciascuno possa realizzare meglio le proprie aspirazioni

¹⁵La 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. Cf. L. von Mises, *Il socialismo: analisi economica e sociologica*, Rusconi, Milano 1990, cap. XVI. 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.

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 Say. A prima vista potrebbe sembrare una questione banale, poiché entrambe le realtà dovrebbero essere strettamente correlate. Tuttavia, 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 artificiosamente 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 tiene 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 assem-

blato 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 costruiscono 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 capire 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 produce molto valore per gli altri, riceva dagli altri molto valore e per questo si arricchisca. Ciò che è inaccettabile è vivere o arricchirsi a costo 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 Chiesa¹⁶. 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

¹⁶Uno studio moderno molto utile su questa materia è quello di A. Bellocq, *La dottrina social de la Iglesia: qué es y qué no es*, Edicep-Edusc, Madrid-Roma 2012.

della povertà rendono quest'ultima più insopportabile. In questo senso si parla di «disparità che feriscono»¹⁷. 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 occasioni¹⁸.

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 combattere¹⁹, mentre considera la disuguaglianza come una caratteristica della condizione umana, che sarebbe inutile e dannosa volere eliminare. Il testo afferma che «la più grande 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»²⁰. 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»²¹. 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 oppongo-

¹⁷San Paolo VI, Enciclica *Populorum Progressio*, 26-III-1967, n. 9; Benedetto XVI, Enciclica *Caritas in veritate*, 29-VI-2009, n. 22.

¹⁸Vedere, per esempio, Francesco, Esortazione Apostolica. *Evangelii Gaudium*, 24-XI-2013, nn. 53, 59 e 60.

¹⁹Cf. Leone XIII, Enciclica *Rerum Novarum*, 15-V-1891, n. 1.

²⁰*Ibid.*, n. 14.

²¹*Ibidem.*

no 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»²².

In termini più generali, l'insegnamento sociale della Chiesa avverte che identificare giustizia e uguaglianza porterebbe a una generalizzazione 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»²³.

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 "eguaglianza" di tutti nella società riduce, o addirittura distrugge, di fatto, lo spirito d'iniziativa, cioè la

²²San Giovanni Paolo II, Enciclica *Centesimus Annus*, 1-IX-1991, n. 15.

²³Leone XIII, *Rerum Novarum*, n. 12.

soggettività creativa del cittadino. Di conseguenza sorge, in questo modo, non tanto una vera eguaglianza, quanto un “livellamento in basso”»²⁴.

Centesimus Annus ripropone, con alcune altre sfumature, quanto detto dalla *Rerum Novarum*²⁵. 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 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?»²⁶.

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

²⁴San Giovanni Paolo II, Enciclica *Sollicitudo Rei Socialis*, 30-XII-1987, n. 15.

²⁵Cf. San Giovanni Paolo II, Enciclica *Centesimus Annus*, n. 15.

²⁶San Giovanni Paolo II, Enciclica *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 15.

«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 dignità di persona ed inceppa il cammino per la costituzione di un'autentica comunità umana»²⁷

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

²⁷San Giovanni Paolo II, Enciclica *Centesimus Annus*, n. 13.

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*»²⁸

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. 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»²⁹. Su questa linea si trova la considerazione della giustizia sociale come categoria etico-politica che abbiamo propo-

²⁸Benedetto XVI, Enciclica *Caritas in veritate*, n. 7.

²⁹Consiglio Pontificio «Giustizia e Pace», *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, n. 201.

sto 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.

Capitolo 5

Questioni fondamentali di economia politica

5.1 Perché parlare di economia?

Il lettore potrebbe chiedersi perché l'economia dovrebbe essere discussa in un libro di etica politica. La risposta più immediata è che basta guardare un giornale o un telegiornale di qualsiasi paese per vedere che una buona parte degli atti del governo e del parlamento si riferiscono a questioni economiche: contratti di lavoro, salario minimo, fissazione e contenimento del deficit statale per l'anno in corso, emissione di debito pubblico, legge di bilancio, investimenti pubblici, ecc. Queste e altre questioni, insieme alle decisioni delle autorità monetarie (Banca Centrale Europea, banche centrali nazionali) riguardanti il tasso di interesse, l'attività delle banche, ecc., costituiscono la politica economica dello Stato, il cui studio è oggetto di una parte della scienza economica chiamata economia politica.

Questa disciplina studia questioni come se il governo dovrebbe avere una politica economica, come dovrebbe essere questa politica, in che misura lo stato dovrebbe intervenire nelle questioni economiche, quali effetti ha l'intervento statale sull'economia reale, e così via. La posizione che si

prende sulla politica economica fa parte della filosofia e dell'etica politica che si considera giusta. Ecco perché dobbiamo occuparci dell'economia politica.

Nella politica economica, gli orientamenti ideologici, le esigenze etiche e le posizioni della teoria economica convergono. Un'ideologia marxista o socialista radicale implica che lo Stato deve essere il proprietario dei mezzi di produzione e che un organismo centrale è responsabile della pianificazione di tutta l'attività economica della nazione. L'ente di pianificazione decide cosa si produce, come si produce, per chi si produce, qual è il salario, cosa si compra e si vende, e a che prezzo si compra e si vende.

Le esigenze etiche dipendono soprattutto dalla concezione della giustizia sociale, come abbiamo visto nel capitolo precedente. Chi pensa che la giustizia sociale sia soprattutto uguaglianza economica penserà anche che sia compito dello Stato portare avanti una politica di forte redistribuzione del reddito. D'altra parte, coloro che hanno una concezione della giustizia sociale come quella che abbiamo difeso nel capitolo precedente penseranno che la missione dello Stato è quella di stabilire un insieme di leggi che garantiscano che tutte le attività economiche dei cittadini si sviluppino secondo giustizia, che la povertà possa essere combattuta efficacemente e che la libera iniziativa economica non sia ostacolata da fattori che distorcano la libera collaborazione dei cittadini nel mercato.

Quando si tratta di tradurre una concezione della giustizia in politiche concrete, entrano in gioco anche questioni di teoria economica. Le concezioni della giustizia indicano alcuni obiettivi che dovrebbero essere perseguiti, ma la determinazione dei mezzi concreti per raggiungere questi obiettivi dipende in larga misura dalla teoria economica che si assume. È molto facile per tutti essere d'accordo sull'idea che è molto necessario ridurre il livello di disoccupazione. Ma questo non significa che tutti saran-

no d'accordo sulle misure economiche concrete da prendere, perché queste dipendono in gran parte da questioni di teoria economica. E, d'altra parte, le misure economiche che si prendono possono determinare diversi stili di vita, quindi finiranno per avere ripercussioni etiche; la politica economica può incoraggiare il risparmio o il consumo, può rendere i cittadini più responsabili o può renderli meno responsabili, come succede quando una politica di credito poco saggia incoraggia le persone a spendere più di quanto in realtà hanno.

La confluenza di elementi ideologici, etici ed economici ha dato origine a tre sistemi o modelli di politica economica: l'economia di mercato, il socialismo reale o economia pianificata centralizzata e il sistema misto, in cui coesistono elementi di economia di mercato e di interventismo statale. Quest'ultimo è quello in vigore nella maggior parte dei paesi, ed è per questo che lo studieremo più in dettaglio, dopo aver trattato brevemente il socialismo reale e l'economia di mercato.

5.2 Il socialismo reale o economia pianificata centralizzata

Dopo quanto detto nella sezione 3 del capitolo II e nel capitolo IV, dal mio punto di vista c'è poco da aggiungere su questo sistema economico. È incompatibile con una società libera, perché l'assenza di libertà economica comporta la negazione di tutte le libertà: personale, sociale, religiosa, ecc. D'altra parte, l'esperienza storica ci mostra che anche dal punto di vista economico questo sistema è un fallimento. Finisce per produrre povertà, dolore e morte. Come è successo con l'Unione Sovietica e i paesi dell'Europa dell'Est, l'impossibilità di calcolo economico all'interno di que-

sto sistema finisce per esaurire le risorse umane e materiali del paese, per quanto grande e ricco possa essere¹. Forse c'è ancora chi potrebbe essere sedotto dalle promesse di un mondo migliore, più giusto, dove tutto è abbondanza e il dolore e la fatica spariscono: una favola che la storia ha dimostrato essere un triste e doloroso inganno.

Bisogna riconoscere, tuttavia, che alcune delle idee alla base della politica del socialismo reale persistono, forse non molto consapevolmente, nella mentalità di molti dei nostri contemporanei. Questo è evidenziato dalla sfiducia e dal tono etico negativo con cui sono visti l'impresa privata e gli imprenditori. Se viene riportato, per esempio, che un famoso giocatore di calcio o un artista del cinema ha un reddito molto alto ogni anno, nessuno solleva alcuna obiezione. Lo stesso non è vero se si sente che un'azienda sta crescendo e l'imprenditore che la dirige si sta arricchendo. L'idea marxista che la ricchezza dell'imprenditore può venire solo dallo sfruttamento dei lavoratori è ancora operativa, da qui il giudizio etico negativo con cui nella mente di molti viene qualificata la funzione imprenditoriale. Vale la pena fermarsi per chiarire questo punto.

Marx parte dall'idea che il valore economico (il valore di scambio, il prezzo, semplificando un po') di una merce dipende esclusivamente dal lavoro materiale, sensibile, dallo sforzo dei muscoli e del cervello, necessario per produrla. Ecco perché solo i lavoratori producono valore. Se l'azienda per cui lavorano fa profitti, può solo significare che i lavoratori non sono pagati per tutto il valore che producono. Questo è il famoso «plusvalore», che è il valore che l'imprenditore o il capitalista ruba ai lavoratori che lo

¹Forse le migliori critiche al socialismo reale dal punto di vista economico sono quelle di E. Böhm-Bawerk, *La conclusione del sistema marxiano*, IBL Libri, Torino 2020, e il già citato L. von Mises, *Il socialismo. Analisi economica e sociologica*. Sui presupposti metodologici della nascita dell'idea socialista in Saint-Simon e Comte, si veda F.A. Hayek, *Estudios sobre el abuso de la razón*, Unión Editorial, Madrid 2019, specialmente pp. 255-421.

producono.

Marx si rende conto nel profondo che questa idea non corrisponde all'esperienza e che difficilmente resiste ad una serena analisi della realtà economica. E infatti procede in modo piuttosto astratto: poiché Aristotele diceva già che gli scambi presuppongono una certa uguaglianza tra ciò che si dà e ciò che si riceve, e l'uguaglianza presuppone la commensurabilità, il denominatore comune di tutte le merci scambiate nel mercato è il lavoro fisico necessario per produrle: una merce che richiede 100 ore di lavoro vale il doppio di una che si produce in 50 ore di lavoro.

E. Böhm-Bawerk criticò in modo molto convincente la teoria del valore adottata da Marx, che veniva da una lettura *parziale* degli economisti classici come Adam Smith e David Ricardo². Segnaliamo solo alcuni dei punti più importanti.

Marx assume un concetto molto ridotto di merce. Considera come tali solo i prodotti manufatti venduti sul mercato. Ma il concetto di bene economico è molto più ampio: terra, minerali (oro, argento), acqua, beni capitali (macchine, tecnologia), ecc. Marx intende per lavoro solo lo sforzo fisico dell'operaio non qualificato, che sarebbe il denominatore comune che si misura solo con il tempo. Ma vale la pena chiedersi: 10 ore di lavoro di uno scalpellino valgono quanto 10 ore di lavoro di uno scultore o di un chirurgo altamente specializzato? Inoltre, se un lavoratore produce una merce in 25 ore e il datore di lavoro gli fornisce un'attrezzatura tecnologica con la quale può produrre la stessa merce in 12 ore e mezza, il prodotto sarà venduto sul mercato alla metà del prezzo? L'attrezzatura tecnologica che il datore di lavoro fornisce al lavoratore non produce valore?

