

LA GIUSTIZIA NOZIONE REALE

Qual è il criterio normativo in virtù del quale si può giudicare se una situazione concreta dà una risposta oppure no alle esigenze della giustizia? La domanda è molto seria. Siamo di fronte ad un difficile problema, che per ragioni di metodo analizzo in due momenti successivi: a) rapporto tra la giustizia nata dalla società politica e la giustizia che trova il suo fondamento nell'ispirazione religiosa; b) la giustizia, intesa come processo umano complesso. Questi due momenti sono preceduti da un breve cenno di carattere storico sugli orientamenti più significativi della cultura moderna.

1. Vari orientamenti storico-culturali

È quasi una costante dell'età moderna l'affermazione secondo cui la giustizia nasce congiuntamente con la società politica, anzi ne è il primo prodotto. Questa affermazione, già presente in Grozio, si fa chiara in Hobbes e in Rousseau. È presente anche in Spinoza, Locke, Montesquieu, Kant, Hegel e Marx, sia pure in prospettive diverse¹. Con Grozio si impone una concezione laica della natura umana, intesa come fondamento della giustizia. L'uomo ha iniziato a scoprire il significato attivo della sua funzione nel processo di costruzione della società umana. Forse comincia appunto con Grozio la storia della società, che Taparelli chiamerà "società convulsa", in netto contrasto con la società precedente, ben ordinata, tranquilla e statica. Per Rousseau, nel passaggio "dallo stato 'naturale allo stato civile" avviene un cambiamento essenziale; per questo l'uomo giunge alla morale, alla giustizia. Questo passaggio si compie tramite un contratto che apre la vita umana alla pace e alla libertà. Il patto, per la generale trasferibilità dei diritti dell'uno all'altro, ha l'effetto di un meraviglioso bilanciamento, che permette a ciascun individuo di essere libero. Ma soprattutto da questa convenzione nasce un corpo morale e collettivo, che riceve da quello atto l'unità, il carattere di persona pubblica per istituzione. Questa nuova totalità complessa prende il nome di "repubblica o corpo politico". In relazione ad essa, Rousseau ripete sovente che chiunque rifiuta di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto da tutto il corpo, giacché la volontà di tutti e di ciascuno deve stimare buono o cattivo ciò che lo Stato considera come tale². Solo parzialmente, questa è anche la dottrina di Locke: le leggi

¹ Per un'informazione sintetica cfr. L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano 1991, vol. II, pp. 349-363; vol. III, pp. 72-84; 381-407.

² Cfr. *Il Contratto sociale*, particolarmente il *Libro primo*, Torino 1980, a cura di P. Alatri, pp. 720-738. Alcuni testi importanti, relativi al problema che stiamo esaminando, si possono reperire in altre opere di Rousseau, soprattutto nel *Discorso sulla origine e i fondamenti della disuguaglianza*, Torino 1970, pp. 267-370. Inoltre vedi: F. E. R. LUTHY, *Da Calvino a Rousseau*, Bologna 1991², pp. 245-262, particolarmente p. 245; L. OPPENHEIN, *Etica e filosofia politica*, Bologna 1997, pp. 173-181.

esistono già nello stato di natura, ma non si possono applicare perché imperano la passione e l'egoismo, che inevitabilmente conducono alla ingiustizia. La legge perché sia tale deve essere efficace e garantire l'individuo dall'arbitrio; ciò è possibile soltanto nella società³. Ma è soprattutto Kant che consolida questa distinzione come assolutamente e universalmente valida. Il diritto, la norma giuridica, è una "forma" che si applica soltanto ai rapporti esterni tra le persone e che astrae da qualsiasi contenuto materiale. Suppone i rapporti liberi e cerca soltanto di vedere se l'azione dell'uno può accordarsi, secondo la legge generale, con l'azione dell'altro. Il principio generale del diritto può essere, quindi, così formulato: è conforme al diritto, cioè giusta, ogni azione che permette (o la cui massima permette) al libero arbitrio personale di accordarsi, secondo una legge generale, con la libertà di tutti. Questa massima giuridica resta sempre esteriore, non si propone di insegnare la virtù, non diventa mai esigenza interna obbligatoria in senso stretto e perciò fonte di dovere. Appartiene alla morale l'interiorizzazione di questa massima e mutarla in movente. La norma giuridica proclama, come postulato non dimostrabile, che la volontà personale è sottomessa a restrizione e che gli altri possono anche costringerla a sottoporvisi⁴.

1.1. L'opera di Kelsen

In questi ultimi decenni ha avuto una certa risonanza l'opera di Kelsen⁵. Secondo questo autore non esiste contenuto giuridico universalmente valido; solo la struttura formale logica del diritto è specularmente valida. La norma giuridica trae la sua validità dal sistema, dall'unità dell'ordinamento, ed esiste, quando la validità di una pluralità di norme può essere ricondotta ad un'unica norma come fondamento unico di questa validità. La norma giuridica si caratterizza quindi per un particolare tipo di validità; validità che discende non dal suo contenuto, ma dal fatto di essere stata emanata da un ordine giuridico obiettivo in base a quella regola fondamentale, che produce e unifica l'intero ordinamento. Per Kelsen l'ordine della morale è sempre un ordine positivo e storico e non differisce dal diritto positivo. Perciò tutte le formule che hanno cercato di rispondere al quesito che cosa sia la giustizia sono formule vuote di contenuto. Così la consueta formula dei filosofi: "Dare ad ognuno il suo", è completamente vuota; resta, infatti, insoluta la questione decisiva che cosa sia ciò che ognuno può considerare come il "suo". Lo stesso vale per il principio, spesso considerato come l'essenza della giustizia, della rivalsa o della rappresaglia: "Bene per bene, male per male". É

³ Cfr. L. OPPENHEIN, *Etica e filosofia politica*, o. c. p. 181.

⁴ Come breve introduzione al problema cfr. A. LAMBERTINO, *Il rigorismo etico in Kant*, Parma 1970, pp. 228-259.

⁵ Cfr. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello stato*, Milano 1952; al nostro scopo interessa soprattutto la Parte prima: *Il diritto*, pp. 3-182.

chiaro che è presupposto, come fatto per sé evidente, che cosa sia il bene e che cosa sia il male.

Il principio dell'uguaglianza è anch'esso vuoto. È noto che gli uomini sono diversi tra di loro; perciò l'unico significato possibile del principio di uguaglianza è che l'ordine sociale, nella concessione dei diritti e nelle imposizioni dei doveri, non deve tenere conto di certe differenze. Ma quali sono le differenze di cui si deve tenere conto e quali siano da trascurare, il principio dell'uguaglianza non lo dice. Anche l'uguaglianza di fronte alla legge ha ben poco da dire; significa soltanto il principio immanente ad ogni ordinamento giuridico, cioè il principio della legalità. Non importa se questo ordinamento sia giusto oppure ingiusto; la legge deve essere applicata secondo il suo senso. Anche il principio marxista dell'uguaglianza: "Ognuno secondo le sue capacità e ognuno secondo i suoi bisogni"⁶, è soltanto una formula; anzi più vuota della formula "ad ognuno il suo", giacché l'interrogativo sulle reali capacità di ogni singolo individuo e l'interrogativo sui bisogni che possono essere soddisfatti, sono supposti risolti. Mentre tali questioni possono essere decise soltanto dall'autorità sociale secondo principi generali in un ordine sociale positivo e ben determinato.

Infine, la cosiddetta regola d'oro: "Fa agli altri quel lo che vorresti fosse fatto a te", non deve essere interpretata come un asserto capace di stabilire un criterio soggettivo per un comportamento giusto; porterebbe alla abolizione della morale e del diritto, sarebbe inconciliabile con ogni ordine sociale. Il suo significato deve essere oggettivo; soltanto allora non è una regola vuota. La "regola d'oro", però, non risponde alla domanda della giustizia; la suppone risolta. In quale modo ciascuno deve comportarsi, va soltanto presupposto; cioè, gli altri devono comportarsi verso di te conformemente ad un ordine obiettivo presupposto. Per Kelsen è senza significato il tentativo di scoprire attraverso un metodo razionale che cosa è la giustizia. La giustizia assoluta è un sogno impossibile dell'uomo, un ideale irrazionale. E' possibile soltanto una giustizia relativa, entro una dottrina relativista dei valori che ha alla base il principio morale della tolleranza, nell'ambito di un ordinamento giuridico positivo.

⁶ K. MARX, *Critica al programma di Gotha*, in MARX-ENGELS, *Opere scelte*, e cura di E. Gruppi, Roma 1974, 3.a edizione, pp. 951-997: la frase citata è a p. 962.

1.2. La giustizia marxista

Gli orientamenti marxista e cristiano sono contrastanti e presuppongono due umanesimi: l'umanesimo cristiano e l'umanesimo marxista di stampo materialista.

Alcune indicazioni di principio

La giustizia marxista è la giustizia dell'uomo emancipato dal lavoro. La giustizia che Marx chiama anche libertà dell'uomo-natura, dell'uomo-sociale, consiste nella abolizione del lavoro⁷. La rivoluzione comunista abolisce il lavoro; il problema vero, infatti, non consiste nella liberazione dal lavoro, ma nella sua abolizione. Sono sorprendenti queste affermazioni di Marx e ,pertanto richiedono di essere spiegate. La società auspicata da Marx è la società che dà ad ognuno non secondo il suo lavoro, ma secondo le due capacità e le sue esigenze. Nella *Critica al programma di Gotha* viene chiaramente indicato il principio fondamentale della organizzazione sociale. Ciò suppone necessariamente l'abolizione del lavoro, non in senso hegeliano⁸. Non si tratta di una semplice abolizione che cancella, ma della abolizione che permette la restaurazione del contenuto del lavoro, il recupero dell'essenza del lavoro. Il lavoro da riscattare, distruggendolo, in ultima analisi è il lavoro in senso capitalista. L'abolizione del lavoro significa allora abolizione della divisione del lavoro; e l'abolizione della divisione del lavoro, significa abolizione delle classi. L'esistenza delle classi infatti si oppone alla libertà del lavoro⁹. Infine l'abolizione delle classi comporta ineluttabilmente l'abolizione della proprietà¹⁰. Il nocciolo della dottrina è dunque costituito dall'esistenza del lavoro di tipo capitalista, come condizione di vita umana da abolire¹¹. L'ispirazione marxista è radicalmente personalista; scopo della storia è l'affermazione della personalità del singolo, attraverso il controllo delle condizioni di esistenza¹². Per questo i proletari devono

⁷ È necessaria una attenta lettura dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di K. MARX, o.c., pp. 69-86, 101-106, 127-150. Sono da leggere alcune interessanti pagine di A. SCHAFF, *Il marxismo e la persona umana*, Milano 1966, pp. 170-184: l'esegesi dei testi marxiani è molto curata e precisa, anche se non condivisa da tutti i commentatori.

