

DEMOCRAZIA E GIUSTIZIA SOCIALE

Mario Toso

Premessa

Il binomio *democrazia e giustizia sociale* va oggi reinterpretato alla luce delle nuove condizioni socio-culturali, quali la globalizzazione, la multiculturalità e il secolarismo.

A questo ci hanno già sollecitati la stessa dottrina sociale della Chiesa (=DSC) e vari pensatori, tra cui va menzionato soprattutto il nordamericano John Rawls, scomparso qualche anno fa, la cui opera *A Theory of Justice* è fondamentale per il nostro tema. Egli ha superato una lettura meramente neoutilitaristica contestualizzandola in una società pluralistica, caratterizzata da una molteplicità di concezioni di bene incommensurabili tra loro.

Nel considerare il rapporto tra i due poli di questo binomio importantissimo per la vita politica, esamineremo i risultati della riflessione di Rawls e la validità della sua proposta, assieme a quella di Jürgen Habermas, di John C. Harsanyi e di Amartya Sen. Finendo per dare il primato alla giustizia sociale rispetto al bene, essi rovesciano, sulla scia di un'impostazione hobbesiana dell'etica, un caposaldo del pensiero politico tradizionale. E' doveroso riproporre, a questo riguardo, la visione della DSC.

1. La destrutturazione del binomio democrazia e giustizia sociale

Dopo il crollo dei regimi collettivistici, nei quali democrazia e giustizia sociale sono state realizzate a scapito delle libertà civili e religiose, si doveva universalizzare un maggior equilibrio tra queste e la giustizia sociale. Con il ritorno del neindividualismo e l'affermarsi di un neoliberalismo ad impronta utilitaristica sembra, però, che il pendolo della storia si stia posizionando all'estremo opposto delle esperienze collettivistiche: all'interno di vari Paesi e nel mondo in genere, la libertà viene prevalentemente coniugata in modo da vanificare la giustizia sociale.

La democrazia – intesa come agire di un popolo che concorre liberamente e responsabilmente al bene comune – non può, però, fare a meno né dell'una né dell'altra. Libertà e giustizia sociale sono chiamate ad armonizzarsi tra loro, in un mutuo potenziamento.

Perché nel mondo sia offerta a tutti gli uomini la possibilità di crescere *più liberi e responsabili*, occorre superare le ingiuste disparità nell'accesso ai beni fondamentali (vita, cibo, acqua, salute, istruzione, lavoro, certezza dei diritti), nella distribuzione dei ruoli, delle cariche, dei meriti, del reddito e della ricchezza (aspetto *distributivo* della giustizia).

Occorre che tutti siano messi nella condizione migliore per poter contribuire, tramite solidarietà – altro versante importante della giustizia sociale, sovente dimenticato (aspetto *contributivo*) –, alla realizzazione del bene comune nazionale e mondiale. Parimenti, la giustizia sociale – intesa sia come insieme di istituzioni giuste¹ sia come vita virtuosa dei popoli – non può essere globalizzata in maniera conforme alla dignità dei cittadini, singoli o associati, se questi sono privati della libertà religiosa e di quella di libertà di iniziativa e di espressione, resi passivi e deresponsabilizzati rispetto alla gestione *partecipata* della cosa pubblica.

Quest'ultimo aspetto del problema non va sottovalutato, soprattutto in quest'epoca in cui si verificano consistenti fenomeni di populismo, con forme di apparente democrazia partecipata in cui le ritualità delle votazioni sono mantenute e rispettate ma, al lato pratico, le decisioni che contano sono prese soltanto da gruppi oligarchici sia della finanza che della tecnica e dei *mass media*.

A nostro modo di vedere, però, ciò che pone maggiormente in crisi il circolo virtuoso che si deve instaurare tra la democrazia e la giustizia sociale, tra questa e la libertà, è la frammentazione degli *ethos* civili, provocata da un politeismo esasperato dei valori, a sua volta causato dall'opzione dello scetticismo sul piano della conoscenza circa la *verità* del bene.

A fronte dei grandi problemi che attanagliano l'umanità, specie quella più povera, e dell'urgenza di globalizzare la democrazia e la giustizia sociale, esiste il problema non secondario della loro desemantizzazione. La democrazia oggi è appiattita sulle pur necessarie regole procedurali. La giustizia sociale, svuotata dal riferimento irrinunciabile al bene comune, bene di tutti, è piegata al servizio di pochi. In una parola, sta venendo meno l'impianto antropologico ed etico che dovrebbe sorreggerle e nutrirlle come linfa vitale.

A causa di ciò, la democrazia, concepita secondo termini laicisti (*etsi Deus non daretur*), appare ermeticamente refrattaria alla giustizia sociale quale viene proposta dalla DSC. E la giustizia sociale, ridotta anch'essa ad una dimensione meramente istituzionale, non può più offrire un'anima etica alla democrazia.

Si impone, dunque, per chi oggi intende essere testimone efficace della nuova umanità proposta al mondo da Gesù Cristo, morto e risorto, un'indagine sul perché di questa desemantizzazione. La prospettiva di una giustizia *sostanziale*, non solo formale, ossia una giustizia non concernente solo le regole e le istituzioni, ma anche una *vita buona*, con e per l'altro, all'interno di un sistema equo, orientato all'attuazione del bene e alla

¹ Tra le istituzioni giuste, oggi, in contesto di crisi della democrazia, devastata da fenomeni di populismo e di universalizzazione di una cultura consumistica e materialistica, sono da annoverare quelle che non sono finalizzate a una mera gestione del potere pubblico, ma sono capaci di promuovere livelli articolati di partecipazione popolare, nel rispetto delle tradizioni di ciascuna Nazione, e nella costante preoccupazione di custodirne l'identità.

legalità, commisurandoli alle esigenze dei singoli e dei gruppi considerati nella loro peculiarità, non può mancare ad ogni democrazia.

L'analisi delle ragioni che rendono la democrazia contemporanea, neoliberale, refrattaria alla giustizia sociale sostanziale, consentirà di studiare e mettere in atto i rimedi necessari per ovviare ai suoi mali, di essere maggiormente al servizio della stessa giustizia sociale considerata nel suo aspetto soggettivo.