Affinché il lavoratore produca, un imprenditore deve studiare il merca-

²Cf. E. Böhm-Bawerk, *La conclusione del sistema marxiano*, cit.

to, deve progettare il prodotto (un nuovo tipo di processore per computer, un nuovo modello di automobile), deve investire un capitale, che comporta un rischio, deve fornire le attrezzature per produrre, deve gestire la pubblicità, lo stoccaggio, la distribuzione e la vendita dei prodotti. Non è tutto questo lavoro? Anche l'imprenditore lavora, il suo lavoro è altamente qualificato, richiede molte conoscenze e comporta una grande quantità di rischi. Paga al lavoratore il suo salario immediatamente, anche se i suoi prodotti cominceranno ad essere venduti fra tre anni; quindi anticipa a interesse zero l'equivalente monetario del valore prodotto dal lavoratore. Il denaro guadagnato dall'imprenditore, se lo guadagna, corrisponde al lavoro che ha svolto, lavoro che permette anche la creazione di occupazione per i lavoratori. Se l'azienda cresce, si crea più occupazione. Se i profitti sono sufficienti per investire in tecnologia, la produttività aumenta e quindi anche i salari dei dipendenti potrebbero aumentare. D'altra parte, con il calcolo della produttività marginale è possibile sapere abbastanza accuratamente qual è il valore monetario corrispondente al lavoro di ogni dipendente³.

Marx lascia da parte il valore d'uso dei beni, il ruolo delle preferenze personali che si esprimono nel mercato, l'abbondanza o la scarsità di un prodotto, elementi che già da secoli prima si sapeva essere determinanti per il valore economico di un bene⁴.

³Se il lettore desidera approfondire questa complicata questione, si veda L. von Mises, *L'azione umana. Trattato di economia*, cit. capitolo XXI.

⁴Ecco come lo spiega Luis de Molina (1535-1600): «Dobbiamo osservare, in secondo luogo, che il giusto prezzo delle cose non è fissato considerando solo le cose stesse in quanto sono utili all'uomo, come se, *cæteris paribus*, fosse la natura e la necessità dell'uso a cui sono destinate a determinare assolutamente l'ammontare del prezzo; ma che questo ammontare dipende, principalmente, dalla maggiore o minore stima in cui gli uomini vogliono tenerle per il loro uso. Così si spiega che il giusto prezzo di una perla, che serve solo per ornamento, è più alto del giusto prezzo di una grande quantità di grano, vino, carne, pane o cavalli, anche se l'uso di queste

Quando preparò il terzo volume del *Capitale*, Marx si rese conto del problema. Chiamando il lavoro capitale variabile, e le attrezzature, le macchine ecc. capitale costante, se la sua teoria del valore del lavoro fosse vera, e tenendo conto che la combinazione di capitale variabile e capitale costante è molto diversa nei vari settori economici, non si potrebbe spiegare la tendenza empiricamente osservabile all'equalizzazione dei tassi di profitto nei vari rami dell'economia. Sembrerebbe che l'imprenditore dovrebbe guadagnare di più quanto più alto è il capitale variabile e quanto più basso è il capitale costante, cioè, se le merci sono vendute al loro valore reale, non si spiega che i profitti tendano ad equalizzarsi nei settori produttivi che impiegano una proporzione diversa di capitale variabile e costante. Una delle due cose: o si ammette che ciò che è prodotto con una proporzione più alta di capitale variabile è sempre venduto sotto il suo prezzo, o si deve ammettere che la teoria del lavoro come unica fonte di valore non è vera, e in questo caso tutta la visione dell'imprenditore come sfruttatore crolla. Forse è il momento di ricordare le famose parole di Winston Churchill: «molti guardano l'imprenditore come il lupo da abbattere, altri lo guardano come la mucca da mungere, e pochissimi lo guardano come il cavallo che tira il carro». Accadrà talvolta, specialmente se l'offerta di lavoro è piccola, che un datore di lavoro non paghi adeguatamente i suoi dipendenti per il loro lavoro; accade spesso che la remunerazione del lavoro superi il valore attuale della produttività marginale per ragioni politiche, e allora c'è un notevole aumento della disoccupazione. Ma in ogni caso è

cose, per loro natura, è più conveniente e superiore a quello della perla. Per questo possiamo affermare che il giusto prezzo della perla dipende dal fatto che gli uomini hanno voluto stimarla a quel valore come oggetto di ornamento» (Luis de Molina, *La teoría del justo precio*, Editora Nacional, Madrid 1981, p. 168). Sul contributo della scolastica spagnola alla teoria economica, si veda: A. Chafuén, *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*, Rialp, Madrid 1991; M. Grice-Hutchinson, *El pensamiento económico en España, 1177-1740*, Crítica, Barcelona 1982.

vero che la funzione imprenditoriale è la locomotiva del sistema economico, e che l'idea dell'imprenditore come sfruttatore è completamente falsa, non importa quanta persuasione emotiva continua a suscitare in coloro che hanno una tendenza irrefrenabile al risentimento sociale.

5.3 L'economia di mercato

5.3.1 Chiarimenti preliminari

È utile iniziare facendo alcune precisazioni.

I primi sono semantici. Per riferirsi a questo tipo di economia si parla talvolta di economia di libero mercato, capitalismo o altre espressioni di significato analogo. Parlare di libero mercato è una ridondanza, perché il mercato o è libero scambio di beni o non è un mercato. Quando una casalinga va al mercato per fare acquisti, va in un posto dove molti venditori vendono una varietà di prodotti a prezzi diversi. La casalinga è libera di vedere ciò che le viene offerto, è libera di confrontare le caratteristiche dei beni e di confrontarne i prezzi, e alla fine compra ciò che decide di comprare, tenendo conto dei suoi bisogni e delle risorse economiche a sua disposizione. Se la casalinga dovesse andare in un ufficio dove può comprare solo un tipo di merce, in una quantità predeterminata e ad un unico prezzo, non andrebbe in un mercato, ma in un ufficio di approvvigionamento. Il mercato richiede libera offerta, libera domanda e libero scambio di beni.

Per quanto riguarda il termine «capitalismo», bisogna riconoscere che oggi è diventato un termine molto problematico. La sua corretta comprensione richiederebbe una solida teoria del capitale, che manca a molti, anche tra gli studiosi di economia. In assenza delle necessarie conoscenze

teoriche, è facile indugiare su una connotazione etica negativa che è stata attaccata al termine «capitalismo», e la cui verità dovrebbe essere dimostrata. Il capitalismo sarebbe sinonimo di ricchezza ottenuta attraverso lo sfruttamento dei più deboli, il desiderio di arricchirsi ad ogni costo, l'avidità e qualcos'altro del genere⁵.

Basterebbe riflettere un po' per rendersi conto che non è quello che pensiamo. Se andassimo in una piccola città le cui strade non sono asfaltate, le cui case non hanno elettricità e acqua corrente, la maggior parte dei lavori necessari vengono fatti manualmente, e ci dicessero allo stesso tempo che i suoi abitanti sono persone avide, che conservano grandi quantità di denaro in banconote o in oro nelle loro case, un milione di euro la famiglia meno abbiente, potremmo dire che una tale società è capitalista? No, nessuno lo direbbe. Si può dire che sono persone molto ricche, ma non che sono capitalisti. L'idea di capitalismo si riferisce a un'accumulazione di capitale, cioè di valore economico, che viene investito in «beni di capitale», che sono strumenti, macchine, attrezzature, con cui si producono beni di consumo necessari o convenienti per la soddisfazione dei bisogni umani, e che permettono di produrli su larga scala e a prezzi accessibili, in modo da aumentare la salute e il benessere di tutta la popolazione.

Il primo e più innegabile effetto del sistema produttivo capitalista non è stato l'arricchimento di alcuni, ma l'aumento della popolazione. Nel

⁵R. Termes, nel suo libro *Antropologia del capitalismo*, 3a ed. Madrid 2004, un libro di cui consiglio vivamente la lettura, spiega in modo molto convincente che la critica etica che viene convenzionalmente rivolta al capitalismo si basa su alcuni innegabili errori: l'ignoranza che ci sono alcune leggi economiche di validità universale; il considerare che i principi economici dell'economia di mercato sono necessariamente legati al liberalismo filosofico; e l'errata interpretazione di concetti come ottimizzazione delle risorse, razionalità degli agenti economici, libera concorrenza, che sono rispettivamente intesi come egoismo, pretesa di infallibilità, e lotta aggressiva che non rifiuta di impiegare mezzi immorali, tutte queste idee che non rispondono alla verità.

2020 la Francia, per fare un esempio, ha poco più di 67 milioni di abitanti, mentre nel 1700 ne aveva solo 22. Perché? Perché con i metodi di produzione del 1700 in Francia non era possibile nutrire 67 milioni di persone; la mortalità era anche molto più alta per la mancanza di igiene, per il modo in cui si lavorava e per la mancanza di farmaci e prodotti igienici che oggi sono a disposizione di tutti grazie al sistema di produzione capitalista. Considerare il capitalismo sotto la lente marxista che vede solo lo sfruttamento di alcuni da parte di altri è un errore grossolano che non regge alla minima analisi. Solo le menti accecate dal fanatismo e dal risentimento potrebbero non vederlo.

Passiamo ora a un secondo chiarimento di fondamentale importanza. Si pensa comunemente che il sistema economico della maggior parte dei paesi sia capitalista o basato sul mercato. E così quando arriva un periodo di crisi, come la crisi del 2008, o quando si verifica qualche altro problema, la gente parla immediatamente dei fallimenti del mercato o dei fallimenti del capitalismo. Niente potrebbe essere più lontano dalla verità. L'economia di mercato (o capitalismo) è un modello economico teorico o, se preferite, una teoria economica, che allo stato puro non esiste in nessun paese del mondo. C'è un indice di libertà economica, che nell'anno 2020 vede Singapore al primo posto con 89,4 su 100; Hong Kong al secondo posto con 89,1; il Regno Unito al settimo posto con 79,3; gli Stati Uniti al diciassettesimo posto con 76,6; la Spagna è al 58esimo posto con 66,9; la Francia al 64esimo posto con 66 su 100; l'Italia è al 74esimo posto con 63,8. All'ultimo posto c'è la Corea del Nord con 4,2 su 100, e al penultimo posto il Venezuela con 25,2⁶.

Se consideriamo la percentuale rappresentata dal settore pubblico ri-

⁶Si veda <https://www.heritage.org/index/ranking>, che mette a confronto i 180 Paesi presi in considerazione su aspetti specifici (consultato el 22-VII-2020).

spetto al PIL nel 2019, negli Stati Uniti il settore pubblico rappresenta il 35,14% del PIL; in Francia il 55,60%; in Italia il 48,60%; in Germania il 45,20%; in Spagna il 42,10%⁷. In questi paesi alcuni parametri economici fondamentali, come il tasso d'interesse di base (tasso d'offerta interbancaria in euro o in dollari), la massa monetaria, ecc. sono fissati dalla decisione delle autorità monetarie (Banca Centrale Europea, Federal Reserve negli Stati Uniti) o dalle autorità politiche, e non dal libero mercato.

È chiaro che tutti questi paesi non hanno un'economia di mercato, ma un sistema misto in cui, insieme ad alcuni meccanismi di mercato, c'è un forte e deciso interventismo statale. Se si verificano squilibri, bisognerà vedere qual è la causa, che probabilmente è dalla parte del determinante interventismo statale, ma in ogni caso non possono essere semplicemente attribuiti al mercato; bisognerebbe fornire qualche prova. Per conoscere gli ipotetici fallimenti del mercato, sarebbe necessario che qualche paese del mondo avesse un'economia totalmente di mercato, cioè un'economia con queste tre caratteristiche: proprietà privata dei mezzi di produzione, completa libertà economica e allocazione delle risorse attraverso il meccanismo dei prezzi. Nella maggior parte dei paesi c'è qualcosa di questo (in misura maggiore o minore, come si riflette nell'indice di libertà economica citato sopra), ma l'intervento dello stato e delle autorità monetarie è così forte e decisivo che non è possibile dire che questi paesi hanno un'economia di mercato. Hanno un sistema economico misto.

È quindi altamente discutibile che tutte le critiche che sono rivolte a ciò che sta accadendo oggi in alcuni o molti paesi del mondo possano essere rivolte all'economia di mercato senza ulteriori indugi. In senso stretto, dovrebbe essere diretto al sistema misto che questi paesi hanno.