⁸ MARX-ENGELS, *Opere scelte*, Roma 1966, p. 962.

⁹ Cfr. MARX-ENGELS, *L'Ideologia tedesca*, o. c., pp. 21s, i pp. 39-66. Nel capitalismo l'unità sociale ed economica vera è la classe, non l'individuo; è la classe, infatti, che pone sotto controllo il libero sviluppo degli individui. Cfr. anche MARX-ENGELS, *L'Ideologia tedesca*, o. c., pp. 75ss.

¹⁰ Cfr. K. MARX, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, Torino 1990, pp. 107-126.

¹¹ Vedi soprattutto MARX-ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Roma 1987, pp. 379-383.

¹² Cfr. MARX-ENGELS, *La sacra famiglia*, Roma 1989, pp. 99-187; illuminanti sono soprattutto le espressioni di pp. 121. In relazione a questo problema si possono leggere alcune pagine suggestive di A. SCHAFF, *Il marxismo e la persona umana*, o. c., pp. 144-169.

rovesciare lo Stato per affermare la loro personalità¹³. E' chiaro allora che il comunismo costituisce la meta ultima della lotta della classe lavoratrice, ma "non è uno stato di cose che deve essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente"¹⁴. La società tuttavia non può passare dal capitalismo al comunismo senza passare attraverso lo stadio di sviluppo socialista. L'avvento del comunismo, come dice Marx, è il frutto di un lungo e doloroso parto e perché bisogna creare una base tecnico-materiale adeguata e perché bisogna disporre e preparare il tipo adatto di uomo. Nella fase socialista, la giustizia è ancora imperfetta, o di transizione. Rimane in vigore il principio della distribuzione secondo il lavoro, principio che parte dal riconoscimento della impossibilità di una distribuzione livellata, la quale alla fine porterebbe ad una distribuzione ingiusta. Gli uomini non sono ancora preparati a lavorare secondo la piena misura delle proprie forze ed attitudini, senza un determinato controllo sulla misura del lavoro e sulla misura del consumo. Il principio comunista "a ciascuno secondo i suoi bisogni", non otterrà validità giuridica fino a quando tutti non abbiano acquisito una "condotta comunista" nei confronti del lavoro, fino a quando il lavoro non diventi per tutti la prima necessità vitale, un dovere morale che rende inutile ogni coazione. Soltanto allora l'uomo sarà marxiano.

Questa è la dimensione etica della giustizia del messaggio universale di redenzione professato da Marx¹⁵. Ma la redenzione è opera soltanto dell'azione del proletariato, è una auto-redenzione e auto-creazione; ha un senso terrestre, materiale. L'uomo, vero demiurgo della storia, ha il compito, attraverso la prassi e la comprensione coscienziale della prassi, di trasformare il mondo¹⁶. Tutto il resto è mondo utopico, categorie feticistiche. In modo particolare, la religione è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, perché l'essenza umana non possiede alcuna vera realtà. La lotta contro la religione è dunque mediatamente la lotta contro quel mondo, del quale la religione è l'aroma spirituale¹⁷.

Il mondo è materiale, il mondo è uno, eterno ed è infinito; e l'uomo, il prodotto più nobile, è parte del grande tutto che si chiama natura. Ol-

¹³ Cfr. MARX-ENGELS, *L'ideologia tedesca*, o. c., pp. 6-35, particolarmente p. 25.

¹⁴ Cfr. MARX-ENGELS, *L'ideologia tedesca*, o. c., p. 25.

¹⁵ Cfr. le pagine di A. SCHAFF, *Il marxismo e la persona umana*, o. c., pp. 170-184.

¹⁶ Cfr. A. SCHAFF, o. c. p. 154.

¹⁷ Cfr. MARX-ENGELS, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Il pensiero di K. Marx*, a cura di U. Cerroni, Roma 1972, pp. 239-241. Cfr. inoltre L. FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, Milano 1980, pp. 25-58.

tre questo mondo materiale non esiste un altro mondo immateriale. "Mai e in nessuna parte del mondo (afferma la dottrina ufficiale sovietica) è esistito né esiste né esisterà nulla che non sia materia di moto, o prodotto della materia in moto". I fenomeni della coscienza si distinguono bruscamente, per il loro carattere spirituale, da tutti i fenomeni materiali; anche la coscienza, pur non essendo materiale, non è altro che proprietà della materia organizzata in un determinato modo. I fenomeni della coscienza non costituiscono un mondo particolare esistente sopra e fuori il mondo materiale. I fenomeni della coscienza non distinguono assolutamente l'unità materiale del mondo¹⁸. Un mondo soprannaturale ed immateriale non esiste, quindi in nessuna parte; esiste soltanto nella fantasia. Grazie alla legge dell'unità del mondo, dice Engels, viene cancellato l'ultimo ricordo di un creatore dell'universo. Nel marxismo la trasformazione-liberazione termina in una forma strutturale nuova di società senza classi. La libertà si realizza come un fatto politico. Il problema più notevole consiste allora nella determinazione del posto della persona nell'umanesimo positivo marxista, nella difesa del valore "persona singola" entro il valore comunista¹⁹.

A questo punto si incontra il problema della trascendenza. Forse nel marxismo non manca del tutto il valore della trascendenza. Il superamento delle diverse forme di alienazione è uno strapparsi alla natura e al fenomeno per aprirsi all'altro. In Garaudy, per esempio, la trascendenza non è una esperienza assolutamente privilegiata, non ha nulla di teologico o di religioso, non implica l'interruzione dell'ordine naturale per un intervento soprannaturale. È un'esperienza quotidiana, tipicamente umana: quella della creatività, dell'incontro con l'altro. In questo incontro nascono i valori. La forma tipica in cui si realizza l'incontro è sempre la prassi capace di mutare il mondo. La prassi rivoluzionaria e creatrice è tutt'altro che positivismo anticontemplativo²⁰. E questa prassi teorica, nel senso di Althusser, fonda una morale indivisibilmente sociale e personale il cui ultimo fine è creare le condizioni che renderanno possibile ad ogni uomo di diventare effettivamente un uomo, ossia un creatore²¹.

¹⁸ MARX-ENGELS, *L'ideologia tedesca*, o. c., p. 13. Vedi DOGIN, o. c., pp. 144-161.

¹⁹ Cfr. r. A. SCHAFF, *Il marxismo e la persona umana*, Milano 1966 pp. 144-169, 182ss.

²⁰ Di R. GARAUDY si può leggere: *Per una discussione sul fondamento della morale*, in AA.VV., *Morale e società*, Roma 1986, pp. 26-50. Inoltre si possono leggere. Sempre di Garaudy, alcune pagine stimolanti in *Prospettive dell'uomo*, Torino 1972, pp. 328-345 e pp. 394-442. In queste pagine è esplicitamente posto il problema della trascendenza. Vedi inoltre: *Risurrezione e coscienza rivoluzionaria*; è il titolo dell'intervento di R. Garaudy al 30° Corso di studi cristiani, tenuto ad Assisi dal 25 al 29 agosto 1972.

²¹ Cfr. L. ALTHUSSER, *Per Marx*, Roma 1992, pp. 195-222; A. SCHAFF, *Il marxismo e la persona umana*, o. c., pp. 66-81.

Manca qualcosa perché questa visione morale possa dirsi positiva? Vi è nel marxismo una mancanza implicitamente ammessa anche da A. Schaff: lo scarso sviluppo della concezione della persona singola. L'interesse specifico infatti si è polarizzato sulla analisi della dialettica storica come movimento globale di masse²². Per questo la giustizia marxista è guidata da un principio assoluto: il comunismo è la liberazione dell'uomo sul piano della storia universale, la liberazione degli individui "empiricamente universali", secondo l'espressione di Marx. Questa è l'ispirazione originaria marxista, che cerca così di accordare l'individuo e l'universale storico. Poi si sono sovrapposte quelle che Garaudy chiama "le deformazioni". Da una parte Marx accentua il problema della liberazione dell'uomo individuo secondo tutte le possibilità; dall'altra, insiste sulla liberazione dell'uomo sul piano della storia universale, sul "mercato mondiale dell'uomo". Ambedue le dimensioni: quella della singolarità e quella della universalità, sono presenti in Marx. Ma non per questo viene meno il pericolo di consegnare il singolo al flusso della storia, di ridurre la persona ad un anello di una catena. Schaff afferma: "La persona umana come entità integrale e irripetibile costituisce un determinato valore anch'esso irripetibile, che dura finché vive l'individuo singolo. In un certo senso quindi l'individuo (...) costituisce nella sua irripetibilità un certo mondo in sé e per sé, il quale scompare non appena il singolo individuo si estingue. Anche in questo caso il marxismo, pur rifiutando la metafisica esistenzialista, non nega il fatto evidente di cui parla l'esistenzialismo stesso²³. Manca il tema della morte.