Una democrazia che è attuata come *giusto* sistema istituzionale e di vita, contribuisce a rinforzare la virtù dei cittadini, favorisce la crescita di cittadini *giusti*. I cittadini che vivono la virtù della giustizia sono, a loro volta, soggetti capaci di riformare le istituzioni democratiche, rendendole più rispondenti ai bisogni delle persone e dei popoli, in un circolo incessante.

2. *Effetti negativi per la democrazia, derivanti dal principio di un'autonomia morale assolutizzata*

Dall'analisi delle principali forme della democrazia contemporanea, proposte dal neocontrattualismo, dal neoutilitarismo e dalle teorie dialogiche, appare che questa è ultimamente fondata su un principio di autonomia morale assolutizzato: l'uomo o, meglio, *il popolo è legge a se stesso*. Un tale principio viene concretamente coniugato secondo le direttrici di diversi sistemi di pensiero ad impronta hobbesiana, kantiana e rousseauiana. Per rendersi conto di come la democrazia contemporanea si strutturi in modo ostile alla giustizia sociale sostanziale, è sufficiente prendere in considerazione questi orientamenti che vivono nella nostra cultura miscelati tra loro.

Secondo un pensiero filosofico di impostazione *hobbesiana*, la regola morale è frutto della contrattazione sociale, che istituisce anche il potere politico e le condizioni del suo esercizio. Poggiando su queste premesse, la democrazia non viene normata da una legge morale che obblighi i cittadini previamente al contratto, indipendentemente da esso. Essi sono chiamati ad obbedire non tramite l'adesione a qualcosa che è comandato come bene o giusto in sé, ma a qualcosa che è stato semplicemente pattuito da soggetti utilitaristici, in vista di una collaborazione a reciproco vantaggio, e che è imposto dall'autorità. Il metro di misura per vivere la giustizia è la legge positiva vigente. La giustizia è ridotta a ciò che è legale.

Per converso, secondo un pensiero di ispirazione *kantiana*, che vuole superare un'impostazione utilitarista e per il quale la ragione, staccata dall'essere inconoscibile (noumeno) dei soggetti, è regola a se stessa, la moralità dei cittadini sarebbe data dall'obbligazione verso qualcosa che è stabilito sulla base di una razionalità che riceva il consenso di tutti. Detto altrimenti, sarebbe quindi essenziale l'adesione a norme di massima

universalizzazione, a *imperativi categorici* che prescrivano doveri incondizionati, indipendentemente da contenuti etici specifici. In una democrazia fondata su una cultura di etica kantiana, si evita sicuramente il soggettivismo. Si rileva tuttavia che, non essendo determinati i fini obbligatori, convenienti all'essere umano e al suo compimento in Dio, i cittadini finiscono per essere esposti a fini utilitaristici. Oltre ad essere dotati di una soggettività razionale ed autonoma, essi sono infatti provvisti di una soggettività razionale ed utilitaria – e, quindi, di un libero arbitrio di indifferenza –, che può decidere se obbedire o no ad imperativi categorici.

Ad esiti analoghi conduce anche l'impostazione della democrazia in termini *rousseauiani*, che fa intervenire una volontà generale concepita secondo termini di uguaglianza quantitativa, trascurando le variazioni individuali. A ben considerare, la volontà generale, non può costituire un criterio valido per risolvere i problemi di giustizia. La generalità, che tutela la rettitudine della volontà popolare, appare vuota di contenuti oggettivi veramente cogenti. I diritti di libertà e di uguaglianza sono talmente indefiniti da non poter essere assunti quali criteri oggettivi del bene comune.² La volontà generale, dotata di uno slancio universale ma recisa dalla legge morale naturale, è costretta ad avvitarci su se stessa. Nella sua caduta trova come unico punto di appoggio la libertà incondizionata degli individui, che finiscono per porla al proprio servizio, distraendola dal benessere generale.

In ultima analisi, le democrazie che postulano presupposti culturali hobbesiani, kantiani e rousseauiani, appaiono costitutivamente ed eticamente inadatte ad incarnare le esigenze di una giustizia sociale di tipo sostanziale, in quanto ruotano attorno al presupposto di un'autonomia morale assolutizzata. Non riconoscendo una norma etica né un fine normativo validi indipendentemente dal consenso, l'autonomia morale impedisce di riconoscere la dignità inviolabile di ogni essere umano ed il fondamento che tale dignità ha nella capacità della natura umana di entrare in unione con Dio; perciò non riconosce nemmeno il *vero* bene umano, che è bene personale e comune.

Le democrazie odierne sono chiamate allora a rinunciare a tale presupposto, se intendono realizzare una giustizia sostanziale. Debbono, in particolare, fare spazio alla *legge morale naturale*, regola base per la giustizia sociale. Solo grazie al recupero della legge morale naturale come norma etica per la vita politica, è possibile che la democrazia non sia insensibile alla giustizia sociale considerata secondo il volume totale delle sue dimensioni: istituzionali, soggettive, sostanziali, regolate da presupposti condivisi circa il bene comune.

² Cf M. FAZIO, *Due rivoluzionari: F. De Vitoria e J.-J. Rousseau*, Armando, Roma 1998, pp. 265-266.

3. *Effetti utilitaristici e mercantilistici di una giustizia sociale procedurale considerata preminente rispetto al bene*

Oggi, come ai tempi di Hobbes, lo scetticismo, associato all'adozione di una ragione empirico-scientifica, induce a ridurre la morale a morale politica, intesa come convenzione o istituzione di regole per la collaborazione a vantaggio di tutti e nell'interesse di tutti. Simile concezione dell'etica pubblica, che implica una crasi tra verità e bene, tra etica personale (irrimediabilmente utilitaria) ed etica pubblica (l'unica vera morale), è facilmente riscontrabile nella filosofia neocontrattualista di John Rawls, nel neoutilitarismo di John Harsanyi e nell'etica dialogica di Jürgen Habermas, che si possono considerare versioni contemporanee dell'etica hobbesiana.

In quest'ultima, la giustizia acquista preminenza rispetto al bene, ribaltando la concezione classica per la quale è il bene che determina i contenuti della giustizia in genere e della giustizia sociale in specie. È la giustizia, intesa in senso prevalentemente procedurale, che dà origine e fondamento alla razionalità pratica e plasma ultimamente le ragioni morali. Tuttavia, quando è definita senza riferimento al bene umano, difficilmente può fungere da vero movente per la collaborazione, nonché da sicuro baluardo contro sfruttamenti ed oppressioni.