⁷Prendiamo questi dati da <https://datosmacro.expansion.com/estado/gasto>.

Potrebbe non essere possibile realizzare completamente un modello teorico nel mondo reale. Ma lo studio dei modelli teorici può mostrarci in quale direzione dobbiamo muoverci: da quale modello dobbiamo allontanarci il più possibile, e a quale modello dobbiamo avvicinare per quanto possibile. La mia convinzione personale, che cerco di giustificare in questo libro, è che il socialismo o l'economia pianificata centralizzata è il modello da cui allontanarsi, e che l'economia di mercato è il modello verso cui muoversi. Se non si può evitare un sistema misto, maggiore è la proporzione di mercato, meglio è; e minore è la proporzione di interventismo statale, meglio è. Naturalmente, chiunque accetti la teoria marxista dello sfruttamento dei lavoratori da parte del datore di lavoro non sarà d'accordo con me. Ma sono convinto che la teoria marxista non corrisponde alla realtà o, in termini più semplici, è falsa.

5.3.2 Cos'è l'economia di mercato?

Adam Smith (1723-1790) è convenzionalmente considerato il teorico e fondatore dell'economia di mercato⁸. In realtà, i principi fondamentali dell'economia di mercato erano già stati trovati prima di lui. Vale la pena menzionare R. Cantillon⁹ e un gruppo di rappresentanti della scolastica spagnola dell'età dell'oro¹⁰. Su alcuni punti specifici, come la teoria del valore economico, il lavoro di Adam Smith rappresenta un passo indietro.

⁸La sua opera più importante è *La ricchezza delle nazioni* (1776).

⁹*Essai sur la nature du commerce en général* (1730), Institut National d'Etudes Démographiques, Parigi 1952.

¹⁰Mi riferisco ad autori come Francisco de Vitoria (1495-1560), Domingo de Soto (1494-1560), Martín de Azpilcueta (1493-1586), Tomás de Mercado (1500-1575), Domingo Bañez (1528-1604), Luis de Molina (1536-1600), Juan de Mariana (1537-1624) e Francisco Suárez (1548-1617). Sui contributi di questi autori al pensiero economico, si vedano le opere già citate di A. Chafuén, *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*, e M. Grice-Hutchinson, *El pensamiento económico en España, 1177-1740*.

L. von Mises afferma che «l'economia di mercato è il sistema sociale della divisione del lavoro basato sulla proprietà privata dei mezzi di produzione»¹¹. È una definizione sintetica, ma precisa. Indica che dovremmo cominciare a studiare la divisione del lavoro per capire questo sistema economico.

5.3.2.1 La divisione del lavoro e il mercato

Adam Smith vedeva già con grande chiarezza l'importanza della divisione del lavoro, di cui abbiamo già visto alcuni aspetti nel capitolo precedente. È famoso l'esempio della fabbricazione di spilli con cui inizia la sua opera più conosciuta. Un solo operaio che eseguiva tutte le operazioni necessarie per produrre uno spillo dal metallo grezzo, riusciva a fare un spillo al giorno, e in ogni caso mai più di 20 al giorno. Dividendo le diverse operazioni richieste per la fabbricazione di spilli tra dieci operai, si potrebbero fare 48.000 spilli al giorno, cioè 4.800 per ogni operaio. Se i lavoratori vivono della vendita di ciò che producono, è chiaro che con la divisione del lavoro tutti miglioreranno sensibilmente il loro reddito, e inoltre ci sarà sul mercato una maggiore abbondanza di spilli, che saranno disponibili ad un prezzo inferiore. Con la divisione del lavoro tutti vincono, perché con questo sistema produttivo l'efficienza e la produttività aumentano. È l'aumento della produttività che permette l'aumento della popolazione a cui abbiamo fatto riferimento prima.

Adam Smith mette in relazione la divisione del lavoro con la tendenza, propria dell'uomo, a scambiare beni. Gli animali non barattano: non avete mai visto un cane scambiare l'osso che ha con l'osso di un altro cane. Ogni cane ha il suo osso e lo difende con tutte le sue forze. La divisione del lavoro

¹¹L. von Mises, *L'azione umana. Trattato di economia*, cit. p. 307.

implica lo scambio di beni, poiché nessun uomo produce tutto ciò di cui ha bisogno. Ogni uomo si concentra sulla produzione di una sola cosa, nella quale raggiunge una grande efficienza, e la scambia con le altre cose di cui ha bisogno e che sono prodotte in modo efficiente da altri. Nel capitolo IV, sezione 3.2, abbiamo già spiegato cosa significa la divisione del lavoro per la giustizia sociale.

Ora guardiamo un altro aspetto. La divisione del lavoro si accompagna al libero scambio di beni che chiamiamo mercato. E dal mercato è sorto lo scambio indiretto attraverso il denaro. Lo scambio diretto di un prodotto con un altro prodotto ci renderebbe la vita molto difficile. Una persona che dà lezioni d'inglese e che vuole ottenere del pane, dovrebbe trovare un panettiere interessato a scambiare il suo pane con lezioni d'inglese, o almeno che sia interessato a un terzo prodotto fatto da qualcuno che è interessato a imparare l'inglese, e così l'insegnante d'inglese otterrebbe il pane triangolando. I popoli si rendevano conto che era conveniente fissare una merce quantificabile, gestibile e durevole che servisse sia come mezzo per gli scambi, sia come misura del valore di altre merci e come mezzo per conservare la ricchezza ottenuta. Finì in oro, argento e qualche altro metallo di minor valore, e così nacque il denaro.

Anche se non è il momento di soffermarsi su questo, non bisogna dimenticare che il denaro reale è fondamentalmente una merce che viene scambiata con un'altra merce. In un libero mercato, una persona dovrebbe dare tanti grammi d'oro per tanti litri di latte, e il lattaio dovrebbe dare tanti litri di latte per acquisire tanti grammi d'oro. Oggi non trattiamo oro o argento sul mercato, ma banconote e monete metalliche a circolazione obbligatoria prodotte e distribuite dallo Stato. Per molti anni, lo stato ha garantito che ad ogni banconota corrispondesse una certa quantità d'oro. Dopo la seconda guerra mondiale, in seguito agli accordi

di Bretton Woods, tutte le valute erano considerate convertibili in dollari secondo il rapporto del loro valore, e il dollaro americano era convertibile in oro. Il 15 agosto 1971, il presidente Nixon abrogò questi accordi, la convertibilità diretta del dollaro in oro finì, e con essa si perse una certa garanzia di stabilità monetaria. Gli Stati sono in linea di principio liberi di stampare tutte le banconote che vogliono, specialmente per l'autofinanziamento. Ma il mercato ha delle leggi naturali che sono difficili da superare: se si stampano più banconote del necessario, le banconote valgono meno, cioè dobbiamo dare più moneta di prima per ottenere un litro di latte, e dobbiamo dare meno latte per ottenere la stessa quantità di moneta. La moneta perde potere d'acquisto, si produce inflazione, che è un'arma nelle mani dello Stato interventista.

Tutti lo sanno, ed è per questo che gli stati controllano l'inflazione in modo che non diventi troppo alta. Ma quando si entra nel delirio interventista, spesso con il pretesto di promuovere la giustizia sociale, si arriva a cose assurde. Nel 2019 la moneta del Venezuela ha avuto un'inflazione del 7.374,4%; quella dello Zimbabwe del 161,8%; quella dell'Argentina del 53,8%. Le conseguenze di una tale inflazione per la popolazione sono disastrose. Basti pensare che una famiglia che aveva i suoi risparmi in valuta nazionale argentina, nell'anno 2019 il potere d'acquisto di ciò che aveva risparmiato è diminuito del 53,8%. Se con quello che quella famiglia aveva risparmiato era possibile comprare un appartamento per quando il figlio maggiore si sposa, dopo il 2019 non si può più comprare, perché siccome la moneta nazionale vale meno, il prezzo degli appartamenti aumenta proporzionalmente. Il valore economico non può essere carta (banconote). Le valute di questi paesi non sono accettate da nessuno. Non possono essere utilizzate per l'importazione di merci. Sono accettati solo all'interno del paese, perché lo Stato impone la loro circolazione, ma appena è possibile

sfuggire al controllo statale, i venditori chiedono ai compratori dollari o euro (mercato nero), e chi risparmia cerca di risparmiare in dollari, euro o in beni di valore stabile.

5.3.2.2 Mercato e libertà

Abbiamo già detto che il mercato è necessariamente libero. È la forma di cooperazione e di scambio di beni propria di una società formata da uomini liberi, e in questo differisce dall'economia socialista pianificata centralmente, in cui la produzione, lo scambio, la distribuzione e il consumo sono determinati dagli imperativi coercitivi dello Stato. La proprietà privata dei mezzi di produzione è il mezzo che garantisce la libertà economica e, con essa, la libertà sociale nel senso più ampio.

Nel contesto della cooperazione sociale tra uomini liberi, che presuppone anche la garanzia dell'ordine giuridico¹², la proprietà privata dei mezzi di produzione non può dar luogo a un comportamento antiliberali da parte dei proprietari dei mezzi di produzione. Al contrario, bisogna piuttosto dire che il mercato è una democrazia in cui ogni unità monetaria dà diritto a un voto. Con più precisione potremmo dire che «una costituzione democratica è uno schema per assegnare ai cittadini, nell'ambito della sfera politica, la stessa sovranità che l'economia di mercato dà loro nella qualità di consumatori»¹³, ma con una differenza a favore del mercato. Nei sistemi politici democratici, i voti delle minoranze molto spesso non hanno alcuna influenza. Nel mercato, invece, nessun voto è inutile, perché ogni centesimo speso influenza il processo produttivo. Come spiega Mises, «gli editori non provvedono soltanto alla maggioranza dei lettori pubblicando

¹²Ricordiamo ciò che abbiamo detto nel capitolo III sulla libertà e la giustizia come contenuti fondamentali del bene comune che lo Stato deve proteggere.

¹³L. von Mises, *L'azione umana. Un trattato di economia*, cit. p. 321.

storie poliziesche, ma anche alla minoranza con libri di poesia o trattati di filosofia. Le panetterie non sfornano soltanto pani per i sani, ma anche per i malati con dieta speciale. La decisione del consumatore produce conseguenze nello stesso momento in cui è espressa, tramite la disponibilità a spendere un certo ammontare di moneta»¹⁴.

Certamente non tutti hanno lo stesso numero di voti, poiché non tutti hanno lo stesso potere d'acquisto. Ma questa disuguaglianza, per continuare con la stessa similitudine, è il risultato di un voto precedente, perché «in una pura economia di mercato si arricchisce solo chi sa soddisfare i desideri dei consumatori. E per conservare la sua fortuna, il ricco non ha altra scelta che perseverare con abnegazione al servizio di questi ultimi. Quindi gli imprenditori e coloro che possiedono i mezzi materiali di produzione possono essere considerati come semplici mandatari o rappresentanti dei consumatori, i cui poteri sono quotidianamente revocati o riconfermati»¹⁵.

In definitiva, nell'economia di mercato sono i cittadini, con le loro libere preferenze, a governare indirettamente l'uso dei mezzi di produzione. L'imprenditore, che gioca un ruolo fondamentale nell'economia libera, deve prevedere lo stato del mercato nel presente e nel futuro, organizzando i vari fattori produttivi per soddisfare la domanda dei cittadini. Per così dire, la funzione imprenditoriale è svolta bene solo da chi riesce a soddisfare le libere preferenze dei cittadini. Chi offre prodotti di una qualità inferiore a quella che la gente vuole o a un prezzo più alto di quello che la gente è disposta a pagare, fallirà, e cambierà o sarà sostituito da un altro che è in grado di soddisfare la domanda.