1.3. La teoria di Rawls

La teoria della giustizia di Rawls è profondamente sensibile, benché estranea ad una prospettiva religiosa, ai valori di socialità che caratterizzano la visione cristiana²⁴. Anche in Italia la sua opera ha suscitato una discussione vivace. Si divide in tre parti, delle quali consideriamo soltanto la prima, dal titolo "Teoria", in cui l'autore spiega le proprie idee sulla giustizia, riferita alla società nelle sue determinazioni fondamentali. La prima parte si divide in tre capitoli. Il primo, ha come titolo "*Giustizia come equità*". Il secondo, "*I principi di giustizia*". Il terzo, "*La posizione originaria*". L'ulteriore specificazione della giustizia è l'equità. È introdotta pertanto una teoria dei buoni rapporti sociali, tali che stabiliscono condizioni eque tra cittadini, cioè condizioni non in assoluto uguali, ma nemmeno troppo differenti. Il compito della giustizia, dunque, è studiare i principi di giustizia per l'intera

²² Cfr. A. SCHAFF, *Il marxismo e la persona umana*; o. c., pp. 185-207.

²³ A. SCHAFF, *Il marxismo e la persona umana*, o. c., p. 105. Sono da leggere anche le pp. 106-109.

²⁴ Di RAWLS mi interessa particolarmente l'opera dal titolo *Una teoria della giustizia*, Milano 1984.

società, considerata nelle sue istituzioni maggiori. La società è intesa come sistema di interazione che presenta vantaggi e oneri. Quindi, una teoria della giustizia deve essere in grado di dire come vanno distribuiti i vantaggi della cooperazione e gli oneri che ne derivano; soprattutto deve essere capace di risolvere i contrasti ed i conflitti di interesse presenti in ogni tipo di cooperazione. Questa teoria è applicata alle istituzioni maggiori, cioè alla struttura fondamentale di una società, che comprende la costituzione politica e i principali fattori economici. Da una tale teoria ci si aspetta una serie di principi capaci di definire un sistema di cooperazione, che distribuisca equamente vantaggi ed oneri.

Ma chi dovrebbe scegliere questi principi di giustizia? Chi sono i soggetti di questa decisione? Secondo Rawls, sono le persone libere e razionali, persone dotate di autonomia, capaci di scegliere i mezzi e le azioni per raggiungere i fini proposti. Quindi sono persone libere, capaci di autodeterminazione e autocontrollo, razionali, preoccupate di conseguire i propri interessi in modo efficiente. Tese a definire i termini fondamentali della loro cooperazione sociale mediante un accordo. In quanto persone libere e razionali esse non possono essere vincolate da nessuno. I principi di giustizia allora sono il contenuto di questo accordo raggiunto tra persone libere e razionali. Questa posizione è in linea con quella la teoria contrattualistica. Per questo la posizione di Rawls è detta neo-contrattualista, in quanto è una ripresa del contrattualismo classico di Rousseau, Locke e Kant.

Giustizia come equità

Nel primo capitolo si pone il problema di stabilire le condizioni iniziali da cui sarà possibile partire per scegliere i termini dell'accordo tra persone. La determinazione delle condizioni iniziali deve prevedere che nessuno possa conoscere a priori il proprio posto nella società, il proprio ruolo, il reddito, i propri diritti, perché questi vanno giustificati e non possono essere dati come presupposti. Dunque tutti i soggetti vanno idealmente "spostati dietro" le loro condizioni attuali, dietro il "velo dell'ignoranza", per poi porre degli accordi mediante i quali si stabilirà cosa sia giusto. A questo punto che si rende necessaria una *teoria dell'equità*, in base al fatto che viene cercata una condizione nella quale stabilire i principi di giustizia, nel senso della disponibilità a sottoporsi ad un criterio di giustizia. La posizione originale, la condizione equa iniziale, è lo status appropriato che permette di scegliere i principi della cooperazione sociale. Nessuno sa se uno viene avvantaggiato o meno. Gli esseri umani che si comportano così sono persone morali, capaci di concepire una teoria del giusto e dell'ingiusto; queste scelgono i principi della cooperazione sociale applicando la tecnica di una scelta razionale, cioè discutendo le proposte avanzate e scegliendo i principi nel modo più adatto per

raggiungere il fine della cooperazione sociale. In pratica, facendo riferimento al mondo attuale ed alle sue teorie morali, la scelta dei principi della cooperazione sociale è ricondotta a tre famiglie: utilitarismo, intuizionismo e giustizia collettiva.

La critica all'utilitarismo, dominante quantitativamente nella filosofia politica ed economica di tutto il mondo anglosassone, è uno dei punti forti dell'opera di Rawls. L'utilitarismo non considera le persone in prospettiva kantiana, non le riconosce come individui capaci di una propria moralità; ma tende a sottoporre le persone, i loro diritti, la loro storia ad un calcolo materiale del loro benessere e della loro felicità. Tutte le persone sono sommate, così come i loro interessi, secondo l'idea per cui è possibile trattare i problemi sociali analogamente al modo con cui si trattano le grandezze matematiche²⁵. In questa sommatoria l'utilitarismo, classico o moderno che sia, viola secondo Rawls, il primo criterio di qualsiasi trattativa, cioè il rispetto delle persone come esseri morali, perché in ogni caso riconduce le persone ad una somma matematica di elementi. Il problema fondamentale è che l'utilitarismo ha un carattere teleologico, cioè definisce il bene indipendentemente dal giusto, definisce il bene come una grandezza, quale che sia, per poi affermare che è moralmente buono e giusto massimizzare quel bene²⁶.

L'intuizionismo è la dottrina che afferma l'esistenza di una famiglia di principi primi irriducibili tra loro, che vanno valutati l'un rispetto all'altro, cercando un equilibrio giusto. I principi primi entrano in contrasto tra di loro e non è possibile trovare regole *a priori* capaci di scegliere il principio che abbia la precedenza rispetto agli altri. La critica fondamentale che Rawls rivolge all'intuizionismo è che esso ri-

²⁵ L'utilitarismo non conosce solo la versione che contempla il maggior benessere per il maggior numero delle persone. Per "maggiore benessere" può essere inteso non solo il reddito, ma anche i diritti individuali, le pubbliche relazioni, al punto che le versioni più recenti dell'utilitarismo si danno proprio all'interno delle teorie delle scelte razionali degli individui, considerati con i loro gusti e le loro preferenze. In questo modo l'utilitarismo diventa un sistema più ampio e comprensivo, ma il problema permane: per quanto si amplifichi la gamma di considerazioni, esso resta sempre un metodo di tipo matematico, che considera la sommatoria degli elementi.

²⁶ Che il bene da massimizzare sia l'eccellenza dell'uomo (versione perfezionistica dell'utilitarismo), il piacere (versione edonistica), la felicità (versione eudaimonistica), la preferenza (versione individualistica), o qualunque altra cosa, il risultato è sempre il medesimo: l'utilitarismo non è capace di dire se il bene che va massimizzato è anche giusto e per questo non è capace di rispondere a ciò che caratterizza le persone come morali (quindi non tratta le persone come tali, perché ritiene che il problema del bene sia un problema di somma di fattori). L'utilitarismo ultimamente non è in grado di concepire le persone come distinte e con differenti sistemi di bene; la sua filosofia sociale dipende solo dalla possibilità di calcolare gli interessi delle persone e di poterli sommare.

conosce la possibilità del conflitto, ma non risolve il problema politico sociale fondamentale. L'intuizionismo spera che i principi scelti siano effettivamente capaci di regolare la vita sociale quasi spontaneamente; ma sfortunatamente non offre nessuna strategia per risolvere tale conflitto. Ulteriormente, nell'utilitarismo non esiste una concezione etica alla base dei principi che espone e pertanto esso non è in grado di dire quale bilanciamento dei principi morali sia da preferire in ordine alla vita sociale. L'intuizionismo può dunque essere abbandonato perché non aiuta in nessun modo a risolvere i problemi.

I principi di giustizia

Il secondo capitolo porta il titolo "Principi di giustizia". In esso Rawls dà una formulazione ed una interpretazione dei principi di giustizia spiegandone il significato in riferimento alle istituzioni. *Primo principio*: "Ogni persona ha un eguale diritto alla più estesa libertà fondamentale, compatibilmente con una simile libertà per gli altri". *Secondo principio*: "Le ineguaglianze (che non sono le disuguaglianze, ma la diversità delle posizioni) sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno, b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti". A prima vista, il primo principio fa riferimento alle istituzioni di carattere pubblico ed il secondo a condizioni sociali ed economiche. La regola fondamentale che Rawls pone è che i due principi vengano disposti secondo un ordinamento seriale, per cui non è possibile passare al secondo principio senza aver esaurito il primo. I due principi si presentano rispettivamente come principio di uguaglianza e di differenza. Ciò introduce l'idea che assetti sociali giusti possano essere compatibili con alcune differenze (la giustizia non implica una uguaglianza di posizioni materiali); ma allo stesso tempo chiede che le differenze siano collegate da una parte con libertà uguali (primo principio) e dall'altra con vantaggi per tutti (quindi anche per coloro che subiscono le differenze e sono svantaggiati). In altre parole, il secondo principio dice che eventuali disuguaglianze dovranno essere giustificate anche in rapporto a chi è nella situazione svantaggiata. Vediamo come è possibile interpretare e specificare questa prima formulazione dei principi²⁷.