Vediamo qui, in particolare, come il primato della giustizia sul bene è prospettato da John Rawls, Jürgen Habermas, John C. Harsanyi, Amartya Sen, i quali mantengono la separazione tra la determinazione delle norme di giustizia e la concezione personale del bene.

John Rawls elabora la sua teoria di etica pubblica in alternativa alla figura di etica utilitarista, dominante negli anni Cinquanta e Sessanta del secolo XX nell'area di lingua inglese. In *A Theory of Justice*,³ nonostante le prime impressioni la nozione di giustizia non si fonda su un contratto. Stipulato dietro un *velo d'ignoranza* rispetto alla situazione concreta e storica dei contraenti, il contratto qui appare più che altro un artificio logico per esplicitare, sviluppare e applicare le intuizioni comuni circa la giustizia. «L'artificio contrattuale consiste nel mostrare che ciascuno, in quanto agente razionale, posto in una certa situazione originaria, descritta in modo congruo con le intuizioni comuni, sceglierebbe razionalmente determinati principi di giustizia come equità; questi sarebbero i principi fondamentali d'una morale pubblica applicata alle istituzioni fondamentali della società».⁴

³ Qui si farà riferimento alla traduzione italiana: *Una teoria della giustizia*, S. MAFFETTONE [ed.], Feltrinelli, Milano 1983².

⁴ Cf G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale*, LAS, Roma 1995, p. 116.

I principi di giustizia sono scelti imparzialmente ed unanimemente come principi di giustizia *equa*, perché sono individuati e formulati alla luce della considerazione che essi concernono individui come agenti razionali che sono fini in sé, dotati di pari dignità morale, degni di uguale considerazione e rispetto. Sono scelti, inoltre, come principi di giustizia *distributiva*, sulla base di una previa e condivisa concezione minima del bene, sostanziata dai beni sociali principali, ossia diritti e libertà, opportunità e poteri, reddito e ricchezza.⁵ La loro equità permetterebbe di regolare in modo efficace la distribuzione di oneri e di benefici della collaborazione.

Tale concetto di giustizia equa e distributiva, in quanto slegato da una concezione completa di bene – Rawls la definisce come un piano razionale di vita, ma senza precisarne i contenuti morali –, gode di priorità sulla *visione sostantiva* del bene, finendo per condizionarla. I soggetti umani possono scegliere razionalmente una concezione sostantiva del bene entro i limiti imposti dalla giustizia come equità, condivisa da tutti.⁶

In questo modo, la giustizia rawlsiana, non essendo orientata da una concezione completa e sostantiva di bene, non conosce fini assoluti e ha a sua disposizione, per la distribuzione dei beni e delle opportunità, una criteriologia di equità meramente formale. Ciò la espone ad avallare qualsiasi opzione morale e qualsiasi risultato. Dalla lettura delle opere di questo Autore, infatti, si ricava la netta sensazione che la sua nozione procedurale di giustizia, prioritaria rispetto al bene sostantivo, rispecchi semplicemente il dato socio-culturale esistente, divenendo voce della tradizione maggioritaria, che è poi quella occidentale e moderna, democratica e liberale.

Non è un caso che Rawls, all'obiezione dei comunitari che l'accusano di parlare di agenti razionali fittizi, risponda osservando che la priorità della concezione del bene sui criteri di giustizia non esiste nelle società occidentali democratiche, caratterizzate da un tale pluralismo nelle concezioni di bene da rendere fisiologico un irriducibile disaccordo e anche un irresolubile conflitto.

Più precisamente, Rawls, nella traiettoria del suo itinerario intellettuale che parte da *A Theory of Justice* e va a *Political Liberalism*,⁷ passa da un *universalismo neutrale* rispetto alle diverse concezioni di bene ad un *universalismo di contesto*, basato su un *overlapping consensus*. I principi di giustizia – grandi criteri regolatori dei rapporti in una

⁵ Cf J. RAWLS, *A theory of justice*, The Belknap Press of The Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971, tr. it.: *Una teoria della giustizia*, S. MAFFETONE [ed.], Feltrinelli, Milano 1983², pp. 90-91.

⁶ Paul Ricoeur ha mostrato che il tentativo di J Rawls di sostituire una soluzione procedurale a una soluzione fondativa della questione del giusto, in realtà, non può avere successo. Infatti, la nozione procedurale di giustizia sociale proposta da Rawls implica la razionalizzazione di un senso di giustizia, che è sempre presupposto (cf P. RICOEUR, *Le juste*, vol. I, Éditions Esprit, Paris 1995; tr. it.: *Il giusto*, vol. I, Effatà, Cantalupa (Torino) 2005, pp. 97-106.

⁷ Cf ID., *Liberalismo politico*, Comunità, Milano 1994.

convivenza pluralista – ricavano la loro giustificazione non tanto mediante una ragione astratta ed universale, quanto attraverso coordinate storico-culturali, specifiche e particolari, dipendenti dalla tradizione e dal consenso popolare. Diviene così evidente che i principi di giustizia sono ultimamente regolati da ciò che dovrebbero regolare.

Il pensiero di Rawls mostra l'aporia insita nell'universalismo di gran parte dei neoliberali contemporanei e del loro progetto di regolazione della vita democratica pluralistica, poggianti su una figura etica di tipo hobbesiano, commista all'universalismo kantiano. Per un verso, si fanno araldi di una concezione dei principi sociali e dei diritti umani, capace di trascendere e di abbracciare le differenze culturali; per un altro, sembrano farla dipendere da una determinata tradizione storica. L'universalità, voluta e ricercata come imparziale, di fatto si trova interpretata e presentata come parziale.

Bisogna riconoscere che un'etica pubblica può essere salvaguardata e promossa solamente se esiste una morale rilevante prima ancora che siano convenute le regole che la governano. La valenza dei beni e l'allocatione degli oneri e dei benefici debbono essere regolate dalla giustizia secondo un ordine rispettoso della loro reale importanza e degli effettivi rapporti di uguaglianza nelle varie forme di alterità sociale. *La morale è previa alle regole pubbliche*. Se così non fosse, queste ultime non potrebbero godere di una funzione regolatrice rispetto ad egoismi ed interessi particolaristici.