E come può l'uomo d'affari conoscere le preferenze dei cittadini? L'informazione non segue un unico percorso, ma certamente il sistema dei

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

prezzi fornisce l'informazione fondamentale. I prezzi informano sull'abbondanza o scarsità di un prodotto in relazione alla domanda. I prezzi informano anche sull'adeguatezza del sistema di produzione adottato dall'imprenditore, perché se il costo di produzione di un bene che non si vende a più di 100 euro è superiore, uguale o leggermente inferiore a tale importo, è chiaro che questa linea di produzione non è redditizia. I prezzi sono anche un indicatore incentivante. Se gli ingegneri informatici possono ottenere facilmente ottimi stipendi, molti giovani vorranno iniziare questi studi, e le università capiranno che è nel loro interesse aprire una facoltà di ingegneria informatica. Se per qualche motivo il caffè comincia a diventare molto costoso, qualche imprenditore può vedere che è il momento di lanciare sul mercato un prodotto che possa sostituirlo, o di promuovere altre bevande.

In un certo senso i salari sono anche un prezzo: il prezzo del lavoro, e come prezzo forniscono informazioni importanti e un incentivo. Anche se aggiungeremo alcune sfumature in seguito, i salari sono fissati nel contesto del mercato, e il loro ammontare dipende in larga misura dalla produttività. Non può essere altrimenti. Se un'azienda ha un fatturato di 100.000 euro al mese, non può spendere 95.000 euro al mese in salari. Se lo fa, come paga le materie prime di cui ha bisogno? Come paga l'energia che consuma? Come compra la tecnologia per migliorare la produzione e la produttività? Se i salari sono più alti di quanto il mercato permette, l'imprenditore preferirà fare investimenti per automatizzare i processi e aumenterà la disoccupazione. Può sembrare una logica dura, ma è quella che seguiamo tutti. Se un'azienda ci offre un computer per 600 euro, e un'altra ci offre un computer con le stesse o simili caratteristiche per 400 euro, tutti compriamo quello da 400 euro, ed è inutile che la prima azienda ci dica che il suo prezzo è più alto perché paga migliori stipendi ai suoi

dipendenti. Questo è dovuto a un fatto fondamentale che si dimentica facilmente: le risorse, sia quelle dei cittadini che quelle degli uomini d'affari e dell'intera nazione, sono limitate e scarse. Se hai 600 euro e hai bisogno di un computer e di un vestito, se paghi 600 euro per il computer, non puoi più comprare il vestito. Che ci piaccia o no, questa è la legge a cui siamo tutti soggetti. Se le risorse fossero sempre illimitate o abbondanti, non sarebbe necessario fare economia e la scienza economica non esisterebbe.

E i lavoratori si comportano con la stessa logica. Se un lavoratore trova un lavoro dove guadagna di più di quello che ha, cambia lavoro, ed è inutile che il datore di lavoro gli dica che paga meno perché vende meno. Quando il mercato è libero, il mercato del lavoro è aperto, ed è facile trovare un nuovo lavoro che paga meglio. Quando l'intervento statale rende il mercato del lavoro molto rigido, è molto difficile trovare un nuovo lavoro, il che è effettivamente dannoso per il benessere del lavoratore. La migliore garanzia per il lavoratore è la possibilità di scegliere tra diversi lavori, una possibilità che in alcuni paesi oggi sembra essere una chimera.

Da queste note risulta che il mercato presuppone un contesto che rende possibile la libera cooperazione sociale. Ma questo non significa che lo Stato non esista. Deve esistere, e deve essere abbastanza forte da impedire a coloro che agiscono ingiustamente di distorcere il funzionamento del mercato. La frode, la violenza, la mancanza di trasparenza e, in generale, il non rispetto delle regole generali della giustizia sono i nemici del libero mercato. In questo senso, W. Röpke dice che «l'economia di mercato è un sistema economico basato sulla fiducia, lo spirito d'impresa, la volontà di risparmiare e l'accettazione del rischio da parte di tutti, e non può esistere senza quelle regole protettive e quei principi del diritto che sostengono e difendono tutti, non solo contro gli abusi degli individui, ma anche contro

l'arbitrio del governo»¹⁶.

Ciò che è incompatibile con il mercato è l'intervento coercitivo dello Stato che distorce i prezzi, i costi di produzione, la funzione imprenditoriale e i salari. Quando il potere politico si mescola all'attività economica, i cittadini perdono la loro sovranità, si genera una corruzione costante e progressiva, il calcolo economico e il corretto esercizio della funzione imprenditoriale diventano molto difficili. E tutto questo finisce per peggiorare la condizione economica e morale dei cittadini e dell'intero sistema sociale.

Abbiamo detto prima che il salario è come il prezzo del lavoro, e dal punto di vista del calcolo economico dei costi di produzione è così, ma questo non significa che il lavoro umano sia una semplice merce. Il lavoro è un'attività di grande importanza per la realizzazione personale, e ha connotazioni antropologiche, di sicurezza e di salute che devono essere rispettate e protette. Ma se questo rispetto e questa protezione si ottengono con norme troppo rigide e complicate, il risultato finale è l'opposto di quello voluto, con gravi danni per i lavoratori e per il sistema socio-economico.

5.3.2.3 E i fallimenti del mercato?

Alcuni economisti sostengono che il mercato è un sistema che ha fallimenti o limiti, che devono essere corretti dall'intervento statale. Prima di rispondere all'obiezione, è necessario ricordare ciò che abbiamo detto sopra, nella sezione 5.3.1 di questo stesso capitolo: se per fallimenti del mercato intendiamo le carenze che osserviamo attualmente, l'obiezione è

¹⁶W. Röpke, *La crisis social de nuestro tiempo*, El Buey Mudo, Madrid 2010, edizione elettronica, capitolo II (traduzione nostra).

inconsistente, perché attualmente non troviamo in nessun paese un'economia di mercato pura. Nel migliore dei casi hanno un sistema misto. Se si verificano difetti o fallimenti, bisognerebbe dimostrare che la loro causa non ha nulla a che vedere con gli interventi e le restrizioni delle autorità politiche e monetarie, e deve quindi essere attribuita al mercato.

Da un punto di vista teorico, le critiche che vengono solitamente rivolte all'economia di mercato sono le seguenti:

1) Il settore privato non fornisce sufficienti beni e servizi pubblici, che dovrebbero essere garantiti dallo Stato. Naturalmente, ci sono funzioni che devono essere svolte dallo Stato; per esempio, l'amministrazione della giustizia, la polizia, l'esercito, la rappresentanza diplomatica, e altre funzioni simili che non sono propriamente economiche. Ci sono altri servizi che lo Stato deve fare in modo che esistano, ma che non devono essere forniti per forza direttamente dallo Stato stesso; come, per esempio, l'assistenza sanitaria e l'istruzione. Si obietta che l'assistenza sanitaria privata è più costosa. Non è chiaro che questo sia vero. L'assistenza sanitaria pubblica è finanziata da tutti noi con la parte del nostro stipendio o delle nostre tasse che va ad essa. È perfettamente possibile avere un'assistenza sanitaria di migliore qualità pagando a un'assicurazione privata la parte del nostro stipendio che ogni anno va al sistema sanitario pubblico. In ogni caso, il fatto che alcuni servizi siano offerti da un'impresa pubblica non è di per sé contrario all'economia di mercato, a condizione che l'impresa pubblica sia fondamentalmente gestita secondo i criteri dell'economia di mercato: bilanci chiari, ottimizzazione delle risorse, non ammettere deficit come una cosa ovvia, non sopravvivere con sovvenzioni, ecc. Un contributo dello Stato, conosciuto e controllato, è ammissibile solo per servizi da fornire a malati, disabili o poveri.

2) La possibilità di monopoli con prezzi molto alti. L'obiezione non ha

molto senso, perché attualmente buona parte dei monopoli sono dovuti a concessioni statali con carattere esclusivo, a privilegi, a monopoli fiscali dello Stato. In un'economia di libero mercato è molto difficile creare una situazione di prezzi di monopolio, che si verifica quando l'azienda che ha il monopolio vede che può ottenere profitti più alti diminuendo la produzione e aumentando il prezzo dei prodotti. Perché questo accada, l'azienda dovrebbe avere il controllo assoluto delle materie prime, delle tecnologie di produzione, dei canali di distribuzione, ecc. E se questo controllo assoluto non esiste, altri imprenditori cominceranno a vendere a prezzi più bassi e romperanno il monopolio. Il pericolo di monopolio è molto maggiore nei sistemi economici statali o fortemente interventisti. In ogni caso, l'economia di mercato è compatibile con le disposizioni legali che impediscono l'acquisizione di una posizione dominante assoluta come quella che sarebbe richiesta dai prezzi di monopolio. Se un'impresa diventasse di fatto l'unica a produrre una merce ad un prezzo di mercato, e non ad un prezzo di monopolio, non si vede che tale monopolio sia un male per i cittadini.

3) Le imprese private non assumeranno alcuni costi negativi, come quelli necessari per non aumentare o diminuire l'inquinamento atmosferico e il trattamento dei rifiuti. Ci sembra che per quanto riguarda queste questioni ecologiche la distinzione rilevante non è quella tra pubblico e privato, ma quella tra aziende ben e mal gestite. Ci sono ambienti gestiti privatamente (parchi, zone industriali, ecc.) che sono un modello di rispetto ecologico, mentre altri non lo sono. E lo stesso vale per gli ambienti gestiti pubblicamente. Dovremmo evitare il cliché che l'imprenditore privato è sempre un diavolo e l'imprenditore pubblico è sempre un santo. In ogni caso, le questioni ecologiche possono essere regolate attraverso una legislazione ragionevole, che non soffochi le imprese private che sono obbligate a rispettarla né vantaggi ingiustamente le imprese pubbliche che

riescono ad eluderla usando l'influenza politica.

4) L'economia di mercato è quella che produce più ricchezza, ma la distribuisce in modo disuguale. A questa obiezione abbiamo dato una risposta nella sezione 4.2.2 del capitolo IV: «Critica della politica redistributiva». L'esperienza dimostra che l'economia pianificata centralmente è capace di rovinare anche il paese con le maggiori risorse, come la storia ha dimostrato e continua a dimostrare (si pensi all'attuale situazione economica e sociale del Venezuela).

5) Instabilità ciclica, cioè una successione di periodi di boom e depressioni. Credo sinceramente che questa obiezione non risponda alla verità. Per capirlo dovremmo spiegare la teoria dei cicli economici degli autori che difendono il mercato, per i quali l'instabilità ciclica è fondamentale dovuta alle politiche di espansione monetaria non basata sul risparmio promosse dalle autorità politiche e monetarie. Brevemente possiamo menzionare, per esempio, la «depressione dimenticata» del 1920 negli Stati Uniti. Il governo americano, con Warren Harding come presidente, affrontò la crisi abbassando le tasse e la spesa pubblica del 25%, senza usare nessuno dei rimedi keynesiani (aumento della spesa pubblica, deficit, politiche monetarie inflazionistiche...). Nell'estate del 1921 il paese cominciò a riprendersi, e due anni dopo la disoccupazione era al di sotto dei livelli pre-crisi. È stata la risposta più rapida e di successo a una crisi nella storia americana. Viene chiamata la «depressione dimenticata» perché non viene ricordata o menzionata nei libri o nei discorsi politici. Forse per la sua soluzione rapida, che causando meno tragedie ha lasciato meno tracce, ma probabilmente anche perché va contro la teoria dominante negli ambienti accademici, politici ed economici¹⁷. È stata la generalizzazione

¹⁷Prendo questi dati dalla tesi di laurea di A. Pérez Herrera, *La dimensión ética de la inflación en la perspectiva de la escuela austriaca de economía y de la economía social de*

dei rimedi keynesiani, dopo la Grande Depressione del 1929, che ha dato origine all'instabilità ciclica.

5.4 Interventismo o sistema di economia mista

5.4.1 Caratteristiche principali

Nel sistema di economia mista, alcuni elementi dell'economia di libero mercato coesistono con un interventismo più o meno forte dello Stato, che in ogni caso controlla le principali leve dell'economia e del mercato (tasso di interesse, offerta di moneta, ecc.), impone un alto livello di tasse, è incaricato di gestire direttamente molti servizi, e considera lo sviluppo di una politica economica come una parte importante della sua missione. È oggi il paradigma economico dominante.

Dal punto di vista della teoria economica, questo paradigma è una sintesi dei postulati della teoria economica neoclassica e delle idee di John Maynard Keynes (1883-1946), la cui opera principale è la *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*¹⁸, pubblicata nel 1936. Questo lavoro include la visione classica dell'equilibrio con piena occupazione come un caso speciale all'interno della nuova «teoria generale», che doveva essere molto più completa.