Interpretazioni del secondo principio

Le interpretazioni possibili del secondo principio sono quattro (la quarta è quella della differenza democratica cui aderisce Rawls). La prima è chiamata "Il sistema della libertà naturale" e potrebbe essere assimilata al liberismo estremo (Nozick, Freedman). In questa versione, va intesa come il principio di efficienza (modificato in modo da

²⁷ Cfr. par. 12, p. 70 o. c.

applicarsi alle istituzioni o alla struttura fondamentale della società). *La seconda* è intesa come un sistema sociale aperto in cui, secondo la formula tradizionale, le carriere sono aperte ai talenti. Ora il sistema della libertà naturale afferma che una struttura fondamentale che soddisferà il principio di efficienza, e in cui le cariche sono aperte a coloro che sono dotati e pronti a lottare per esse, condurrà ad una distribuzione giusta. In altre parole, si tratta dell'applicazione del principio di libero mercato alle istituzioni politiche e sociali. Quando si parla di cariche e di posizioni che vanno a vantaggio di ciascuno, si intende semplicemente l'applicazione del principio di efficienza; è chiaro invece cosa si intende, quando si parla di cariche e posizioni aperte a tutti. A queste due condizioni la società sarebbe giusta. La critica di Rawls è centrata sul principio di efficienza, secondo cui una configurazione economica, politica o istituzionale, è efficiente ogni volta che è possibile cambiarla così da far star meglio alcuni individui, senza far star peggio gli altri (criterio di ottimizzazione di Pareto)). Rawls fa emergere due obiezioni fondamentali: 1) il criterio di ottimizzazione paretiana fornisce diversi risultati: ci possono essere diversi assetti tutti efficienti, ma senza sapere quale di essi è il criterio ottimale; 2) il criterio paretiano non risolve la giustizia della distribuzione (problema di carattere morale); risolve il problema dell'efficienza ma non quello della giustizia dell'assetto. Quindi il principio di efficienza non può fungere da solo come interpretazione di una adeguata concezione della società; esso dovrà essere incorporato nell'assetto delle istituzioni, ma da solo non risolve alcuni problemi di giustizia; pertanto dev'essere superato. Questo superamento era presente già all'inizio del liberalismo, dal quale è emersa un'ulteriore interpretazione del secondo principio. Indicata da Rawls come interpretazione liberale, tenta di correggere l'ingiustizia più evidente del sistema della libertà naturale, aggiungendo al requisito delle carriere aperte ai talenti, l'ulteriore condizione del principio dell'uguaglianza di opportunità. Tale principio sostiene che tutti quelli che hanno lo stesso grado di abilità e lo stesso talento ed hanno l'intenzione di servirsene, devono avere anche le stesse prospettive di riuscita, indipendentemente dal loro punto di partenza, all'interno del sistema sociale. L'interpretazione cerca di mitigare l'influsso delle causalità o delle contingenze sociali. Se è vero però che mitiga l'influsso delle contingenze sociali, tale interpretazione non mitiga l'influsso delle contingenze naturali, abilità e talenti, in base ai quali giungeranno a ciascuno i vantaggi della vita sociale, come la distribuzione di potere, di ricchezza, ecc., che costituiscono una sorta di lotteria naturale. Rawls commenta che, dal punto di vista morale, il non saper trattare la differenza dei talenti naturali è un sistema arbitrario; quindi il fatto di impegnarsi sul solo versante delle uguali opportunità è un aspetto parziale di una teoria della giustizia. *La terza interpretazione*, detta dell'aristocrazia naturale, non compie alcuno sforzo per regolare le

contingenze sociali al di là di ciò che è richiesto dall'uguaglianza formale di opportunità; i vantaggi delle persone dotate di maggiore talento naturale devono, però essere ristretti a coloro che migliorano la situazione dei settori più poveri della società. Questa interpretazione, quindi, fa riferimento ad un sistema aristocratico che cerca da una parte di creare uguaglianze formali di opportunità tra i cittadini e dall'altra fa intervenire una sorta di principio di paternalismo riguardo i settori più poveri della società. Sia la concezione liberale che quella dell'aristocrazia naturale sono instabili: da un punto di vista morale essi sembrano egualmente arbitrari. *La quarta interpretazione*, quella proposta da Rawls, è chiamata di uguaglianza democratica²⁸.

L'uguaglianza democratica e il principio di differenza.

Questa interpretazione si ottiene combinando l'equa uguaglianza di opportunità insieme al principio di differenza. Quest'ultimo elimina l'indeterminatezza del principio di efficienza, identificando una particolare posizione dalla quale devono essere giudicate le ineguaglianze economiche e sociali della struttura fondamentale. Se assumiamo come data la struttura delle istituzioni richiesta dall'eguale libertà e dall'equa uguaglianza di opportunità, le aspettative di coloro che sono in una situazione migliore sono giuste se e solo se funzionano come parte di uno schema che migliora le aspettative dei membri meno avvantaggiati della società. Dunque, dalla combinazione dell'equa uguaglianza di opportunità con il principio di differenza, si ha come risultato la seguente proposizione: data l'uguale libertà (primo principio) e data l'equa uguaglianza di opportunità (seconda interpretazione del secondo principio), si conclude che le aspettative di coloro che sono in una situazione migliore sono giuste se funzionano come parte di uno schema, che migliora le aspettative dei membri meno avvantaggiati. In altre parole: l'ordine sociale non può garantire prospettive più attraenti a coloro che stanno meglio, se non a condizione che ciò vada a vantaggio di chi sta peggio. O ancora: saranno tollerabili e consentite le differenze purché siano vantaggiose per i settori più svantaggiati della società. Il principio di Rawls, dunque, è un principio di massimizzazione del risultato, andando a favore dei meno avvantaggiati della società; esso inoltre permette una disfunzione significativa tra i casi in cui non sarà possibile avere un assenso sociale migliore. In questa impostazione, in altre parole, si tratta di conciliare il principio di differenza (il principio di Rawls) con quello di efficienza (interpretazione del II principio). Il problema da risolvere riguarda il riconoscimento degli assetti che non possono essere definiti giusti (benché efficienti secondo Pareto); bisognerà riconoscere che alcuni assetti vanno rifiutati, ma altri andranno ac-

²⁸ Cfr. par. 13, p. 77.

cettati, in quanto non c'è motivo per cui abbandonare un sistema efficiente, riconoscendo che, da un punto di vista morale, più assetti sono possibili. La proposta di Rawls limita il principio di efficienza, ma non lo nega; questo è teso a migliorare le prospettive di tutti a partire da quelli che si trovano in una situazione svantaggiosa. Se l'interpretazione del principio di efficienza permette solo quei mutamenti che migliorano le prospettive di tutti, allora esso è incompatibile con la conclusione democratica della società. Invece, se si riformula questo principio nel miglioramento delle prospettive dei più deboli, allora è compatibile con una concezione democratica del potere e della società. Affrontiamo ora una discussione sulle aspettative, sul modo in cui esse devono essere valutate²⁹.

I beni sociali principali come base delle aspettative.

Le aspettative, secondo Rawls, vanno valutate in rapporto ai beni sociali principali. I beni sociali principali, raggruppati per ampie categorie, sono: diritti e libertà, opportunità e poteri, reddito e ricchezza. L'indice di questi beni (il modo in cui devono essere valutati), è costruito seguendo l'ordinamento seriale dei principi di giustizia e ciò permette di semplificare il problema. Pertanto le aspettative vanno valutate in rapporto a questi beni sociali principali; esse non vanno valutate nemmeno in rapporto al successo effettivo nel portare a termine il proprio piano di vita. Per capire meglio le aspettative, applichiamo i due principi di giustizia alla struttura fondamentale della società, prendendo in esame la posizione di certi individui rappresentativi e considerando il modo in cui appare a loro il sistema sociale³⁰. Non tutte le posizioni sociali sono rilevanti e non è possibile tenere in considerazione un'infinita molteplicità di posizioni, perché allora non si otterrebbe mai una teoria coerente e funzionale. Riteniamo che la prospettiva di coloro che si trovano in tali posizioni sociali rilevanti definisca un punto di vista generale accettabile. A questi individui rappresentativi, posti in posizioni sociali rilevanti, applichiamo dunque i due principi di giustizia. Dobbiamo, però prima chiarire un aspetto: abbiamo bisogno di riconoscere determinate posizioni come più importanti di altre, e allo stesso tempo come capaci di fornire un punto di vista adeguato da cui giudicare il sistema sociale; perciò la scelta di queste posizioni fa parte di una teoria della giustizia. Ma in base a quale principio possiamo identificarle? Per rispondere a questa domanda teniamo presente che l'oggetto principale della giustizia è la struttura fondamentale della società. Nella divisione dei benefici della cooperazione sociale, questa struttura favorisce alcune posizioni di partenza rispetto ad altre; sono queste ineguaglianze che devono essere regolate dai due principi. Una volta che i due principi sono soddisfatti, si consente che altre ineguaglianze

²⁹ Cfr. par. 15, p. 89.

³⁰ Cfr. par. 16, p. 93.

sorgano dalle azioni volontarie, che gli uomini compiono in accordo con il principio di libera associazione. Perciò le posizioni sociali rilevanti sono, per così dire, i posti di partenza opportunamente generalizzati ed aggregati. Scegliendo queste posizioni per specificare il punto di vista generale, si accetta l'idea che i due principi tendono a mitigare l'arbitrarietà del caso naturale e della sorte sociale.

L'individuazione dei soggetti rappresentativi per giudicare le ineguaglianze sociali ed economiche è un compito non facile. Permane inoltre la difficoltà di definire il gruppo meno favorito. Rawls, a questo punto, introduce un tipo di giudizio, ampiamente discusso nelle teorie sociali e usato anche nell'utilitarismo: invece di procedere ad una somma di queste posizioni sociali, le organizza in modo ordinale (primo, secondo, terzo, ecc.), allo scopo di ottenere una semplificazione del problema e di rilevare le differenze e scegliere la posizione socialmente più svantaggiata.

Dunque: le posizioni sociali rilevanti specificano il punto di vista generale in base al quale i due principi di giustizia devono essere applicati alla struttura fondamentale. In questo modo vengono presi in considerazione gli interessi di ciascuno, poiché ogni persona è un cittadino eguale e tutti hanno un posto nella distribuzione del reddito e della ricchezza. Una teoria coerente della giustizia sociale rende necessaria una certa selezione delle posizioni rilevanti, e quelle che sono scelte devono essere coerenti con i principi primi della teoria. Selezionando i cosiddetti posti di partenza si realizza l'idea di mitigare gli effetti del caso naturale e delle circostanze sociali. Nessuno deve avvantaggiarsi grazie a questi fatti contingenti, se non in un modo che si rifletta sul benessere degli altri. L'uguaglianza democratica richiede, allora, che si misuri l'intero sistema a partire dalle posizioni dei più svantaggiati. Il secondo principio, riformulato in base al lavoro teorico esposto, dice che dobbiamo distribuire cariche, poteri, ricchezze e via dicendo, avendo presente che esistono e si prevedono differenze nelle posizioni sociali; ma queste vanno collegate con la posizione dei più svantaggiati.