La *versione dialogica* dell'etica pubblica – si fa qui riferimento soprattutto al pensiero di Habermas, che si propone come alternativa al monopolio della razionalità scientifica, tecnica ed avalutativa nelle scienze sociali, giustificante un decisionismo puro circa i valori – non pare consegua risultati diversi, perché in ultima analisi condivide la stessa impostazione fondamentale del neocontrattualismo, e cioè quella hobbesiana.⁸

Le norme morali, che regolano la collaborazione sociale e la giustizia a vantaggio degli interessi di ciascuno, sono scelte all'interno di un discorso pubblico. In esso, i partecipanti trovano un'intesa e un consenso universale sulla base di considerazioni di imparzialità, circa un'effettiva uguaglianza di partecipazione allo stesso dialogo, al reciproco riconoscimento, all'assenza di condizionamenti da parte di forze politiche ed economiche.⁹

⁸ Su questo si veda anche G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, pp. 124-125.

⁹ Il principio normativo fondamentale, richiesto dall'etica habermasiana del *discorso pubblico*, è il *principio di universalizzazione*: «Ogni norma valida deve soddisfare la condizione che le conseguenze e gli effetti secondari derivanti (presumibilmente) di volta in volta dalla sua *universale* osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di ciascun singolo, possano venir accettate da *tutti* gli interessati (e possono essere preferite alle conseguenze delle note possibilità alternative di regolamentazione)» (J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983, tr. it. *Etica del discorso*, Laterza, Bari 1985, p. 74).

Anche nel caso di Habermas la giustificazione delle norme è puramente procedurale. I cittadini partecipanti al discorso pubblico appaiono quasi deprivati della propria coscienza personale, in cui è immanente la legge morale. Quest'ultima viene, invece, rinvenuta all'interno di un *discorso intersoggettivo*. Trattasi di legge formale, dalla quale sono assenti indicazioni precise circa eventuali fini o beni razionali da perseguire nella condotta dei cittadini. È mantenuta, ancora una volta, la separazione tra determinazione delle norme di giustizia e concezione personale del bene. Vigè come norma ciò che favorisce gli interessi di tutti. Non esistendo un criterio di giudizio obiettivo nella determinazione del grado di moralità e di importanza, si apre la strada all'omologazione di ogni interesse.

Rispetto a questa posizione, gli stessi neoutilitaristi contemporanei si mostrano più smalzati e raffinati. Avendo compreso che l'assenso indiscriminato alle preferenze non può che condurre ad una società caotica, hanno introdotto vari criteri di selezione. Secondo Harsanyi, ad esempio, contano le preferenze giudicate utili dal punto di vista sociale, collocandosi nell'ottica di un *osservatore imparziale*. In tal modo, le norme di giustizia vengono stabilite secondo un calcolo consequenzialista: possono considerarsi *giuste* quelle norme che producono l'utilità sociale o il benessere generale. In una parola, l'etica pubblica consiste nell'osservanza di quelle regole che sono capaci di produrre un buono stato di cose.

Anche Amartya Sen non si allontana – si veda soprattutto il suo volume *Globalizzazione e libertà* – dallo schema di un'etica pubblica giustificata mediante il punto di vista di una *terza persona*, ossia dell'osservatore esterno al soggetto agente. Infatti, in vista della realizzazione di una *giustizia globale*, critica la procedura di tipo contrattualista di Rawls, e afferma di preferire l'approccio dello spettatore imparziale di Adam Smith.

Nella formulazione contrattualista della giustizia, nonostante l'universalismo proclamato, si è praticamente indotti ad assumere un'appartenenza sociale o un'identità particolare. Ciò rende il metodo del contratto inadatto rispetto a un gruppo di partecipanti variabile. Il metodo dello spettatore imparziale, invece, appare più flessibile e razionale. È neutrale tra le parti e non gli è chiesto, come in quello contrattualista, di negoziare assumendo le identità precipue di questo o quel soggetto. Lo spettatore imparziale può collocarsi in diverse situazioni senza dover essere presente a nessuna di esse.¹⁰

Rispetto a questa prospettiva – a prescindere dalla difficoltà di trovare una persona, un corpo politico o un'assemblea veramente imparziali e dotati di conoscenze esaustive delle particolarità – rimane, però, aperta la questione circa il fondamento dei giudizi morali razionali

¹⁰ Cf A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002, specie pp. 22-49.

emessi dallo spettatore. In Sen, non sembra che lo spettatore imparziale debba essere guidato da un *telos* normativo della vita umana. Purtroppo, senza tale *telos* è facile avallare *qualsiasi* potenzialità dell'essere umano dei singoli e dei popoli.

Concludendo questo *excursus* su alcune posizioni contemporanee circa l'etica pubblica e il connesso concetto di giustizia, sembra si possa affermare che tutte si trovano a dover affrontare il problema fondamentale della *continuità* tra concezione personale di bene e morale pubblica. La dicotomia vota quest'ultima e la giustizia alla insignificanza. Non si vede, infatti, che senso vi possa essere nella ricerca di norme valide di giustizia per tutti, quando i cittadini, dominati da preferenze o da interessi irriducibilmente soggettivistici ed utilitaristici, sono intrinsecamente sprovvisti di ragioni cogenti per osservarle. Da persone di per sé incapaci di vita buona non si può pretendere una virtuosità sociale se non con l'uso della forza, dato che, in qualsiasi istante, si possono trovare pretesti per esimersi dall'obbedienza alla legge promulgata. Notiamo che tali cittadini, così come sono configurati dalle teorie contrattualiste, dialogiche e neoutilitariste, appaiono particolarmente adatti per le società ove prevalgono criteri mercantilistici.

Quanto detto può, forse, aiutare a comprendere le ragioni per cui oggi domini una cultura neomaterialista, che espone al pericolo di una ideologia radicale capitalista.