Keynes era un forte sostenitore dell'iniziativa e della leadership dello Stato e del settore pubblico. Per recuperare l'economia, la propensio-

mercado. Consecuencias para la doctrina social de la Iglesia, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2020, pp. 36-37.

¹⁸J. M. Keynes, *Teoria general dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, UTET, Torino 2005.

ne al consumo deve essere incoraggiata fino alla piena occupazione, e lo stato potrebbe usare politiche inflazionistiche, aumento della tassazione e investimenti pubblici con deficit di bilancio per raggiungere questo recupero, in chiaro contrasto con la visione classica. Lo Stato deve riuscire ad aumentare la «domanda aggregata».

Keynes si rese conto, da un lato, che i lavoratori avrebbero trovato difficile accettare una diminuzione del salario nominale (diverso dal salario reale) e, dall'altro, che un aumento dell'occupazione presuppone una diminuzione del costo del lavoro. Per questo proponeva una diminuzione del salario reale (cioè del potere d'acquisto del salario) attraverso l'aumento dei prezzi, che si otteneva aumentando l'offerta di denaro (quando si mette in circolazione più denaro, questo finisce per valere meno). Perciò raccomandava politiche economiche espansive.

Keynes era in grado di offrire una soluzione rapida alla disoccupazione, mentre le politiche non interventiste richiedono più tempo per ottenere risultati. Ha anche fornito alla classe politica una giustificazione apparentemente scientifica per le loro politiche di spesa pubblica e la conseguente espansione del potere politico. E in terzo luogo, le politiche keynesiane offrono agli economisti e agli accademici un ruolo importante come pianificatori e protagonisti dell'ingegneria sociale.

5.4.2 L'illusione dell'espansione del credito

L'attuale interventismo dello Stato nei processi economici, a mio parere eccessivo, presuppone alcuni postulati teorici che molti economisti considerano sbagliati. Come è noto, secondo la legge di Say, il vero motore

dell'economia è la produzione, non la domanda¹⁹. L'offerta può creare la domanda, poiché il venditore è sempre anche un compratore. La domanda e l'offerta alla fine si equilibrano, purché esistano certe condizioni e proporzioni che il libero mercato garantisce. Quello che Say sostiene, in breve, è che non ci sarà mai una sovrapproduzione generale di tutti i beni e servizi.

Keynes, e l'economia keynesiana oggi dominante, pensava di aver confutato la legge di Say²⁰, alla quale abbiamo accennato nel capitolo precedente. Egli considerava che il vero motore dell'economia è il consumo, e che la prima causa delle crisi economiche è una domanda aggregata insufficiente, cioè un basso consumo. Le crisi si verificherebbero perché l'equilibrio tra risparmio e investimento non si verifica così facilmente come pensavano

¹⁹Cf. Jean-Baptiste Say, *Traité d'économie politique*, 2 volumi, Deterville, Parigi 1819, lib. I, cap. XV. L'interpretazione di Ricardo può essere trovata in D. Ricardo, *The Principles of Political Economy and Taxation*, ed. Everyman, New York, 1943, pp. 193-194. Così 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).

²⁰Si può dubitare che Keynes abbia veramente confutato la legge di Say. Si veda H. Hazlitt, *The failure of the «new economics»: an analysis of the Keynesian fallacies*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (AL), 2007.

gli economisti classici. La riduzione dei consumi, legata a un aumento dei risparmi, porterebbe a una diminuzione degli investimenti e del reddito nazionale, e a un aumento vertiginoso della disoccupazione. Ecco perché la domanda deve essere sostenuta e stimolata a tutti i costi.

Questa concezione ha portato le autorità politiche e monetarie a sviluppare una politica di espansione creditizia e monetaria che non si basa sul risparmio reale. L'espansione del credito è vista come il miracolo che trasforma le pietre in pane²¹. E per questo si mettono in pratica tutte le procedure adatte per aumentare massicciamente l'offerta di denaro e gli investimenti, ma senza ridurre il consumo, e quindi creando valore economico fittizio dal nulla. Le procedure per attuare l'espansione del credito sono principalmente le seguenti: il tasso d'interesse artificialmente basso; l'apertura di depositi; il sistema di riserva frazionaria delle banche che permette loro di utilizzare i depositi a vista come se fossero prestiti e che trasforma la massa monetaria in un palloncino che si gonfia e si sgonfia; la spesa pubblica in deficit con il conseguente aumento del debito pubblico; le politiche inflazionistiche (che sono una tassa mascherata) e, come ultima risorsa, la stampa di banconote. Come ha scritto Francesco Forte, «il nocciolo della genuina concezione di Keynes e dei keynesiani, la loro magica ricetta per fabbricare l'oro dal nulla, è dunque la sostituzione della legge di Say (per cui l'offerta crea automaticamente la domanda) con quella opposta, per la quale è la domanda che crea l'offerta e quindi il consumo crea il risparmio e lo sviluppo»²². In breve Keynes ci dice che spendere di più,

²¹Il documento degli esperti britannici dell'8 aprile 1943, ispirato da Keynes, definiva l'espansione del credito come «il miracolo [...] di trasformare una pietra in pane». Per una valutazione di questa tesi, vedi L. von Mises, *Planificación para la libertad*, Centro de Estudios sobre la Libertad, Buenos Aires 1986, capitolo IV: «Convertir piedras en pan, el milagro keynesiano» (Trasformare le pietre in pane, il miracolo keynesiano).

²²F. Forte, Prólogo al libro de H. Lewis, *Tutti gli errori di Keynes. Perché gli Stati con-*

risparmiare meno e andare sempre più a fondo nel debito è il sistema per renderci più ricchi. Come il grande economista W. Röpke scrisse: «se non avessimo avuto un Keynes [...], la scienza economica sarebbe certo un po' più povera, ma i popoli sarebbero tanto più ricchi e non conoscerebbero i morsi dell'inflazione»²³.

Come abbiamo già detto, importanti studi sulla grande crisi economica iniziata nel 2008²⁴ hanno dimostrato che la politica di espansione del credito adottata dalle autorità politiche e monetarie con la collaborazione, certamente non disinteressata, delle imprese e delle banche commerciali, viene percepita dal sistema economico come una maggiore disponibilità di credito che invita a investire in progetti marginali, che ora sembrano essere redditizi, nelle varie fasi della produzione. Aumentando gli investimenti in beni di capitale e in beni di consumo durevoli, aumentano il numero e le dimensioni delle fasi dei processi produttivi. Tuttavia, l'allargamento della struttura produttiva, finanziato dal denaro fittizio di nuova creazione e non da un aumento del risparmio da parte degli attori economici, provoca nell'economia reale una temporanea mancanza di coordinamento, che può durare diversi anni e che induce costantemente ad errori di calcolo nell'esercizio della funzione imprenditoriale. Inizialmente, l'effetto combinato dell'aumento degli investimenti senza una riduzione del consumo, con la conseguente accumulazione preventiva di capitale, produce una sensazione di euforia, un boom economico, una bolla, di cui beneficiano anche le casse dello Stato. Ma, come hanno dimostrato gli studi di Jesús Huerta de Soto

tinuano a creare inflazione, bolle speculative e crisi finanziarie, IBL Libri, Torino 2010, pp. 21-22.

²³W. Röpke, *Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana*, Edizioni di «Via Aperta», Varese 1965, p. 221.

²⁴Cf. per esempio: T. E. Woods, *Meltdown: A Free-Market Look at Why the Stock Market Collapsed, the Economy Tanked, and Government Bailouts Will Make Things Worse*, cit.; J. Huerta de Soto, *Moneta, credito bancario e cicli economici*, cit.

e di altri autori²⁵, il processo di espansione del credito innesca un insieme di fenomeni tipicamente microeconomici che portano all'esplosione della crisi economica, che sarà tanto più profonda quanto più massiccio e tenace è stato il processo di espansione del credito.

Il grave malessere sociale ed economico causato dalla crisi economica del 2008 mostra prima di tutto un errore economico. Non è vero che l'aumento massiccio della massa monetaria e del credito non sostenuto da risparmi reali contribuisce allo sviluppo economico e al benessere di tutti. Tuttavia, ci sono molti autori che non ammettono questo errore, e continuano ad attribuire la crisi economica al fatto che il mercato è libero. Cioè, considerano che i nostri attuali problemi economici non sono dovuti agli interventi espansivi delle autorità politiche e monetarie, ma al fatto che questi interventi non sono stati sufficientemente massicci o che il controllo politico dell'economia non è stato sufficientemente rigoroso²⁶. Secondo questi autori, dovremmo promuovere un'espansione del credito e un interventismo statale ancora più forti.

Per ragioni che abbiamo già spiegato nella discussione sui cosiddetti «fallimenti del mercato», il punto di vista dei sostenitori dell'espansione del credito è poco credibile. Dal punto di vista della teoria economica, un tale approccio dovrebbe essere in grado di confutare gli studi di Ludwig von Mises sull'interventismo statale²⁷.

²⁵ Vedi specialmente J. Huerta de Soto, *Moneta, credito bancario e cicli economici*, cit. In un'opera del 1931, F. Hayek ha spiegato in modo convincente come l'espansione o la contrazione del credito influenzi l'intero sistema economico: vedi F. A. Hayek, *Precios y producción*, Unión Editorial, Madrid 1996. Hayek completò questi studi in «*Profits, Interest and Investment*» and *Other Essays on the Theory of Industrial Fluctuations* (1939), Augustus M. Kelley, Clifton 1975.

²⁶Cf. J. A. Stiglitz, *Bancarotta. L'economia globale in caduta libera*, Einaudi, Torino 2010.

²⁷Cf. L. von Mises, *L'azione umana*, cit. capp. 27 a 36.

5.4.3 Interventismo ed etica

A questo punto, i sostenitori dell'espansione del credito passano al livello etico ed etico-politico. Il loro ragionamento è più o meno il seguente: anche se dovessimo ammettere che l'interventismo statale e lo stato sociale comportano una minore efficienza economica e costi molto alti, ci sono importanti ragioni etiche, relative al bene comune e alla giustizia sociale, che ci obbligano a seguire questa strada. Mi sembra che nei capitoli III e IV, trattando della giustizia e della giustizia sociale, sia stato reso sufficientemente chiaro che queste presunte motivazioni etiche non sono convincenti.

Bisogna ora aggiungere, con R. Termes, che ci sono almeno tre ragioni per cui un sistema sociale basato sulla libera iniziativa economica dei cittadini è da ogni punto di vista preferibile ad un sistema modellato dall'interventismo economico statale²⁸.

La prima ragione è che l'interventismo statale inganna i cittadini quando nasconde loro la sua insostenibilità economica e sociale. Anche se sono consapevoli dell'alta pressione fiscale, i cittadini pensano che lo stato offre un'ampia protezione ad un prezzo ragionevole. Ma la realtà non è così. L'attuale pressione fiscale, che non può continuare ad aumentare indefinitamente, deprime i settori produttivi dell'economia, causando la riduzione della base imponibile totale. Lo Stato è costretto a operare in deficit, il che è seguito da un aumento del debito pubblico e dall'attuazione dei processi di espansione del credito che abbiamo già menzionato, compresa l'inflazione, che è una tassa mascherata e immorale²⁹. L'inflazione, ha scritto Röpke, «è vecchia quanto il potere dei governi sulla moneta; così

²⁸Cf. R. Termes, *Desde la libertad*, Eilea, Madrid 1997, pp. 153-159.

²⁹Non possiamo soffermarci qui sul problema dell'inflazione e delle politiche inflazionistiche. Si veda quanto scritto da W. Röpke, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit. pp. 173-250.

come sono anche le teorie e le ideologie che la giustificano o tentano di giustificarla»³⁰. Si innesca una spirale che provoca lacrisi del credito, la fuga degli investimenti e la depressione generale del sistema economico, e alla fine sono le famiglie, i lavoratori disoccupati e i giovani a pagarne il prezzo.