La tendenza all'uguaglianza

In che senso i due principi sono importanti ed esprimono la concezione democratica e ugualitaria della giustizia?³¹. Anzitutto nel senso che il principio di differenza è in grado di trattare le ineguaglianze immeritate, di nascita o di doti naturali: non possono essere lasciate a sé stesse e richiedono una qualche forma di compensazione in direzione dell'uguaglianza. Dato che nessuno merita né migliori posizioni di partenza nella società né le sue maggiori capacità naturali, ciò non implica che si debbano eliminare queste distinzioni, ma che

³¹ Cfr. par. 17, p. 97.

esiste un altro modo di riconsiderarle, in quanto la struttura fondamentale può essere modificata in modo che questi fatti contingenti operino per il bene dei meno fortunati. La distribuzione naturale o la posizione naturale di partenza non sono giuste o ingiuste (questi sono fatti naturali); giusto o ingiusto è il modo secondo cui le istituzioni trattano questi casi. Infatti un sistema sociale non è un ordinamento immutabile e quindi al di là del controllo umano, ma è un modello di azione. Il principio di differenza sembra quindi una base equa rispetto a cui i più dotati, o i più fortunati nei fatti contingenti della società, possono attendersi la collaborazione degli altri, quando qualche assetto praticabile è una condizione necessaria per il bene di tutti. In questo senso la proposta di Rawls rivela l'utilità e le possibilità del reciproco beneficio nella vita sociale: poiché tutti si aspettano e ottengono di fatto dei vantaggi, tutti saranno anche più predisposti a compiere i sacrifici che lo schema di cooperazione sociale comporta. Un altro merito del principio di differenza è quello di fornire un'interpretazione del principio di fraternità. Il principio di differenza sembra corrispondere al significato naturale della fraternità, cioè all'idea di non desiderare maggiori vantaggi, a meno che ciò non vada a beneficio di quelli che stanno meno bene. Alla luce di queste osservazioni sembra evidente che l'interpretazione democratica dei due principi non conduce a una società meritocratica. A questo punto possiamo ora riformulare in modo definitivo i due principi di giustizia³². Primo principio: ogni persona ha un uguale diritto al più ampio sistema totale di eguali libertà fondamentali, compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti. Secondo principio: le ineguaglianze economiche e sociali devono essere a) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati, compatibilmente con il principio di giusto risparmio, b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa uguaglianza di opportunità.

2. LA GIUSTIZIA, PROCESSO UMANO COMPLESSO

In questa parte, la preoccupazione principale è volta ad individuare e a descrivere tutti gli elementi che costituiscono la complessità del processo di giustizia. Si passa dalla critica agli elementi tradizionali ad una formulazione di prospettive tendenti a porre il problema in modo nuovo.

2.1. L'idea classica di giustizia e la sua triplice divisione

La giustizia è un processo umano, un progetto pratico, concreto, storico, molto complesso; è composto di diversi momenti, che non devono essere presi come momenti isolati e indipendenti uno dall'altro. Occorre sempre tenere presenti i rapporti stretti che li legano tra loro; la giustizia è, infatti, un processo assolutamente indivisibile. Il

³² Cfr. par. 46, p. 255.

processo della giustizia inoltre, come umanizzazione della vita, non è del tutto indipendente dalla creazione di un sistema nuovo di forze produttive. Anzi lo sviluppo del sistema di produzione dei beni materiali è un presupposto necessario per lo sviluppo di rapporti umani nuovi. Per comprendere, tuttavia, l'immagine profondamente diversa di giustizia che i tempi moderni fanno emergere dalle loro nuove dimensioni, si rende necessario ripensare criticamente l'idea classica di giustizia. La giustizia nella tradizione classica non è intesa come un processo nella storia; essa riflette, invece, un ordine fisso ed immutabile³³. Questa visione delle cose, secondo cui la giustizia è parte integrante di un ordine sopra-storico, appare evidente ad esempio in Leone XIII. Nel programma proposto alle "Istituzioni sociali cattoliche" dall'enciclica *Graves de comuni*, Leone XIII fa consistere la giustizia nella tutela di un ordine divino che fissa nel tempo l'ordine immutabile di una società "bene costruita"³⁴. La dottrina sociale della chiesa, è vero, molte volte ha assunto un atteggiamento più progressista rispetto a quello dei manuali di teologia morale; ma in pari tempo non ha esitato a difendere l'ordine costituito, in netta e continua polemica soprattutto con le posizioni marxiste³⁵.

Da Aristotele in poi, gli Autori hanno diviso la giustizia in tre parti: legale, distributiva e commutativa. Ciascuna delle tre forme indicate costituisce una "specie" della virtù della giustizia. E pertanto è stata rotta l'unità del processo. Ciascuna parte ha il proprio compito. In modo particolare, la giustizia commutativa ha una propria precisa norma interna: l'uguaglianza, senza badare alle esigenze della giustizia distributiva oppure legale. I classici non considerano adeguatamente l'interdipendenza tra le diverse specie di giustizia; anzi pongono una cura particolare nel determinare le ragioni per cui le diver-

³³ Cfr. ad esempio la recente opera di F. LAMBRUSCHINI, *La giustizia, virtù non facile*, Roma 1961. Lo stesso Autore ha pubblicato un altro studio sulla giustizia dal titolo *La giustizia nella Teologia morale e nella vita cristiana*, Brescia 1968. L'opera non presenta novità sostanziali rispetto alla pubblicazione precedente. Infatti, l'Autore rimane nel quadro della manualistica tradizionale, anche se è più attento alle suggestioni della moderna teologia. Sostanzialmente la giustizia rimane la virtù regolatrice della vita personale, individuale. L'aspetto politico è. Di fatto, dimenticato.

³⁴ Vedi ESE, o. c., pp. 223-237, particolarmente significative sono le espressioni di p. 228, nn. 5-6, pp. 233s., n. 12, p. 236, n. 14, seconda parte.

³⁵ È sufficiente leggere con attenzione il famoso discorso di Pio XII "L'ordine interno delle nazioni", del 24 dicembre 1942, in ESE, vol. I, pp. 747-767; ed anche il radiomessaggio del 1 settembre 1944 "Per la civiltà cristiana", in ESE, vol. I, pp. 781-795. Quali sono i substrati ideologici di questa visione profondamente unitaria? In altri termini: qual è l'ideologia che comanda una tale visione? È accettabile? Fin dove? Un'attenta analisi dei documenti per un'adeguata risposta ai vari interrogativi sarebbe di grande interesse culturale. Comunque credo si possa affermare che il substrato ideologico che comanda lo sviluppo del pensiero pontificio sia di matrice liberale.

se parti si distinguono. Un esempio tipico è costituito dall'opera dei *Salmaticenses*: la giustizia commutativa regola i rapporti "cosali" tra le singole persone; la giustizia distributiva invece regola la vita complessa della "res pubblica" in rapporto alle singole persone. La giustizia commutativa ha come oggetto formale l'uguaglianza aritmetica; la giustizia distributiva, invece, l'uguaglianza geometrica. La giustizia commutativa garantisce il diritto proprio e stretto del possesso; mentre la giustizia distributiva si riferisce ad un diritto non in senso stretto³⁶. Come conseguenza della rottura del processo unitario della giustizia si è creato un profondo deterioramento in ciascuna delle tre specie indicate. Ma soprattutto l'errore storico più grave è stato quello di volere attribuire un primato di diritto e di fatto alla giustizia commutativa.

La giustizia legale e quella distributiva assumono, quindi, il ruolo di forme secondarie. La giustizia legale non è giustizia in senso stretto, perché manca la precisa nozione di alterità; la giustizia distributiva non è giustizia in senso stretto perché il suo "debito" non è rigorosamente fissato. Conseguentemente la virtù della giustizia commutativa, priva del dinamismo che le può venire dalla giustizia distributiva e soprattutto dalla giustizia legale, diventa la regola per una società sostanzialmente statica, ferma, chiusa. I trattati sulla giustizia infatti svolgono fondamentalmente due grandi temi: il dominio e le diverse forme di acquisto del dominio, e la restituzione. In realtà questi due aspetti costituiscono una sola entità: la proprietà e la sua ombra. L'ordine fondamentale della società fa perno quindi sulla proprietà. È vero che a partire da Pio XI la proprietà viene dinamizzata dalla giustizia sociale; ma essa continua ad essere il nocciolo dell'ordine sociale, un diritto intangibile, un diritto naturale³⁷.

2.2. La giustizia, processo umano complesso

La giustizia è un processo umano; ciò significa che non è un fatto spontaneo ma un prodotto della libera volontà umana, un risultato del dominio della volontà sul gioco delle forze sociali. Inoltre significa che la giustizia è una realtà dinamica e come tale deve essere intesa. E' la razionalità della trascendenza rispetto al tessuto socio-politico, culturale di fatto esistente, attraverso un processo ermeneutico di tipo dialettico.

³⁶ Cfr. SALMATICENSES, *Cursus Theologiae Moralis*, tom. III, tract. XII, Venetiis 1754. Occorre notare che anche alcuni moralisti si muovono sostanzialmente sulla stessa linea. Cfr. per esempio: L. LAMBRUSCHINI, *La giustizia, virtù difficile*, o.c.; I. AERTNYS - C. DAMEN - L. VISSER, *Theologia moralis*, vol. II, Torino 1968, pp. 210-213.

³⁷ Cfr. Pio XI, *Quadragesimo anno* del 15 maggio 1931, in ESG, vol. I, pp. 448-456; particolarmente chiaro è quanto si afferma al n. 20, p. 449.