4. Risemantizzazione della giustizia sociale: il ripristino del primato del bene

Sempre per quanto sopra esposto, non sembra che le società democratiche contemporanee, contrassegnate dal pluralismo nelle concezioni di bene e dalla diversità delle forme di vita di gruppi e di singoli, possano trarre vantaggi effettivi, sul piano dell'equità, da impostazioni culturali per le quali l'etica pubblica è meramente procedurale e la concezione della giustizia è formale. L'obbligazione politica rimane senza giustificazione. Il bene comune si riduce, alla fine, a un pulviscolo di beni o interessi individuali. L'etica pubblica, che dovrebbe essere sostanziata da regole convenute per il maggior vantaggio dei singoli cittadini, viene soverchiata e piegata dalle preferenze particolari. E corre il rischio di essere spesso manipolata dall'arbitrio.

È, questa, la dimostrazione del fallimento della pretesa di fare appello a principi accettabili da chiunque, facendo astrazione da soggetti inclini alla morale prima di essere cittadini.

Urge allora recuperare la prospettiva secondo cui le persone agiscono anche nella vita pubblica e democratica sulla base del loro imprescindibile giudizio. Sebbene dettato da interessi particolari, esso è

sempre basato sulla considerazione dei beni umani e della loro importanza nella vita, considerata come un tutto alla luce del *telos* umano.

Detto altrimenti, il singolo si muove, sia nel privato che nel pubblico, secondo un ordine intenzionale, che ne regola il perseguimento dei beni e ne definisce la concezione di bene. Un'etica pubblica e democratica che non tenga conto della concezione di bene dei singoli, sulla cui base viene inevitabilmente giudicata, è impossibile oltre che irrazionale.

Non è ragionevole chiedere ai cittadini di prescindere dalla propria concezione di bene. È, invece, ragionevole chiedere loro di perseguire la ricerca di regole pubbliche alla luce del vero bene umano, verso cui tutti hanno il dovere morale di tendere. Solo così, tali regole possono divenire cogenti per *ogni* cittadino e godere di un'universalità non destrutturabile dall'arbitrio. La giustizia diventa allora ministeriale alla crescita di tutti e non strumentalizzabile da interessi sezionali.

A questo riguardo potrebbero essere mosse obiezioni note, specie da parte di coloro che, discepoli di Hans Kelsen, temono per la democrazia e il pluralismo quando si parla di ricerca comune del *vero* bene umano. Rispondiamo che l'esigenza del pluralismo non viene salvaguardata dallo scetticismo metodologico circa la conoscenza del bene umano.

Se il conflitto tra le diverse concezioni del bene fosse razionalmente irresolubile, se cioè queste non fossero in qualche modo commensurabili come frutto di una comune ricerca della verità, non vi sarebbero ragioni per rispettarle. Ha, invece, senso impegnarsi in un dialogo pubblico tra sostenitori di diverse concezioni della vita e del bene solo se questo mira ad una verità attingibile da tutti, espressione di una comune ricerca.

Diversamente, il discorso pubblico, per quanto ricco di infinite regole del gioco o procedure, non sarebbe che la risultante di una semplice lotta di potere o di interessi oppure di una manipolazione massmediatica tutt'altro che remota.

Soltanto sulla base di una *comune ricerca* del vero bene umano – presupponendo che tutti ne siano capaci – trovano un fondamento granitico sia i diritti e i doveri che la giustizia.

A causa della crisi della giustizia e del suo decentramento rispetto al bene umano, occorre riconoscere che se ne impone una risemantizzazione.

Vanno superate, innanzitutto, la teorizzazione e l'attuazione della giustizia, sulla base di una ragione strumentale o di una ragione pubblica guidata da criteri formali. Il tentativo di universalizzare la giustizia come uguaglianza, sganciandola dal bene umano, attribuendole anzi il primato, conduce alla sua vanificazione, appiattendola su una concezione contestualista (neocontrattualismo rawlsiano) o piegandola agli interessi della maggioranza (neoutilitarismo), intesi come utilità media attesa.

Va, di conseguenza, ripristinato il primato del bene. Alla luce della stessa esperienza, il primato riconosciuto alla giustizia sul bene non si

rivela reale ed effettivo. La giustizia sociale può vantare e conservare una relativa priorità rispetto al bene del singolo – essa, infatti, è indispensabile affinché ognuno persegua il bene individuale –, soltanto quando sia ultimamente normata o misurata dal *vero* bene umano, che consiste nel compimento di ogni uomo quanto ai beni umani necessari a condurre una vita ordinata all'unione con Dio, Bene Sommo e fine ultimo.

Si può, così, procedere a precisare meglio i contorni della giustizia sociale, specie in relazione al suo nesso con i beni umani reali, con la razionalità pratica, con le sfide così come si andranno configurando passo dopo passo e alle quali il legislatore dovrà saper rispondere.

La giustizia sociale acquista, infatti, la sua piena valenza etica quando sia dapprima congruamente specificata sul piano giuridico e, poi, attuata mediante politiche e pratiche eque, che sono tali perché assecondano il dinamismo morale che caratterizza ogni uomo e lo sospinge a formare società di cooperazione, tenendo conto della situazione storica sempre cangiante. Secondo questa prospettiva, la giustizia riceve la sua forza etica, prima ancora che dal consenso sociale, dal suo innestarsi nell'essere morale delle persone, che, per il proprio compimento, è chiamato a svolgersi progressivamente anche sul piano politico.

La giustizia relativa a questo piano della socialità si configura secondo varie aree, a seconda dei diversi tipi di relazione tra le parti e il tutto. Essa allora non concerne tanto tutti i rapporti sociali presi indistintamente, bensì l'assetto ordinato delle varie parti della società politica, in modo da assicurare una pacifica e prospera convivenza.¹¹

Sulla base di questa prospettiva, è possibile una presentazione più puntuale ed analitica della giustizia sociale secondo due ordini di rapporti, prescindendo da quelli strettamente interindividuali. Pensiamo ai rapporti fra il tutto della società e l'individuo in quanto membro della stessa società, nella duplice direzione che dal tutto va alle parti e viceversa; e ai rapporti altrettanto biunivoci fra il tutto della società e i gruppi in essa compresi.