La seconda ragione, la più importante, è antropologica. L'interventismo statale deforma lo spirito dei cittadini. È giusto che lo Stato, nell'esercizio della sua funzione sussidiaria, intervenga per rimediare a situazioni di indigenza che la società non è in grado di risolvere. Ma, come scrive Termes, «l'errore del Welfare State è di aver voluto che questa protezione fosse universalizzata, raggiungendo l'immenso numero di coloro che, senza necessità perentorie, avrebbero dovuto essere messi alla prova perché portassero i frutti dell'iniziativa individuale; invece, intere generazioni sono state cullate dall'eccesso di sicurezza, a spese del bilancio, e, quel che è peggio, a danno delle unità produttive di ricchezza, che in questo modo si sentono scoraggiate»³¹. La funzione imprenditoriale viene inibita, e aumenta il disinteresse per contribuire al bene comune con la propria iniziativa e creatività, così che le istituzioni diventano sempre più inefficienti e sclerotizzate. L'unica cosa che rimane è l'ambizione di un arricchimento rapido e senza sforzo, che si traduce in mille forme di corruzione. Gli effetti sociali sono anche negativi: le leggi che dovevano promuovere l'occupazione creano disoccupazione; l'aiuto agli emarginati porta a più emarginazione; le misure contro la povertà portano a più poveri; la protezione delle madri sole e delle donne abbandonate aumenta il loro numero³².

La terza ragione è che l'uso dell'iniziativa privata potrebbe portare a

³⁰ *ibidem*, p. 223.

³¹ R. Termes, *Desde la libertad*, cit. p. 156.

³² *Ibidem*, p. 157.

risultati migliori, a una protezione sociale migliore e meno costosa. Tutti sanno che i sistemi di welfare privati sono più efficienti e meno costosi di quelli pubblici. Coloro che difendono i sistemi pubblici a tutti i costi invocano, molto discutibilmente, il primato dell'equità sull'efficienza, perché sanno molto bene che l'efficienza non parla a loro favore. Per questo credo che anche nei casi in cui lo Stato dovesse finanziare totalmente o parzialmente alcune prestazioni sociali, il settore privato dovrebbe essere incaricato della fornitura di tali prestazioni, perché lo farebbe meglio e ad un costo inferiore.

5.5 La mia proposta

In tutto questo libro è stato chiaro che la mia convinzione personale è che il bene di tutti richiede che ci avviciniamo il più possibile ad un'economia di libero mercato. Ma quando si tratta di fare una proposta, non posso pretendere che tutti abbiano le mie convinzioni, e nemmeno che tutti i lettori condividano tutto quello che è stato esposto in queste pagine. Farò quindi una proposta più modesta che penso sarà più facile da accettare.

Gli orientamenti di politica economica assunti hanno un impatto significativo sulla vita e il benessere dei popoli e hanno importanti ripercussioni antropologiche ed etiche. L'onestà richiede una ragionevole certezza morale sulla bontà e l'efficacia della politica economica adottata. La certezza morale non è possibile senza una buona comprensione delle varie proposte di politica economica e senza un dialogo onesto, aperto e imparziale tra le varie posizioni.

Ora lascio da parte il mondo della politica, che è molto complicato e che a volte obbedisce a logiche di spartizione del potere in cui c'è poco interesse a raggiungere qualsiasi tipo di certezza. Con questa proposta,

mi rivolgo al mondo degli studiosi di economia e di politica economica e al mondo degli agenti economici che operano nel mercato. La mia esperienza d'insegnamento mi mostra che le persone che hanno ottenuto una laurea o un master in importanti facoltà e centri di studi economici, o in importanti scuole di economia e gestione aziendale, finiscono i loro studi senza nemmeno sapere dell'esistenza di orientamenti di teoria economica diversi dal paradigma neoclassico-keynesiano dominante, come sono per esempio l'economia sociale di mercato o la scuola austriaca di economia. Nei congressi nazionali e internazionali convocati per studiare i problemi urgenti del momento, tutti gli invitati appartengono allo stesso o simile orientamento di politica economica. Nelle scuole di business o di economia aziendale c'è spesso una mancanza di preoccupazione per i problemi della teoria economica, che impedisce qualsiasi messa in discussione del paradigma dominante dell'economia politica.

La mia proposta consiste semplicemente nell'affermare che la responsabilità sociale degli studiosi di economia richiede una conoscenza e uno studio reciproci tra i diversi orientamenti economici e tra le diverse scuole, un dialogo sincero e aperto a tutti, una volontà di ascoltare, di mettere in discussione le posizioni economiche ricevute, di esplorare nuove soluzioni, di chiedere se gli obiettivi che cerchiamo non potrebbero essere raggiunti prima e meglio con altri mezzi. E perché tutto questo? Semplicemente perché è l'esigenza più elementare del bene comune e, per i cristiani, anche della carità.

Capitolo 6

Il buon governo

6.1 Introduzione

Come già sappiamo, l'etica politica è l'etica delle istituzioni politiche. È l'etica degli atti di governo, degli atti amministrativi, degli atti legislativi e degli atti giudiziari. Il governo è buono quando questi atti sono conformi e promuovono il bene comune, di cui abbiamo parlato nel capitolo III.

La giustizia è forse la virtù più importante del buon governo. Ma, in realtà, tutte le virtù etiche, considerate dalla tradizione filosofica da Platone in poi, hanno una dimensione politica. La prudenza (prudenza politica), la fermezza (coraggio, pazienza, ecc.) e la moderazione (temperanza) sono anche qualità degli atti di buon governo.

6.2 Questioni sostanziali di giustizia

Un buon governo è prima di tutto un governo giusto. Poiché abbiamo trattato ampiamente la giustizia nei capitoli III e IV, ci limiteremo ora a completare alcuni aspetti ai quali abbiamo potuto solo alludere in quei capitoli.

Nella sezione 3.4.2 abbiamo fatto riferimento al problema che si creerebbe se alcune leggi o atti di governo si allontanassero dal senso naturale della giustizia. È il caso delle leggi che non proteggono la vita umana (aborto, eutanasia) che, come abbiamo visto nella sezione 3.2, è uno dei beni fondamentali che costituiscono la ragion d'essere della vita sociale. Non ripeteremo ciò che abbiamo detto lì sul ruolo dell'ethos della pace nella nascita della filosofia politica moderna. Mi limito ad osservare che la vita umana è una realtà precedente alla società politicamente organizzata, che non ha bisogno di quest'ultima né per nascere né per finire. Lo Stato non genera né sopprime la vita. La funzione dello Stato è solo quella di proteggere, promuovere e facilitare (vivere meglio). D'altra parte, non vedo come giustificare che una delle funzioni dello Stato sia sopprimere la vita umana, né quella di un bambino non ancora nato né quella di un anziano malato. Gli unici «macelli» ammissibili sono quelli che forniscono la carne animale ritenuta necessaria per l'alimentazione. Ci saranno persone che tolgono la vita ad altri o che si tolgono la vita, delle quali si occuperà l'amministrazione della giustizia tenendo conto di tutte le circostanze di ogni caso. Ma non è funzione dello Stato stabilire «servizi» in cui un innocente entra vivo, nel grembo di sua madre o su una barella d'ospedale, ed esce morto. Finora non ho trovato alcuna ragione che possa giustificare l'esistenza di tali «servizi statali».

A volte si rivendica la libertà di disporre del proprio corpo o della propria vita. Per chiunque abbia familiarità con la storia della moderna tradizione politica occidentale, è chiaro che la libertà non è un valore astratto. La libertà è difesa nella misura in cui è la forma di vita propriamente umana. Libertà e vita umana non si oppongono. Per questo Norberto Bobbio ha voluto ricordare, quando si discuteva in Italia la legge sull'aborto, «che il primo grande scrittore politico che 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»¹. E in un'altra occasione, ma nello stesso contesto, ha aggiunto: «mi stupisco a mia volta che i laici lascino ai credenti il privilegio e l'onore di affermare che non si deve uccidere»². L'avvertimento dei limiti dell'assolutismo di Hobbes fece capire agli scrittori politici successivi che una vita senza libertà e giustizia non è una vita umana, e così l'ideologia politica occidentale fu organizzata non solo intorno al valore della vita, ma anche e inseparabilmente intorno alla libertà e alla giustizia. Ma la libertà rimaneva la più alta forma di vita, la vita umana libera, quindi era inconcepibile che la libertà potesse sollevarsi contro la vita, perché sarebbe stato come sollevarsi contro se stessa. Ecco perché la vita è di fatto il primo valore protetto dalla moderna tradizione costituzionale dell'Occidente.

Sarebbe ancora meno comprensibile parlare, per esempio, di un «diritto a togliere la vita ad un altro» (il diritto all'aborto, per esempio), perché non è ammissibile convertire in diritto un interesse la cui soddisfazione comporta la lesione di un diritto certo e fondamentale di una terza persona. Se dovessimo ammettere che lo Stato ha tra le sue funzioni quella di proteggere, e persino di promuovere e finanziare, interessi che comportano la lesione irreparabile di un diritto di una terza persona, allora crolla una delle principali ragioni per cui viviamo in società. Dovremmo ripensare tutta la nostra cultura politica, e trarre tutte le conseguenze di un tale ripensamento, che sarebbero gravi. Per queste ragioni, e senza entrare in considerazioni che sarebbero proprie dell'etica personale, si può affermare che dal punto di vista etico-politico tali leggi sono inammissibili, e non è possibile obbedire o collaborare direttamente con esse.

¹Intervista pubblicata su *La Stampa*, 15-V-1981.

²Intervista pubblicata sul *Corriere della Sera*, 6-IV-1981.

Coloro che lavorano nel mondo della giustizia, e in particolare i capi di governo e i legislatori, provano spesso un certo disagio con l'idea di un senso naturale della giustizia, perché sembra loro che possa diventare un'istanza alla quale ogni cittadino può appellarsi per disobbedire, per motivi di coscienza, alle leggi dello Stato. Questa nozione di giustizia potrebbe diventare uno strumento destabilizzante nelle mani dell'arbitrio o degli interessi soggettivi, un principio di disordine, un nemico della certezza del diritto. È un'inquietudine simile a quella che suscita in chi governa l'idea dell'obiezione di coscienza e, in generale, tutto ciò che potrebbe giustificare la disobbedienza alle leggi.

Non c'è dubbio che ci possa essere del vero in queste paure, e a volte ci sarà. Ma se andiamo dritti al cuore della questione, dovremo riconoscere con Karl Popper che la «società aperta», democratica e laica, si basa sul dualismo fondamentale tra «dati di fatto» e «criteri di valore». I dati di fatto (leggi e istituzioni concrete) sono una cosa, e i criteri etici giusti e veri, che sono indipendenti e superiori al processo politico che produce i dati di fatto, sono un'altra. I dati di fatto possono e di solito si conformano a criteri razionali di giustizia, ma possono anche non conformarsi. Come aggiunge Popper, voler negare questo dualismo equivale a sostenere l'identificazione del diritto con il potere; è, puramente e semplicemente, l'espressione di uno stato d'animo totalitario³. Il totalitarismo è un monismo, è mettere tutto nelle stesse mani, identificare la fonte del potere politico con quella del valore morale e della razionalità. È vero che le istituzioni politiche godono di autonomia politica e giuridica, ma ciò non implica affatto la negazione della trascendenza dei criteri di valore sui fatti

³Su questo punto si veda M. Rhonheimer, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid 2009, pp. 127-131. In quelle pagine l'autore si riferisce all'opera di Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*.

e sugli accordi politici. Chi nega questa dualità sarebbe a un passo dal «convertire i fatti stessi - maggioranze concrete, misure legislative, ecc. - in valori politici supremi e moralmente inappellabili»⁴.

6.3 Prudenza politica

Nel linguaggio comune la prudenza è spesso intesa come qualcosa di simile alla prudenza o all'accortezza, alla moderazione, alla saggezza. Nel linguaggio filosofico significa *una qualità morale, o più precisamente un insieme di qualità morali, che garantiscono la scelta e l'attuazione dei mezzi adatti per la realizzazione effettiva del fine eticamente valido da raggiungere*.