2.2.1. La giustizia, forza di trasformazione dello stato moderno
 La giustizia ha accelerato la trasformazione dello stato moderno, in contrasto non solo con la concezione classica dello stato liberale, ma anche con lo stato di diritto, qualificabile solo su un piano politico, cioè come potere incaricato della tutela dell'ordine pubblico. Si è andato sempre più delineando, sotto la pressione di diversi fattori sociali, la necessità di uno stato sociale³⁸. I diversi fattori propulsori si possono così indicare: il suffragio universale, la formazione dei partiti politici di massa, la nascita e lo sviluppo dei sindacati. Queste forze sociali costituiscono la ragione fondamentale della crisi dello stato di diritto.

2.2.2. La giustizia come interpersonalità mediata.
 La giustizia si riferisce ai rapporti umani, ne cerca la regolamentazione. La giustizia infatti non cerca soltanto il bene o la coerenza interna del soggetto, ma anche la coerenza del bene sociale, il bene del mondo umano e infraumano. L'oggetto specifico, dunque, della giustizia è l'alterità, la pluralità, la diversità dei rapporti sociali. Tali rapporti non sono soltanto intersoggettivi, astratti, ma concreti nel senso che sono mediati dalla realtà storico-politica. La giustizia è quindi una realizzazione dei rapporti interumani mediati dalla realtà storica, concreta, politica. E' utile un accenno esplicito alla posizione di S. Tommaso. Per l'Aquinate la giustizia è regola degli atti concreti, storici relativi a realtà concrete. La sfera della giustizia è quella delle relazioni esterne, dei beni esterni. Quindi è la sfera del dinamismo, dello storico, del mutevole concreto³⁹. Si tratta insomma di un rapporto sociale fondato sui beni esterni nella loro dimensione antropologica. E' chiaro allora che c'è una dipendenza stretta tra la realtà della giustizia e la struttura socio-politico e culturale. Da qui scaturisce il carattere dinamico della giustizia. Ma tutto questo non è ancora sufficiente. Nel rapporto inter-soggettivo storico, per mezzo del quale si realizza la giustizia, non viene annullata la persona; anzi viene profondamente valorizzata. Soltanto che l'incontro intersoggettivo è mediato dal valore sopraindividuale che è il bene comune. E' chiaro allora che la giustizia regola l'intera vita umana. Il processo della giustizia ha la massima ampiezza, comprende l'estensione totale dell'agire umano. Questa è una verità antica, tuttavia è una verità trascurata da molti secoli. In S. Tommaso questa dottrina appare con grande chiarezza, soprattutto quando il Santo tratta della giustizia come virtù generale. Tutte le singole virtù sono orientate dalla giustizia alla realizzazione del bene comune. Ma la dottrina morale degli ultimi secoli ha ignorato la posizione di Tommaso e non ha riconosciuto il valore

³⁸ Per una più ampia esposizione cfr.. S. LENER, *Lo stato sociale contemporaneo*, Roma 1986, pp. 115-307.

³⁹ Cfr.. S. Th., II-II, q. 58, aa. 2, 46, 9 ad 2, 10. Vedi anche *In Eth., lib. V, lect. I* (nn. 885-886), *lect. II* (n. 906) della edizione Marietti.

antropologico fondamentale della giustizia come virtù eminentemente politica. Per questo si è sviluppato uno schema sociale pratico-organizzativo che si ridurre a tre elementi: l'ordine privatistico della giustizia, l'ordine naturale stabilito dall'Autore della natura per la produzione e distribuzione dei beni, la carità come correttivo per i possidenti. Il modello può sembrare molto grezzo. Tuttavia è un modello storico. Il modello che ha incontrato un'ostilità sempre più crescente da parte degli "intrusi", come li chiamava A. Smith, oggi sta disintegrandosi⁴⁰.

2.2.3. La giustizia come sviluppo umano complesso

È necessario ricordare quanto è stato affermato all'inizio di queste note nella introduzione metodologica. Il metodo dialettico sembra essere la sola garanzia valida per potere abbracciare l'intero fenomeno della giustizia.

Primo aspetto

La giustizia è una relazione interumana condizionata sotto l'aspetto politico ed economico. In altri termini: i rapporti interumani di giustizia sono legati ad un determinato grado di sviluppo economico-politico e quindi ad una determinata forma di produzione. I rapporti umani allora, da questo punto di vista, sono "modi" secondo i quali gli uomini si misurano con la natura. I nessi umani e i mezzi economici hanno quindi una stretta relazione. Se questo è vero, possiamo allora concludere con un'affermazione di principio: la possibilità concreta di rapporti tra gli uomini dipende dalla struttura socioeconomica della società⁴¹. Se questo è vero, diventa molto chiara una seconda conclusione di principio: le condizioni materiali della esistenza umana condizionano il campo delle reali possibilità umane. L'applicazione di dei due principi enunciati, conduce ad una terza conclusione generale: la giustizia, progetto umano di realizzazione del reale sociale, è "relativizzata" nelle sue prospettive future dalle strutture economiche, cioè dalle condizioni economiche, concrete, storiche. Nella realizzazione della giustizia solo alcune possibilità sono reali. E da ultimo dobbiamo affermare un altro principio: il progresso descritto non si limita al mondo infraumano, ma presenta netti caratteri antropologici nel senso che la natura infraumana è fatta propria dall'uomo attraverso il lavoro.

Secondo aspetto

Questa seconda considerazione è relativa alla giustizia come realtà dialettica. Mi spiego. La tradizione morale classica ha diviso la giu-

⁴⁰ Gli intrusi sono coloro che arrivano a tavola, quando questa è già occupata; perciò diventano soltanto oggetto della carità.

⁴¹ Marx direbbe che le forme di scambio tra gli uomini sono connesse con il "ricambio organico" dell'uomo con la natura.

stizia in tre formule: legale, distributiva e commutativa, secondo la triplice diversità del rapporto di uguaglianza. Ma se vogliamo affermare il senso della giustizia bisogna ricordarsi della espressione di Gurvitch: "Nessuno entra qui se non è dialettico"⁴². La giustizia è una realtà sociale in perenne movimento; ogni "parto" della giustizia non può essere pienamente capito se non nella totalità del processo, nell'interazione continua con altre parti. E il processo totale di giustizia non significa nulla se non è visto nella sua molteplicità. Tutta la problematicità della giustizia si condensa in questo gioco dialettico tra le parti ed il tutto, in questo farsi, disfarsi e rifarsi del progetto umano di giustizia, in un movimento che permea la storia della realtà umana. Ammettiamo pure la opportunità della divisione della giustizia nelle tre forme indicate: legale, distributiva e commutativa. Ma quando una delle tre forme prevale non si realizza la giustizia. Se la giustizia commutativa non viene dialettizzata dalla giustizia legale abbiamo le premesse per la formazione di una società liberale capitalista; ma se la giustizia legale assorbe e sopprime quella commutativa, appare immediatamente la tirannia del tutto. La storia della giustizia è la storia della precarietà di questo equilibrio dinamico. Questa realtà non è stata del tutto ignorata dalla tradizione teologica. S. Tommaso ha espresso con chiarezza la complementarità dei diversi aspetti⁴³. Anche la dottrina sociale cristiana ha trovato in questa aspirazione unitaria il senso più profondo della giustizia. Infatti si è sempre definita come una presa di posizione di fronte a sistemi, a visioni globali, senza tuttavia sfuggire alla logica chiarissima del sistema liberale. Ed è anche questo il significato più positivo dello sviluppo storico della dottrina sociale cristiana. Vi è una notevole distanza, ad esempio, tra la concezione della proprietà privata della *Re- rum Novarum* e quella della *Populorum Progressio*: dal diritto incondizionato al diritto condizionato. Così riguardo al principio di sussidiarietà: da una presentazione essenzialmente restrittiva del principio nell'enciclica *Quadragesimo anno*, ad una formulazione più positiva del medesimo nell'enciclica *Mater et Magistra* ⁴⁴.

Terzo aspetto

Qual è il contenuto della giustizia in quanto processo indivisibile? La giustizia è un progetto umano, cioè un'azione che crea nuovi equilibri umani nel senso di una razionalizzazione dei rapporti sociali. E questo importa che: a) la giustizia ha la sua specificità nel momento oggettivo. Quindi non si consuma soltanto a livello di virtù personale, ma esige il rapporto con l'altro come elemento costitutivo umano. Si tratta concretamente di un processo di liberazione e di promozio-

⁴² La fonte da cui è tratta la frase citata e indicata nella nota n. 23 delle presenti note.

⁴³ Cfr. S. Th., II-II, q. 58, a. 6, ad 1 e ad 4.

⁴⁴ Cfr. PIO XI, *Quadragesimo anno*, n. 35; GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra*, n. 12.

ne che coinvolge soprattutto le grandi masse lavoratrici. E questo processo non dovrà realizzarsi soltanto in nome della dialettica marxista ma anche e soprattutto in nome dei principi antropologici cristiani. La giustizia è inoltre principio organizzatore politico-giuridico. Concretamente: sottopone la realtà dello Stato attuale, in tutte le sue complesse componenti, a una costante trasformazione. La giustizia, nel suo valore obiettivo-dinamico, diventa così la norma assoluta secondo la quale si costruisce e si ricostruisce incessantemente la società umana. Le direzioni del processo di giustizia sono essenzialmente due: quella pubblica ha come oggetto, il bene comune; quella privata invece il bene particolare. C'è giustizia, quando storicamente si crea un equilibrio tra le due esigenze. Cioè, l'uomo nel processo di razionalizzazione della vita umana, è vincolato e dal bene comune e dal bene personale dei singoli. Il bene comune e quello particolare però sono in un rapporto dialettico; d) la dimensione pubblica e quella privata della giustizia non possono essere eliminate. L'equilibrio tra le due forme non può essere distrutto, ma soltanto rifatto. Non è mai un prodotto spontaneo.