Sia nel primo che nel secondo caso non si tratta di rapporti bilaterali, di contraccambio specifico, per cui a un determinato *dare* corrisponde un determinato *avere*. «Infatti – spiega Sergio Cotta – io non sono tenuto a pagare le imposte *in cambio*, come corrispettivo, di uno specifico servizio che la società a sua volta mi ha reso o è obbligata a rendermi; bensì semplicemente al fine che quella società a cui appartengo sussista e possa assolvere *in generale*, verso di tutti, ai suoi compiti. Così pure, la società

¹¹ «In questo quadro semantico, l'aggettivo sociale non designa più in modo generico, e pleonastico, una situazione di rapporto con gli altri, il rapporto di alterità, nel qual senso anche la giustizia interindividuale è ovviamente anch'essa per sua struttura sociale. Ma designa lo specifico rapporto fra le parti della società e il "tutto" di questa» (S. COTTA, *Perché il diritto*, La Scuola, Brescia 1983², pp. 86-87).

deve proteggermi la vita non già perché io le presto un determinato servizio, ma semplicemente perché sono un suo membro».¹²

Il cittadino deve assolvere ai suoi obblighi per il solo fatto di essere membro di una società politica, così come la società deve assolvere ai propri obblighi soltanto perché è solidale, eretta per conseguire il bene comune, ossia il bene di tutti, mediante il concorso di tutti. Sarà la giustizia sociale ad accertare e a stabilire il *se*, il *come* e il *quanto* degli obblighi dell'individuo o del gruppo verso la società, e viceversa.

La nozione di giustizia sociale, almeno in quanto principio, era già presente in Platone e in Aristotele. Essa, però, si è imposta modernamente in connessione o in seguito a problemi di grande rilevanza, tipici di società industriali che, pur concernendo precipuamente il mondo economico e civile, avevano incidenza sul buon ordine del tutto sociale.

5. La prospettiva della dottrina sociale della Chiesa: la giustizia sociale, «giustizia del bene comune»

In una cultura ove imperano agnosticismo e scetticismo, con il conseguente relativismo etico congiunto all'idolatria delle cose, la *verità* del bene umano non risulta più evidente.

Venendo meno tale verità e acquisendo maggior rilevanza il potere, l'efficienza, il tornaconto personale o di gruppo, il bene comune perde di significato, diviene incomprensibile, alla stregua di un reperto archeologico. L'inattuabilità del *vero* bene umano, bene in sé, decreta la fine della nozione stessa di bene comune e la conseguente crisi della nozione di giustizia sociale.

Al recupero della nozione tradizionale della giustizia sociale può concorrere la DSC che, quando la propose nel secolo scorso, la congiunse inscindibilmente con la categoria del bene comune. Con ciò è stata anche indicata la strada concreta del naturale raccordo tra la giustizia intesa come virtù e la giustizia istituzionale. In effetti, allorché si è chiamati a realizzare il bene comune, come insieme di condizioni sociali che consentono il compimento umano dei singoli e dei popoli, è richiesto di finalizzare le istituzioni al bene dei cittadini con determinazione ferma e perseverante.

Per la DSC, la giustizia sociale, la cui espressione è stata introdotta da Pio XI,¹³ non rappresenta una nuova forma di giustizia, rispetto a quella commutativa o equiparativa, generale o legale e distributiva. È un nome comune per la giustizia legale e distributiva. La denominazione di giustizia sociale indicherebbe – a fronte di società moderne complessificate, i cui problemi sono più intricati e interdipendenti – nuove esigenze per la

¹² *Ib.*, pp. 87-88.

¹³ Cf ad esempio PIO XI, *Studiorum Ducem* in AAS 15 (1923) 322; ID., Lettera enciclica *Quadragesimo anno* (15.05.1931), nn. 59.61.75 ecc., in R. SPIAZZI [ed.], *I documenti sociali della Chiesa*, I, pp. 231-321. Si veda anche dello stesso pontefice l'enciclica *Divini Redemptoris*, specie nn. 51-52, *ib.*, pp. 356-357

giustizia legale e la giustizia distributiva. E in particolare, la necessità che si integrino maggiormente rispetto al bene comune, i cui contenuti e condizioni di realizzazione sono sempre in crescita e in trasformazione.

Nonostante i cambiamenti imposti dalla rivoluzione tecnologica e l'apparire di profondi squilibri tra settori, regioni e nazioni; nonostante il consolidarsi dello Stato sociale e l'intensificarsi del suo intervento; nonostante la crisi degli Stati assistenzialistici e collettivistici, *i rapporti sociali fondamentali rimangono gli stessi*: il tutto verso il membro o il gruppo; il membro o il gruppo verso il tutto; ogni membro o ogni gruppo verso ogni altro membro o gruppo. Ciò che cambia, invece, sono le esigenze dei singoli e dei gruppi considerati a sé o interrelati all'interno del tutto sociale. Diventano più evidenti e cogenti le esigenze del *bene comune universale* della famiglia umana, senza il cui soddisfacimento restano inevase le esigenze del bene comune nazionale e di ogni cittadino.

Secondo la DSC, la giustizia sociale, nei diversi e mutevoli contesti, si prefigge che la giustizia generale e quella distributiva interagiscano in modo flessibile e coordinato relativamente ai molteplici soggetti e ai loro rapporti fondamentali. Grazie ad una loro maggiore armonizzazione, l'ordine sociale può assumere una nuova configurazione, efficacemente ministeriale alla realizzazione dello sviluppo integrale di tutte le persone e di tutti i popoli, storicamente considerati.

Oggi non c'è chi non veda, data la globalizzazione con i suoi aspetti positivi e negativi, come la giustizia sociale sia chiamata a un compito immane: la creazione di un ordine sociale mondiale, quale è richiesto da particolari problemi che toccano le singole popolazioni e l'umanità intera. Si pensi anche solo alla finanziarizzazione dell'economia globale, alla salvaguardia dell'ambiente, all'equità delle relazioni commerciali, alla destinazione universale dei beni (specie quelli particolarmente decisivi per lo sviluppo plenario di tutti i popoli, come la conoscenza, la tecnica, il sapere, l'educazione morale e professionale dell'uomo)¹⁴ e, non ultimo, alla pace. Simili problemi possono essere affrontati adeguatamente entro la prospettiva del *bene comune universale*, imparando a ragionare in termini di *giustizia sociale globale*, congiuntamente ai principi della *destinazione universale dei beni* e della *sussidiarietà*, oltre che, ovviamente, al principio di *solidarietà* incluso nello stesso bene comune universale.