La prudenza presuppone quindi il desiderio di raggiungere un obiettivo eticamente valido, che nel caso della prudenza politica è il bene comune politico. Se l'azione del governo non nasce dal desiderio di promuovere quel bene, non ha senso parlare di prudenza. Presupponendo questo desiderio, ciò che è proprio della prudenza è garantire che si trovino e si mettano in atto i mezzi che lo realizzino come è possibile qui e ora. La prudenza è la virtù della realizzazione pratica. Le buone intenzioni sono solo un presupposto necessario. La prudenza consiste nel raggiungere il bene comune. Desiderare, per esempio, di ridurre la disoccupazione, o di migliorare l'assistenza sanitaria, è solo un'intenzione lodevole. Ciò che è proprio della prudenza è trovare e mettere in pratica i mezzi che riducono effettivamente la disoccupazione o migliorano l'assistenza sanitaria della popolazione. Abbiamo tutti l'esperienza di leggi o di atti di governo che sono stati messi in atto per questi scopi e che poi non sono riusciti a rag-

⁴M. Rhonheimer, *Cristianismo y laicidad*, cit., p. 127 (traduzione nostra).

giungerli, e a volte hanno addirittura peggiorato la situazione di partenza. La prudenza è estremamente importante per la politica e allo stesso tempo estremamente difficile, perché l'attività politica si svolge spesso nel regno della contingenza, dove il percorso verso la certezza è molto più complicato che nelle scienze esatte.

La realizzazione del bene comune presuppone condizioni teoriche e pratiche. Dal punto di vista teorico, fondamentale è la concezione del bene comune che, per noi, consiste in tre beni inseparabili: pace, sicurezza e vita; libertà e, in terzo luogo, giustizia⁵. Le condizioni di fatto si riferiscono alle diverse concezioni del bene comune che possono esistere tra le forze politiche e, soprattutto, tra gli abitanti di un dato paese. Sarà compito della prudenza saper ascoltare gli altri, capire come e fino a che punto è possibile collaborare con persone o forze politiche che hanno diverse concezioni del bene, ed essere pronti ad accettare i limiti delle proprie conoscenze. Con questo possiamo capire che, in termini concreti, il buon governo può essere diverso in un paese e in un altro.

Ma in ogni caso è necessario che l'azione politica nasca dal desiderio di promuovere il bene comune. Se si cercasse qualcos'altro, come la semplice gestione del potere, l'arricchimento economico personale, l'imposizione di un'ideologia di parte, non avrebbe senso parlare di prudenza politica. Ci può essere calcolo, astuzia, strategia, ma non una qualità moralmente eccellente che si sviluppa nel campo della politica.

Ora ci concentreremo su un insieme di condizioni e qualità che sono necessarie affinché le istituzioni politiche contribuiscano efficacemente al bene di tutti.

⁵Vedere i capitoli III e IV.

6.4 Comunicazione onesta e accessibile

Quando parliamo di comunicazione politica, ci riferiamo all'insieme dei messaggi che circolano attraverso il sistema politico e che plasmano in gran parte la sua attività. I messaggi vanno dall'alto verso il basso e dal basso verso l'alto, sono spesso elaborati in organismi politici con la collaborazione di professionisti della comunicazione, forniscono un *feedback* positivo o negativo all'attività di governo, giocano un ruolo importante nella formazione dell'opinione pubblica (che a sua volta esercita pressione sui leader politici), circolano spesso attraverso i media, che possono essere rappresentativi o nelle mani di pochi, e che possono essere soggetti a distorsioni e manipolazioni.

Per stabilire rapporti di collaborazione sociale che diano luogo al bene comune, è necessario che la comunicazione sia sincera. Non dico «vera», perché la complicazione e la contingenza di molte questioni politiche concrete rende a volte molto difficile sapere dove sta la verità. Basterebbe che la comunicazione fosse sincera: che le istituzioni, i governanti, i partiti, i gruppi, ecc. dicano chiaramente quello che pensano, quello che vogliono fare e quello che fanno; e, in questo senso, che dicano sempre la verità.

Può sembrare che parlare di sincerità nel mondo della politica sia un'illusione ingenua e irrealistica. La politica è in un certo senso una battaglia, in cui è importante che ciascuna delle parti non conosca i piani di attacco e di difesa delle altre. I professionisti della comunicazione dovrebbero insegnare ai leader politici a dire solo quello che vogliono dire e a dirlo in modo tale che la gente capisca esattamente quello che vogliono dire e non altro. Aiutano ad evitare incomprensioni, soprattutto tra agenti che si muovono su lunghezze d'onda diverse. Ma talvolta insegnano invece ad elaborare messaggi il cui unico scopo è quello di ottenere consenso e voti,

sia dicendo a certi gruppi di elettori solo quello che vogliono sentire, sia screditando gli avversari politici. Una sofisticata arricchita dalle moderne tecniche di comunicazione. Un altro aspetto del problema è la direzione e l'orientamento dei canali di comunicazione, anche se l'esistenza di internet e la diffusione delle reti sociali rende più difficile, ma solo fino a un certo punto, un'azione monopolistica degli agenti di manipolazione culturale.

Nonostante tutto questo, la sincerità e l'accessibilità dei messaggi che circolano nel sistema sociale e politico sono un bene irrinunciabile. Da loro dipende che la collaborazione sociale tra persone libere e responsabili non diventi il movimento di un gregge di pecore o la lotta tra branchi di lupi rivali. La sincerità della comunicazione impedirebbe anche l'azione del maggior nemico del buon governo: coloro che vogliono fare qualcosa che non si può dire o, più precisamente, che non si può dire al grande pubblico, dal pubblico cioè che è al di fuori dai ridotti cenacoli in cui si elabora la comunicazione politica.

Parlando del principio costituzionalista e del principio democratico nel capitolo III, abbiamo già visto l'importanza dell'informazione da diversi punti di vista. La partecipazione libera e responsabile dei cittadini alla vita sociale e alla formazione delle scelte politiche presuppone la conoscenza dei fatti, dei programmi politici, degli atti di governo e delle loro conseguenze sul corso della vita sociale. I messaggi falsi o distorti dalla demagogia privano il corpo sociale del potere di decidere liberamente della propria vita e del proprio destino. I falsi messaggi sono molto più perniciosi del denaro falso, e mi sembra abbastanza ragionevole che in alcuni paesi una sanzione molto dura sia riservata alle bugie di coloro che sono al potere. La storia dimostra che alcuni popoli hanno potuto fare guerre ingiuste e crudeli solo dopo che una falsa propaganda ha seminato l'odio verso altri popoli o altre razze o religioni. Una comunicazione sincera e accessibile, invece, è

il fondamento che rende possibile una convivenza pacifica e costruttiva, e il danno che potrebbe essere causato a un partito politico o a un governo dalla conoscenza dei suoi errori e fallimenti, che in politica sono inevitabili, sarebbe ampiamente compensato dalla fiducia che una comunicazione sincera genera tra i cittadini. Quando i cittadini non diffidano della classe politica, è un chiaro segno di buon governo. La trasparenza è inoltre la migliore arma contro la corruzione e il clientelismo.

6.5 Rispetto per la libertà e per il pluralismo

Abbiamo già detto che la libertà è uno dei beni fondamentali contenuti nel bene comune politico. Ecco perché il rispetto della libertà di tutti è un segno inequivocabile di buon governo. Questo rispetto ha molti aspetti.

Il più immediato è forse la sobrietà nell'uso della coercizione politica in tutte le sue forme: fisica, giuridica, burocratica, ecc. Coercizione solo quando è proprio necessaria. La libertà è la norma. La coercizione deve essere giustificata, e l'onere della giustificazione spetta alle autorità politiche e amministrative. Lo Stato ha il monopolio della coercizione fisica, ma questa può essere applicata solo in conformità alle leggi e alle giuste sentenze giudiziarie, che sono in funzione della difesa della vita, della libertà, dei diritti fondamentali dei cittadini e della giustizia. La libertà di espressione, di religione, di proprietà, ecc. non potrebbero essere diritti effettivi se non fossero protetti dalla coercizione politica contro l'azione violenta di elementi antisociali, che purtroppo ci sono sempre.

L'aspetto più profondo e importante, tuttavia, è la limitazione del potere politico. E qui ci scontriamo con la possibile tensione tra il principio

costituzionalista e il principio democratico, a cui abbiamo già accennato nel capitolo III. Il principio democratico fornisce una buona risposta (almeno, la migliore tra quelle conosciute finora) alla questione di in chi risiede il potere e di chi lo esercita, ma non risponde alla questione altrettanto importante di come controllarlo e limitarlo. Se il numero di cose che il potere può fare e le funzioni che può svolgere non sono chiaramente stabilite, il potere politico può diventare tirannico, che il tiranno sia uno, pochi o la maggioranza. Importanti scrittori politici, come Tocqueville, videro questo pericolo.

«L'onnipotenza in sé, scrive Tocqueville, mi sembra una cosa cattiva e pericolosa; il suo esercizio è superiore alle forze dell'uomo, chiunque esso sia; solo Iddio può essere onnipotente senza pericolo, perché la sua saggezza e la sua giustizia sono sempre eguali al suo potere. Non vi è, dunque, sulla terra autorità, tanto rispettabile in se stessa o rivestita di un diritto tanto sacro che possa agire senza controllo e dominare senza ostacolo. Quando, dunque, io vedo accordare il diritto o la facoltà di fare tutto a una qualsiasi potenza, si chiami essa popolo o re, democrazia o aristocrazia, si eserciti essa in una monarchia o in una repubblica, io dico: qui è il germe della tirannide; e cerco di andare a vivere sotto altre leggi»⁶.

Il germe dell'autoritarismo o addirittura della tirannia sta nella tendenza ad applicare un principio egualitario in tutti gli ambiti, compresi quelli sociali ed economici, a costo di estendere l'ambito di intervento del potere politico fino a raggiungere una situazione vicina alla schiavitù. Non serve a niente che i governanti cambino ogni volta che ci sono elezioni politiche. La libertà si esercita per lasciare il dominio di un despota e mettersi sotto

⁶A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., p. 258

il dominio di un altro. Da un popolo di servi della gleba non nascerà un sovrano di uomini liberi. Il buon governante ama la libertà e quindi resiste alla tentazione di coloro che gli gridano: dammi il benessere e io ti pagherò dandoti la mia libertà e le mie risorse. La tentazione è forte, perché i cittadini sono soddisfatti quando i loro interessi più disparati diventano diritti garantiti e finanziati dallo Stato, e i governanti e i burocrati sono felici se estendono il loro potere e la loro sfera di intervento, mentre risorse economiche sempre maggiori passano nelle loro mani, sperimentando il piacere effimero fornito dal delirio di onnipotenza. Il prezzo pagato da tutti è molto alto: la società degli uomini liberi diventa qualcosa di molto simile a un gregge di pecore.

6.6 La sfiducia nella propria conoscenza e il rispetto dell'identità religiosa.

Il buon governante diffida della sua conoscenza, o meglio, sa che non possiede né può possedere una conoscenza sufficiente per garantire beni che solo ogni cittadino conosce e può raggiungere. Rifiuta di assumere il ruolo dell'ingegnere sociale onnipotente che vuole cambiare tutto, insegnando ai cittadini cosa dovrebbero volere e cosa dovrebbero essere. Questo appartiene ad ogni cittadino, perché è costitutivo della sua identità, e c'è solo una cosa che il governante deve fare: rispettarla, sempre entro le esigenze pacificamente accettate dell'ordine pubblico. Questo rispetto deve essere ancora maggiore quando si tratta di questioni di coscienza e di religione. Se il sovrano entra in queste zone non farà altro che distruggere il terreno che lo sostiene.