Quarto aspetto

Ma qual è la spiegazione più concreta della forma di rapporto dialettico tra bene comune e bene particolare, tra giustizia generale e giustizia particolare? S. Tommaso nella II-II, q. 47, a. 10c, stabilisce un principio diametralmente opposto alla fede liberale. Questa afferma: gli impulsi egoistici tendono ad accordarsi con l'interesse dell'intera società; e la forma più efficace per raggiungere la realizzazione del bene pubblico è la libera ricerca dell'interesse singolare, la vera molla di ogni azione umana⁴⁵. Il principio tomista è ben diverso, come recita il testo citato: colui che cerca il bene comune realizza anche il proprio bene personale. Perché la caratteristica propria dell'interesse personale individuale come tale è di non poter mai giungere a trasformarsi in interesse generale; l'interesse singolo è disintegrante: "*Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum*"⁴⁶. Il passaggio dal bene personale al bene comune non si realizza per un solo mutamento "quantitativo"; comporta un cambiamento "qualitativo", che sempre tuttavia si realizza nel "quanto"⁴⁷. Esiste una preminenza del bene comune sul bene particolare. Per la salvaguardia dell'equilibrio tensionale tra interesse particolare e interesse generale, sono necessari due pensati: il primato dell'interesse generale su quello particolare, l'effettiva immanenza o implicanza dell'interesse particolare nell'interesse generale. Quindi il bene comune prevale sul bene particolare, possiede un'essenziale anteriorità e priorità sul be-

⁴⁵ Vedi il passo significativo di A. SMITH, *La ricchezza delle Nazioni*, lib. IV, cap. 2, conosciuto come il brano della mano invisibile.

⁴⁶ S. Th., I, q. 96, a. 4.

⁴⁷ Cfr. S. Th., II-II, q. 58, a. 7, ad 2um. Vedi anche II-II, q. 47, a. 10.

ne dei singoli; inoltre è l'ambito che, condiziona e media i beni particolari. È questo a mio avviso, anche il pensiero di S. Tommaso⁴⁸. L'uomo non è un animale solitario e quindi è imperiosamente orientato ad agire sotto l'impero del termine comprensivo che è il bene comune. Ciò vuol dire che il processo della prassi dialettica umana non si riduce al semplice movimento della totalità umana in cammino; essa è il movimento stesso di totalizzazione in via di formazione. E questo movimento dialettico, in equilibrio sempre instabile, lascia le totalità umane sempre incompiute e alla ricerca, attraverso la giustizia legale, di nuovi equilibri di totalizzazione.

Quinto aspetto

La Teologia morale sociale dei Manuali, nelle sue tesi fondamentali è pervasa da una visione radicalmente individualistica e liberale. Infatti, quando tratta, ad esempio, del lavoro si muove nella prospettiva di Locke: il lavoro è uno dei mezzi originari di creazione della proprietà. Lavoro e proprietà costituiscono così un binomio inseparabile. Inoltre la proprietà viene di solito considerata come uno spazio vitale di difesa e di promozione per la persona e la famiglia. Sono i mezzi idonei che assicurano alla persona i propri diritti fondamentali (fisici o spirituali). Come in Proudhon, nella Teologia morale la proprietà è solo strumento di difesa. Nella dottrina sociale cristiana, infatti, l'obiettivo prevalente è propriamente costituito dalla salvaguardia della libera iniziativa degli individui. La stessa dottrina, in tempi particolarmente difficili per l'incombere delle teorie marxiste, ha reagito vivacemente contro l'estensione del settore pubblico-politico in campo economico. "Lo spettro che si aggira per l'Europa" ha pesato come un incubo sulla coscienza cristiana. L'individuazione del punto limite, l'esitazione nella fissazione dei confini tra settore pubblico e privato, la reazione contro reali e presunti eccessi, hanno concentrato tutta l'attenzione del Magistero. Così il problema "pubblico-privato" ha spostato il problema "personale-comune"; anzi i due problemi sono stati confusi. Questa confusione fra settore pubblico e privato rinnova l'antica confusione aristotelica tra giustizia e ordinamento giuridico pubblico. Si suppone che il campo economico sia diviso dal binomio pubblico-privato. Si riconosce la necessità di una attività coordinata dei due settori, ma nello stesso tempo si afferma la priorità del settore privato come salvaguardia della dignità personale. La stessa ambiguità è nascosta nella *Mater et Magistra*. Sono da leggere attentamente le espressioni della parte seconda "Precisazioni e sviluppi degli insegnamenti della *Rerum Novarum* . Iniziativa personale e intervento dei poteri pubblici in campo economico"⁴⁹. Questa dottrina tace sul primato essenziale del bene comune e quindi non giunge all'affermazione chiara che la libertà personale non si realizza se

⁴⁸ Cfr. I-II, q. 98, a.9, ad 3um.

⁴⁹ Cfr. nn. 56-63.

non a livello sociale. Sul piano economico significa rimanere nell'ambiguità, proprio perché è affermato come valore primario l'iniziativa personale e il libero svolgimento dell'attività economica, attribuendo al potere pubblico il compito di garantire la maggior dilatazione sociale possibile. Una tale posizione non si sottrae alla critica di difendere più o meno chiaramente i privilegi e gli interessi del sistema capitalista. A mio avviso, si tratta di una critica esatta; e non può essere elusa se non assegnando il compito di porsi come valore primario il bene comune.

Questa dottrina è già presente in S. Tommaso, per il quale (come abbiamo già sottolineato) la prevalenza del bene comune sul bene particolare è assiomatica. La priorità del bene comune trova la sua radice anche nella dottrina della soggettività intesa come auto-presenza o auto-appartenenza inalienabile, nella "*redictio completa subiecti in seipsum*", e sulla sua unicità, non solo in quanto entità singolare, ma anche in quanto essere sociale, solidale con il tutto⁵⁰. Il bene comune è quindi per il singolo un bene "più proprio" che non il bene particolare. La prevalenza tuttavia del tutto non è mai una prevalenza tirannica. S. Tommaso scopre il primato del tutto come spiegazione dell'uomo, della soggettività umana. L'essere umano nella ricerca della sua auto-organizzazione è un essere "incompiuto", sempre orientato alla comunicazione. "*Iustitia consistit in communicationibus quae sunt ad alterum*"⁵¹.

Sesto aspetto

Il discorso fin qui condotto, ci porta a riflettere sulla natura della società come tale. La soluzione del problema tra bene comune e bene particolare o bene sul piano privato e bene sul piano pubblico, ha una conseguenza importante circa il modo di intendere la società. La dottrina magisteriale e la manualistica morale tradizionale affermano la priorità della persona nei confronti della società. E qui l'ambiguità cede il passo ad una delle affermazioni più sorprendenti, per cui la dottrina sociale cristiana potrebbe essere indicata con questi termini: difesa della persona e allargamento delle funzioni sociali come condizione e correttivo dell'iniziativa personale. J. Calvez e J. Perrin offrono un esempio di dottrina tradizionale. Ecco lo schema secondo il quale gli Autori procedono: a) Persona e proprietà. b) Diritto fondamentale di usare dei beni materiali. c) Le istituzioni positive della proprietà. d) Funzione sociale della proprietà. e) Intervento statale e proprietà privata. In realtà, l'affermazione della priorità della persona sulla società ha un altro significato, sottolineato anche dalla *Gaudium et Spes*, quando afferma che l'ordine delle cose deve adeguarsi

⁵⁰ A questo punto si legga l'interessante studio di J. B. METZ, *L'homme. L'anthropocentrisme chrétienne*, Paris 1968, particolarmente pp. 53-76.

⁵¹ *S. Th., II-II, q. 141, a. 3c.*

all'ordine della persona. L'ordine personale è quindi superiore all'ordine cosale. Però, lo stesso ordine personale è composto intrinsecamente di due dimensioni essenziali: il privato e il sociale. La vita sociale non è una sovrastruttura per la persona umana. La società è lo spazio della vocazione dell'uomo. Perciò l'uomo non è anteriore alla società; si fa, mentre costruisce la società⁵². La vita sociale è la pienezza della vita individuale. Quindi, lungi dall'essere un mezzo per il raggiungimento di determinate finalità perfettive, la società è l'ordine personale pienamente sviluppato⁵³.

Settimo aspetto

La priorità del bene comune, oltre che una norma soggettiva, è anche un principio oggettivo di organizzazione economico-sociale. Il bene comune, infatti, è la realtà dinamica dalla quale trae la propria razionalità l'ordine economico-sociale. Il concetto di bene comune deve qualificarsi quindi come una realtà operativa. La cosa non è certamente facile. Anzitutto si rende necessaria un'accurata analisi del liberalismo economico, del capitalismo e del neocapitalismo dal punto di vista della Teologia morale. L'interesse comune conserva così un alto grado di "astrattezza rispetto all'interesse storico per l'oggetto concreto. Il problema più urgente e più concreto oggi è indubbiamente la decisione di impegnare le risorse di qualunque tipo e genere. E questo comporta soprattutto l'eliminazione del sottosviluppo politico dell'uomo. Strutture e ruoli politici sono fissati e il sistema si oppone a qualunque cambiamento, a qualunque sviluppo. I modelli politici esistenti sono inadeguati. La costituzione liberista della società (cioè fondata sulla libera iniziativa economica) prevede il potere economico privato. La scelta economica è una scelta sostanzialmente privata. L'interesse comune agisce soltanto come "correttivo". Basta leggere l'art. 41 della Carta Costituzionale Italiana per avere una idea esatta. La soddisfazione individuale si trova così ad essere l'obiettivo dell'economia del benessere. E' priva perciò del parametro primario dell'ordine sociale: il bene comune, il quale deve indicare l'utilizzazione ottimale delle risorse; nel razionalizzare il rapporto risorse-bisogni. La ricerca di un "edonometro" scientifico non è soltanto contraddittorio, ma conduce inevitabilmente alla prassi del consumismo individualista programmato. La concezione morale nascosta in questa visione è quella edonistica e utilitarista, la cui radice è costituita dalle concezioni di Bentham, concezioni che si possono riassumere in tre principi. 1) Ogni atto che procura piacere in senso assoluto è buono. 2) Ogni atto i cui risultati "penosi" sono minori dei risultati "piacevoli" è buono, 3) Ogni singola persona è il migliore e unico

⁵² Vedi GS, nn. 23-32.