È su questo piano ed entro questa prospettiva di *giustizia sociale universale* che anche i legislatori devono muoversi, ripensando lo stesso bene comune nazionale, osando sperimentazioni audaci con il supporto di studi scientifici, preparando nuove *élite* culturali, riformando profondamente strutture ed istituzioni esistenti, promovendo un *patto sociale globale*.

¹⁴ Cf GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1991, capitolo IV (= CA).

Comunque sia, ciò che a nostro avviso appare specifico della giustizia sociale secondo la DSC, è la *relazionalità dinamica* e «virtuosa», a cui peraltro già chiaramente alludeva la *Divini Redemptoris* di Pio XI,¹⁵ che si deve instaurare tra giustizia generale e giustizia distributiva, senza che nessuna delle due venga penalizzata, come è avvenuto sia pure in termini diversi negli Stati assistenzialistici, neoliberali, collettivistici.

Lo Stato assistenzialistico tende, infatti, a enfatizzare l'aspetto distributivo, senza preoccuparsi adeguatamente della produzione della ricchezza nazionale, favorendo deresponsabilizzazione, passività, spreco di risorse, e praticamente minimizzando il coinvolgimento della società civile. A sua volta, lo Stato collettivistico, caratterizzato da una pianificazione totale che accentra nelle mani della *nomenklatura* ogni potere, mostra gli stessi limiti degli Stati assistenzialistici o paternalistici, con in più la spiccata propensione a usare le persone e i gruppi della società civile come semplici cinghie di trasmissione di una solidarietà imposta dall'alto. La recente e differenziata esperienza degli Stati assistenzialistici e collettivistici ha mostrato come la solidarietà statalizzata si esaurisce gradualmente, portando le Nazioni allo sfascio morale ed economico. La giustizia sociale, interpretata in termini prevalentemente istituzionali e strutturali, non adeguatamente supportata dall'intraprendenza e dalle virtù dei cittadini, finisce per svigorire la libertà, l'iniziativa privata e il mercato, con gravi conseguenze per la ricchezza nazionale che, riducendo la propria consistenza, non può più essere distribuita secondo le necessità.

Alla giustizia sociale non può venire meno l'orientamento offerto dal *principio di sussidiarietà*, secondo il quale i singoli e le varie entità sociali vanno sostenuti per accrescere la loro autonomia e la loro soggettività, e non per comprimerle. Detto altrimenti, mentre non possono essere ignorate le esigenze del bene comune – questo ha una certa preminenza sul bene dei singoli e dei gruppi considerati all'interno del tutto sociale –, non possono essere scavalcati i diritti degli individui, delle società intermedie e delle società primarie, come la famiglia e la società religiosa.

In questo contesto, specie dopo l'esperienza invasiva da parte degli Stati, richiede una particolare attenzione quella forma di giustizia sociale

¹⁵ Così, infatti, Pio XI parla della giustizia sociale: «[...]oltre la giustizia commutativa vi è pure la giustizia sociale, che impone anch'essa dei doveri a cui non si possono sottrarre né i padroni né gli operai. Ed è appunto proprio della giustizia sociale l'esigere dai singoli tutto ciò che è necessario al bene comune. Ma come nell'organismo vivente non viene provveduto al tutto, se non si dà alle singole parti e alle singole membra tutto ciò di cui esse abbisognano per esercitare le loro funzioni; così non si può provvedere all'organismo sociale e al bene di tutta la società se non si dà alle singole parti e ai singoli membri, cioè uomini dotati della dignità di persone, tutto quello che devono avere per le loro funzioni sociali. Se si soddisferà anche alla giustizia sociale, un'intensa attività di tutta la vita economica svolta nella tranquillità e nell'ordine ne sarà il frutto e dimostrerà la sanità del corpo sociale, come la sanità del corpo umano si riconosce da una imperturbata e insieme piena e fruttuosa attività di tutto l'organismo» (Pio XI, *Divini Redemptoris*, n. 51).

che si impegna a potenziare o a ricostruire la *soggettività della società civile*, responsabilizzando i cittadini affinché sentano il dovere di contribuire in modo generoso e creativo alla realizzazione del bene comune. La *giustizia non si realizza solo distribuendo oneri e benefici, garantendo assicurazioni e tutele, ma anche incentivando e universalizzando*: uno *Stato di diritto* nel quale è sovrana la legge e non la volontà arbitraria degli uomini (cf CA n. 44); un'*autentica democrazia*, ossia una democrazia aperta ai valori (cf *ib.* n. 46);¹⁶ *liberi mercati*, opportunamente controllati dalle forze sociali e dagli Stati (cf *ib.* nn. 34-35); la *proprietà della conoscenza, della tecnica e del sapere*; il *lavoro disciplinato e creativo*; la *capacità di iniziativa e di imprenditorialità* (cf *ib.* n. 32); *il protagonismo* dei corpi intermedi, del terzo settore e delle famiglie, singole o associate, nonché delle società religiose. Per questa strada i problemi delle povertà e dell'emarginazione possono trovare altrettanta, se non maggiore, possibilità di soluzione.¹⁷

La giustizia sociale si deve proporre, dunque, di instaurare un *circolo virtuoso* tra giustizia generale e distributiva, *in ordine a un reciproco potenziamento a favore del bene comune*, bene di tutti, singoli e gruppi. Questi, resi più consistenti e liberi, a loro volta potranno dedicarsi con maggior responsabilità al bene del tutto sociale.

Stando alla visione *personalistico-comunitaria* della dottrina sociale della Chiesa, il dinamismo interno alla giustizia sociale, abbracciante giustizia generale e distributiva, non è privo di un *fulcro*, di un *principio primo generatore*, quasi si trattasse di una processualità senza inizio e senza fine. I due tipi di giustizia non possono interagire positivamente se non sono incentrati sulle persone concrete, sulla virtù di queste e delle comunità che assumono responsabilmente i loro obblighi sia reciproci sia nei confronti della comunità superiore.