Per illustrare ciò che si intende qui sembra utile considerare alcune

riflessioni del grande giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde. In un saggio del 1967 scrisse che

«Lo Stato liberale secolare vive di presupposti che non è in grado di garantire. Questo è il grande rischio che esso si è assunto per amore della libertà [...] Da una parte esso può esistere come Stato liberale solo se la libertà, che esso garantisce ai suoi cittadini, si regola dall'interno, vale a dire, a partire della sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società. D'altra parte, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne attraverso i mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria libertà e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali»⁷

Nel gennaio 2004 questo paradosso è stato oggetto di un dibattito tra J. Ratzinger e J. Habermas. Ratzinger sosteneva che le istituzioni politiche democratiche non si reggono da sole e hanno bisogno di qualcosa di indispensabile che sia al di fuori della sfera politica in senso stretto. Habermas riteneva che lo stato liberale dovesse contribuire ai presupposti su cui si basa. La posizione di Böckenförde rappresenta, in un certo senso, una via di mezzo: lo Stato moderno non può darsi i suoi presupposti, ma li può proteggere e sviluppare. La neutralità dello Stato non significa uno Stato senza principi.

Per capire meglio il paradosso di Böckenförde è necessario prendere in considerazione qualcosa a cui abbiamo già accennato. Lo stato moderno è il risultato storico di un processo di secolarizzazione che ha eliminato gli effetti politici e giuridici della religione. Lo Stato moderno è uno strumento di convivenza pacifica nella misura in cui riconosce la libertà di coscienza

⁷E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 68.

dei suoi cittadini. Se lo Stato deve rispettare la libertà e il pluralismo, non può imporre coercitivamente un insieme di convinzioni necessarie per mantenere lo Stato unito. Si pone allora la domanda: come può rimanere coeso uno Stato che non impone valori e rispetta la libertà di tutti?

Come scrive uno studioso della materia:

«La difficoltà degli Stati costituzionali, in quanto liberal-pluralisti, a produrre giuridicamente adesione e legame sociale finisce per implicare nella ricostruzione di Böckenförde un supplemento di legittimazione etico-politica da attingersi in quello spazio culturale pubblico, nel quale vivono concezioni morali, antropologiche e religiose, che fa da sostrato alla costituzione. Per Böckenförde un'omogeneità relativa politicamente utile non può essere prodotta soltanto dall'osservanza della costituzione»⁸.

Gli elementi che tengono insieme lo Stato e rendono possibile la democrazia provengono dalla dimensione pre-politica, dove ci sono componenti culturali che modellano la coscienza dei cittadini come soggetti etici. Böckenförde ritiene che uno degli elementi capaci di svolgere un ruolo «integrativo-legislativo» sia la religione, con particolare riferimento alla tradizione cristiana. Perché lo stato moderno è nato da un bisogno di libertà insito nel cristianesimo.

In effetti, le comunità religiose sono prima di tutto parte della società civile e, al suo interno, svolgono un ruolo fondamentale nel promuovere quell'integrazione sociale che, senza dubbio, giova sia alla società civile che allo Stato. Alcuni dei sentimenti che la religione coltiva e promuove sono utili per la comunità politica secolare, come la lealtà civica, la soli-

⁸G. Preterossi, Prefazione, in E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. XII.

darietà umana, l'obbedienza e il rispetto dell'autorità, lo spirito di carità e di sacrificio. Tuttavia, questa funzione è svolta dalle comunità religiose su base interamente volontaria; infatti, non è loro imposta dallo Stato. Lo Stato non può che garantire uno spazio istituzionale per l'educazione religiosa - essenziale sia per la comprensione del patrimonio tradizionale che di quello delle tradizioni religiose appena radicate - e per la formazione etica dei cittadini, perché è chiaro che la conoscenza e la comprensione sono i migliori antidoti per combattere la paura e il pregiudizio verso il diverso⁹.

È quindi importante che in uno stato moderno si possa sviluppare una relazione di cooperazione tra la comunità religiosa e la comunità politica. Perché questo accada, tuttavia, è necessario che la comprensione di cui sopra sia intesa in senso bidirezionale, cioè è auspicabile che le anche chiese sviluppino un'adeguata comprensione della natura dello Stato moderno, specialmente nella sua forma democratica, e del suo ethos.

Böckenförde insiste sull'importanza di definire l'ethos della democrazia moderna: esso è legato al rispetto di alcune caratteristiche formali, la cui osservanza è vitale per lo stato stesso. Include non solo il rispetto delle procedure democratiche, ma anche il dovere di raggiungere o preservare le precondizioni storiche in cui la procedura democratica può avere luogo. In effetti, la conservazione del quadro democratico è fondamentale per la realizzazione del bene comune, e deve essere promossa per evitare che certi contenuti politici si impongano come assoluti.

Ciò che si sostiene in definitiva è che la legalità da sola, né la Costituzione da sola, non sono sufficienti per garantire la vita dello Stato. È quindi necessario proteggere la dimensione etica e religiosa dei cittadini,

⁹Seguiamo qui le riflessioni di Chiara Panetta, *Religione e Stato democratico. Il contributo di Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Roma-Tre 2011.

che è il fondamento esterno e prepolitico dello stato democratico. Questo non è nato come una ribellione anticristiana o atea, ma per realizzare la distinzione tra religione e politica inerente all'essenza più intima del cristianesimo.

Come scrive Chiara Panetta:

«Nel corso della storia europea, illuminismo e cristianesimo sono stati, insieme, le due forze fondamentali per lo sviluppo decisivo del processo di scolarizzazione. Lo Stato liberale secolarizzato non è nato, difatti, per sopprimere la religione e permettere alla razionalità scientifica di imperare assoluta, ma solo per realizzare la distinzione tra ambito politico e ambito religioso e annullare, così, il potenziale di conflittualità insito nella religione nel momento in cui cerca di concretizzare una sua istituzionalizzazione politica. L'emancipazione del potere politico dalla religione non ha comportato la nascita di uno Stato ateo, per questo la religione continua ad essere una forza per l'ordinamento, perché animando la vita spirituale dei singoli fa sentire i suoi effetti anche politicamente. La religione resta, per Böckenförde, un elemento necessario e naturale per gli esseri umani, in quanto risponde a delle esigenze individuali a cui la razionalità scientifica non ha saputo far fronte. In questo modo, la religione contribuisce a rendere la comunità stabile e coesa, con degli effetti positivi per l'ordinamento nella sua totalità».¹⁰

Il governante che lavora per il bene comune del suo paese capirà facilmente che quanto appena detto è molto ragionevole. Una situazione molto diversa è quella di qualcuno che è accecato da interessi ideologici o dal potere economico, o peggio ancora da entrambi. Un tale governante non

¹⁰ *Ibid.*, pp. 195-196.

esiterà a monopolizzare l'istruzione, a politicizzare il sistema giudiziario e l'amministrazione della giustizia, a violare o almeno a forzare le procedure legali stabilite, arrivando persino a propugnare riforme costituzionali *ad personam*, a beneficio esclusivo di colui che detiene il potere politico. Questo completa la conversione della democrazia in demagogia dispotica, in cui si riassume l'essenza del cattivo governo. Che si incoraggi il più ampio permissivismo in materia di sessualità o di diritto di famiglia, arrivando persino a un'inutile «iperprotezione» giuridica di comportamenti e situazioni più che discutibili, non è altro che una rozza e dannosa manovra di apparente libertà per impedire a chiunque di voler alzare gli occhi e uscire dal gregge.

6.7 Correzione del dibattito politico

Una caratteristica importante di un buon governante è quella di saper mantenere la correttezza del dibattito politico. In un certo senso, la politica è una lotta, e a volte una lotta dura. Ma il dibattito tra avversari politici, cioè tra persone che si suppone abbiano visioni alternative del governo di una data società di persone libere, è sempre molto diverso da una rissa di strada tra teppisti dei bassifondi. Lo statista ha una visione dello Stato che si presenta per mezzo di argomenti, analisi dei fatti e valutazione dei risultati di certe linee di azione politica. Coloro che hanno una visione diversa la sostengono anche con argomenti, analisi e valutazioni. L'attacco personale, l'insulto, il discorso composto da aggettivi qualificativi infilati da aggressività e risentimento non hanno posto in un dibattito politico degno di questo nome. Si tratta di valutare diverse concezioni della polis, e non di vedere chi grida più forte o chi dice le parole più offensive.

Il dibattito è un dialogo, a volte duro, ma sempre un dialogo, in cui si

ascolta e non si esclude la volontà di modificare, almeno parzialmente, la propria posizione. Si può essere un avversario, ma un avversario nobile, non un nemico ostinato. Böckenförde illustra bene che questa disposizione è una parte essenziale dell'ethos democratico:

«Essere aperti all'argomentazione e al compromesso nel confronto politico nella ricerca di una decisione. Se ciò che è proprio della democrazia è un uguale diritto a partecipare alla formazione della volontà politica, questo esige che la decisione giusta per i problemi esistenti sia chiesta e cercata insieme; il ricorso finale alla propria maggioranza, che è possibile in democrazia, non può essere sollevato all'inizio ma solo alla fine. Infatti, poiché la deliberazione condivisa e il confronto con gli altri è il luogo in cui si deve realizzare il diritto paritario alla partecipazione, esso deve basarsi sulla disponibilità all'ascolto reciproco e, se necessario, a raggiungere dei compromessi»¹¹.

Il dialogo ha il suo linguaggio, e chi ne è privo non può dialogare, anche se lo volesse. Solo chi sa dialogare può farlo. C'è quindi un problema fondamentale di cultura politica e di educazione, che può essere risolto con un'educazione di base di qualità. Böckenförde scrive giustamente:

«Nelle circostanze della vita moderna, la democrazia richiede prima di tutto l'esistenza di un sistema educativo sviluppato. Se i cittadini devono decidere sulla base del proprio giudizio, e attraverso l'esercizio del potere politico, sulla legittimazione o delegittimazione di una particolare linea di leadership, ciò presuppone un certo grado di conoscenza, di sapere e di capacità di giudizio. Questo non significa che la democrazia debba essere 'intellettualizzata'. Perché anche una sana

¹¹E. W. Böckenförde, *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*, Trotta, Madrid 2000, p. 114 (traduzione nostra).

comprensione umana (*sensu comune*), che è importante per una formazione democratica della volontà e che si sviluppa dall'elaborazione dell'esperienza, ha bisogno della base della conoscenza e della saggezza tanto quanto la formazione di una capacità di giudizio»¹².

Se, alla fine della scuola dell'obbligo o anche degli studi, tre parole su cinque usate per parlare sono parolacce, il dialogo politico non è possibile per mancanza dello strumento giusto. Le parolacce sono ideali per attaccare e offendere, non per il dialogo. Gli statisti si impegnano nel dialogo, gli uccelli rapaci si fanno a pezzi nell'arena politica.

6.8 E alla fine, la speranza

In questo libro mi sono limitato a trattare alcune questioni di base derivate da quella che è stata finora la tradizione politica occidentale. Come ho annunciato nella Prefazione, non ho affrontato i problemi attuali di cui si parla ogni giorno nei giornali e nei notiziari, problemi che superano il mio scopo e le mie possibilità. Ciò che mi ha spinto a proporre questa riflessione è la speranza che i temi trattati siano una buona base per affrontare in modo soddisfacente e con il contributo di tutti i problemi concreti del momento storico in cui ci è toccato vivere, un tempo con tante sfide e tante possibilità. A volte basta dare una piccola torsione a un oggetto piegato che è fuori posto nella decorazione della casa perché l'oggetto smetta di colpire negativamente chi lo vede. Penso che le convinzioni etiche che sono state esposte in queste pagine potrebbero essere un piccolo aiuto per dare quella svolta virtuosa alla politica dei nostri giorni. Alcuni penseranno, e forse hanno ragione, che la svolta che sarebbe necessario fare è molto

¹²*Ibidem*, pp. 105-106.

grande, ma per me la capacità umana di avvertire e correggere i propri errori è maggiore.

Bibliografia essenziale

N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, Angeli, Milano 1988.

E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato moderno come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006.

F. A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 2010.

J. Huerta de Soto, *Moneta, credito bancario e cicli economici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

B. de Jouvenel, *L'etica della redistribuzione*, Liberilibri, Macerata 1992.

N. Matteucci, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo democratico*, Utet, Torino 1976.

L. von Mises, *L'azione umana. Trattato di economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

M. Rhonheimer, *Lo stato costituzionale democratico ed il bene comune*, «Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e filosofia contemporanea» VI (1977) 57-123.

A. Rodríguez Luño, «*Cittadini degni del Vangelo*» (*Fil 1, 27*). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005.

A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 2007.