⁵³ È molto interessante leggere le seguenti pagine di S. Tommaso, *In VIII Lib. Polit. Arist. expositio*, lib. IV, Torino 1966, ed. Marietti, pp. 187-243, in particolare la *Lectio III*, p. 196ss.

giudice competente a valutare ciò che è "piacevole" o "penoso" per se stessa. Le esigenze del bene comune difficilmente possono trovare spazio in queste concezioni⁵⁴. Il giudizio teologico morale non può essere dunque che un giudizio negativo.

2.3. *Nomen justitiae aequalitatem importat*

Mi limito ad una serie di considerazioni, che assomigliano più alla enunciazione di tesi che non ad un discorso disteso, ampio e completo.

1. L'uguaglianza costituisce la direzione e l'obiettivo essenziale del processo di giustizia. S. Tommaso afferma: "*Aequalitate existente, stat iustitiae opus*"⁵⁵.
2. L'uguaglianza è opera esterna, fondata sulla coscienza della diversità esistente tra gli esseri umani. La giustizia è allora la chiamata della persona ad instaurare un ordine reale di uguaglianza. Il punto di partenza di tutto il processo è la disuguaglianza come fenomeno sociale.
3. La dottrina sociale cristiana non ha sempre saputo cogliere l'assioma: la uguaglianza è un problema sociale e non soltanto un problema personale; ed ha sottolineato l'uguaglianza dell'unica natura umana. Ma l'uguaglianza originale di natura rimane soltanto il modello esterno della giustizia. Quella è di natura "logica", questa di natura "pragmatica". A questo livello metodologico si realizza forse la divergenza più radicale tra la dottrina sociale cristiana e il marxismo.
4. L'uguaglianza, quindi, alla quale tende la giustizia è sempre un processo sociale *che modifica* la situazione di disuguaglianza. La stessa filosofia della uguaglianza umana ha bisogno di una profonda revisione⁵⁶. L'uguaglianza della giustizia si concretizza in un atteggiamento di valore, che si incarna in modelli socio-economici particolari, cioè in scelte storiche. L'uguaglianza sottomette il modello scelto a giudizio da un triplice punto di vista: a) dei valori che permeano il modello, b) delle strutture, cioè dei limiti entro i quali sono rese possibili scelte diverse, c) delle possibilità reali, dei movimenti effettivi e dei tipi di scelta consentiti dal modello. La preferenza che si dà ad un insieme di condizioni richieste per il raggiungimento di obiettivi, giudicati possibili e prioritari, costituisce il modello; e questo appare pertanto come la concreta interpretazione del bene comune, sottoposto in continuità alla contestazione della giustizia in quanto razionalizzazione della vita sociale, in virtù del necessario pluralismo di op-

⁵⁴ Per una rapida informazione sulle idee di Bentham Cfr. V. J. BOURKE, *Histoire de la morale*, Paris 1970, pp. 255-237.

⁵⁵ *In Eth. Lib. VIII, Lect. 7*. Vedi anche *S. Th., II-II, q. 58, a. 2; In Eth., lib. V.*

⁵⁶ Cfr. il classico TAPARELLI, *Diritto naturale*, o. c., vol. I, cap. 3.

- zioni interpretative del bene comune. Il pluralismo dei modelli è, quindi, la seconda regola teologica, dopo quella di bene comune.
5. Il pluralismo dei modelli è normativo; pluralismo nel senso della essenziale flessibilità del modello concreto assunto e non solo nel senso della possibilità di modelli diversi⁵⁷.
 6. L'uguaglianza propria della giustizia è un valore che va ricercato e giudicato nei modelli concreti che interpretano in forma elettiva il bene comune. Ma il modello non riassume tutta la realtà degli insiemi sociali. Ci sono anche le ideologie e i movimenti storici che ne derivano, le utopie, i miti. In tutte queste visioni della realtà sociale si gioca la realtà della giustizia e quindi dell'uguaglianza sociale⁵⁸.
 7. L'uguaglianza e la disuguaglianza sono situazioni proprie del tessuto concreto sociale; quindi sono realtà relative alle condizioni sociali di un determinato periodo. Perciò il parametro della giustizia non può essere riposto in assoluto nella dignità della persona. Se l'uguaglianza è un valore relativo, significa che essa è un risultato di una prassi politico-giuridica, di un cambiamento strutturale che nasce anche da forze extragiuridiche. E l'accettazione di questo presupposto è essenziale per la realizzazione giuridica. Soprattutto si rende necessario un cambiamento di tipo economico, responsabile primo della disuguaglianza esistente. È chiaro allora che il capitolo della uguaglianza deve iniziare dalla disuguaglianza.

2.4. L'indole conflittuale della giustizia

La dimensione conflittuale della giustizia è stata quasi del tutto ignorata dalla tradizione morale occidentale e conseguentemente dalla Manualistica. L'Occidente ha sviluppato la propria vita politico-sociale sulla base della fede nella naturale armonia degli interessi. E l'analisi razionale della realtà fu accolta facilmente in quanto coincideva con gli interessi in gioco. La teoria del diritto naturale di Grozio è una prima manifestazione moderna della fede nell'armonia degli interessi. Per il diritto naturale è la razionalità immanente nella società umana come presupposto inalienabile per la creazione dell'armonia degli interessi. La filosofia utilitarista si muove sullo stesso presupposto dell'armonia naturale considerata sul piano morale. La ricerca del piacere è un dovere" per ciascuno; solo così si attua il piacere universale. L'economia del benessere è costruita sullo stesso presupposto. Il libero scambio che conduce ad un massimo di utilità per il mondo nel suo insieme, presuppone il principio dell'armonia naturale degli interessi. In queste posizioni è facile individuare un punto cieco: l'individualismo.

⁵⁷ Cfr. PAOLO VI, *Octogesima adveniens*, nn. 24ss.

⁵⁸ Ibid, nn. 26-37.

La Dottrina sociale cristiana è stata inquinata dalla visione sopra descritta. Una sintesi di questo modo di pensare si può leggere nel radio messaggio di Pio XII al Congresso di Bochum del 4 settembre del 1949⁵⁹. La dottrina sociale della chiesa non ha ignorato del tutto il conflitto sociale; ma la razionalizzazione del conflitto è stata viziata da un precetto "spiritualista" che vuol vedere piuttosto la complementarità tra gli estremi. La morale del conflitto sociale.

Per fondare moralmente l'indole conflittuale della giustizia, sono necessarie alcune considerazioni: a) la diversità originaria tra i beni privati e il bene pubblico comune. Il bene comune non si realizza nella somma delle soddisfazioni individuali. E questo costituisce la radice della contestazione contro la società del benessere e contro la riduzione dell'uomo a una sola dimensione. Nella società moderna il rapporto conflittuale dialettico tra bene privato e bene comune viene annullato. I singoli sono sotto l'influsso di una aggressione che li lega e li rende come semplici addendi del processo generale⁶⁰. La tesi classica della diversità specifica tra beni particolari e bene comune, lungi dall'essere un'idea astratta, spinge il problema della vita sociale al punto critico. b) Non esiste solo tensione dialettica tra beni particolari e bene comune; vi è anche una tensione tra gli stessi beni particolari. Ciascuna unità ha il proprio campo di possibilità, il proprio progetto sempre modificabile. Anzi, i diversi progetti non sono armonizzabili spontaneamente. Il conflitto non acquista necessariamente il carattere di contraddizione eliminante, come vuole il marxismo. La conflittualità però è indubbiamente un fattore essenziale di vita sociale. S. Tommaso fonda il conflitto sociale sulla pluralità e disparità dei dinamismi sociali⁶¹. Ma soprattutto il conflitto nasce dalla non permutabilità dei beni particolari. Il bene di una persona non può mai diventare un bene, in senso stretto, di un'altra. Il compito proprio della giustizia particolare è necessariamente carico di tensioni che possono sempre liberarsi. Da qui la necessità della razionalizzazione dei rapporti tra i singoli e il loro bene particolare. E per giungere a questo risultato, il dialogo organizzato è insostituibile, senza tuttavia dimenticare la funzione positiva dei rapporti interpersonali a livello di società intermedie.

Il problema, quindi, trova il suo fulcro essenziale nel tipo di organizzazione socio-giuridica e culturale di una determinata comunità. c) Vi è infine una terza ragione di conflitto: la struttura sociale. La razionalità dei rapporti sociali rinvia alla struttura della società, come a fondamento unico della stessa razionalità. La struttura è il luogo delle macro-decisioni che condizionano le micro-decisioni. Ma oggi le

⁵⁹ Cfr. A.A.S. XLI (1949).

⁶⁰ Cfr. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Torino 1967, pp. 21-74.

⁶¹ Cfr. S. Th., I, q. 96, a. 4.

strutture sono in crisi; soprattutto perché vecchie non sono in grado di affrontare i problemi attuali. Quindi, il problema della razionalità della vita umana sociale costituisce la stessa ragion d'essere delle strutture. Ma ogni struttura è provvisoria, transitoria, precaria, razionale e irrazionale. E nemmeno lo sviluppo della struttura è sempre un fatto solamente razionale, come vorrebbe il marxismo dogmatico. La dialettica storica non conduce necessariamente ad una razionalizzazione definitiva. La dialettica della libertà, invece, si muove tra realtà penultime, come afferma D. Bonhoeffer⁶². Il compito dell'uomo nella storia consiste nell'inventare nuovi tipi di società; e in tale lavoro procede sempre per tentativi più o meno riusciti. Questa vigilanza sulle strutture, il "non" di Bachelard⁶³, su ogni struttura, è una componente essenziale del processo di razionalizzazione della vita sociale, ed è un compito proprio dell'etica teologica.

⁶² Cfr. BONHOEFFER, *Etica*, Milano 1989, pp. 208-213.

⁶³ Cfr. o.c., p. 127.