Simile prospettiva, che considera la giustizia legale e distributiva secondo una causalità reciproca – il cui punto archimedeo ed efficiente si trova in persone e gruppi concreti, intimamente percorsi da una *comune ricerca del bene umano* –, consente di cogliere la giustizia sociale come realtà *aperta*,¹⁸ che non si esaurisce all'interno della sfera politica

¹⁶ Il giorno seguente a questo mio intervento, pronunciato il 18 maggio 2006 presso la Pontificia Università Urbaniana, Benedetto XVI, rivolgendosi ai partecipanti all'incontro promosso dalla *Fondazione Centesimus Annus Pro Pontifice*, ha sottolineato che, mentre «si lamentano talora le lentezze con cui un'autentica democrazia si fa strada [...] essa resta lo strumento storico più valido, se ben usato, per disporre responsabilmente del proprio futuro in modo degno dell'uomo» (BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'Incontro promosso dalla Fondazione Centesimus annus Pro Pontifice (19 maggio 2006)*: «La democrazia raggiunge la sua piena attuazione quando ogni persona e ogni popolo possono accedere ai beni primari», in «L'Osservatore romano» [sabato 20 maggio 2006] 5).

¹⁷ Cf M. NOVAK, *Che cos'è la giustizia sociale?*, in «Studi Sociali» 6 (giugno 1993) 9-18.

¹⁸ Friedrich A. Hayek, che trova non pochi simpatizzanti nel mondo cattolico, a nostro modo di vedere, su questo punto è su posizioni sostanzialmente diverse. Secondo Hayek, le norme morali, anziché essere aperte al bene comune, sono semplicemente aperte al mantenimento dell'ordine sociale liberale efficiente. Poiché questo è tipico di una società non tribale, ossia di una società grande, ove non è possibile una comunione di fini e una gerarchia unificata di valori, la giustizia sociale è un miraggio (cf

nazionale. Abbraccia anche il mondo e le società civili. Espressa in un ordinamento giuridico, è *misurata*, in particolare, dal bene comune pubblico e, ultimamente, dai diritti e dai doveri dei cittadini e dei gruppi. Connessa intrinsecamente al *bene comune dell'essere umano*, al *bene comune universale della famiglia dei popoli*, è condotta naturalmente alla considerazione di quell'«equilibrata gerarchia di valori» che deve guidare ogni politica nella valutazione e nella composizione degli interessi particolari (cf CA n. 47). Ciò significa che la giustizia sociale deve lasciarsi misurare dalla prospettiva di un benessere non più legato solo ad indicatori prevalentemente materiali, cognitivi ed etici, quali il reddito, la casa, la salute, l'istruzione, la semplice «facoltà di compiere scelte» e «di agire», come raccomanda Amartya Sen nelle sue opere sulla libertà, sullo sviluppo e sulla democrazia. La giustizia sociale deve concorrere ad ottenere una convivenza che, fondandosi primariamente su un *parametro interiore ed etico*, orienta la realizzazione della libertà e della giustizia legale e distributiva secondo scelte guidate dal *bene umano integrale*. Solo una giustizia così concepita si struttura in modo ministeriale alla pienezza umana, servendone la *dimensione di trascendenza* (orizzontale e verticale, dei singoli e dei gruppi); rispettando e promovendo l'*essenza etico-relazionale delle società*, compresa la famiglia;¹⁹ adeguandosi alla *concretezza storica* delle esigenze dei soggetti inseriti in un mondo globalizzato.

In definitiva, ciò che consente alla giustizia sociale, propria di una comunità politica, di non assolutizzarsi al punto sia di ignorare e di sacrificare i diritti delle persone e dei gruppi al tutto collettivo – è oggi cruciale la difesa e la promozione del *diritto alla vita*, inteso ampiamente, come questione sociale, nonché del diritto all'ambiente salvaguardato –,²⁰

F. A. HAYEK, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of The Liberal Principles of Justice and Political Economy*; vol. I: *Rules and Order* (1973); vol. II: *The Mirage of Social Justice* (1976); vol. III: *The Political Order of a Free People* (1979), Routledge & Kegan Paul Ltd., London-New York 1992). La giustizia sociale può valere solo per piccoli gruppi. Nelle grandi società, società aperte, l'interesse generale è raggiunto mediante il perseguimento degli interessi particolari – non necessariamente egoistici – degli individui. L'etica proposta da Hayek è, in definitiva, un'etica strumentale rispetto ad un liberalismo formale, non sostanziale, considerato nella sua efficienza sistemica. È incentrata su norme di condotta individuali, che ignorano l'intenzionalità del bene in sé. Il bene dell'altro, da me sconosciuto, sarà possibile solo mediante la mia indifferenza (cf ID., *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, in *The Collected Works of Friedrich August Hayek*, vol. I, edited by W. W. Bartley III, Routledge, London-New York 1988, p. 81).

¹⁹ Su questo ci permettiamo di rinviare a M. TOSO, *Democrazia e libertà. Laicità oltre il neoilluminismo postmoderno*, LAS, Roma 2006, p. 145.

²⁰ Facendo riferimento ai beni basilari della *vita umana* e dell'*ambiente* in cui la questione sociale si esplica e da cui dipende per più di un aspetto, il legislatore è oggi posto di fronte a grandi responsabilità di giustizia sociale. Infatti, la tutela della vita umana sin dal suo concepimento come anche la salvaguardia dell'ambiente hanno un'evidente rilevanza sociale. Dalla loro custodia dipende il futuro degli stessi Stati. Circa la difesa del diritto alla vita, per il legislatore tornano senz'altro utili le indicazioni offerte dalla *Evangelium vitae* di Giovanni Paolo II (su questa enciclica si veda: AA.VV., *Educare alla vita. Studi sull'«Evangelium vitae»*, M. TOSO [ed.], LAS, Roma 1996) e dal n. 4 della *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE).

sia di emarginare paradossalmente ed irrimediabilmente i più poveri, è il suo innestarsi nel *bene umano*, che si specifica in più modi, per realizzare il quale non basta la stessa giustizia. Aristotele raccomandava ai legislatori di preoccuparsi più dell'amicizia che della giustizia, poiché «quando si è amici non c'è alcun bisogno di giustizia, mentre quando si è giusti c'è ancora bisogno di amicizia».²¹ D'altra parte, l'insegnamento sociale dei pontefici non ha mai cessato di rammentare che la carità completa e muove all'azione la giustizia sociale.

Per Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, ad esempio, vivere e testimoniare l'amore misericordioso di Dio e il suo perdono nella vita sociale significa realizzare in maniera eminente la giustizia, senza annientarne le oggettive esigenze. Anzi, interpretandole in modo più autentico, chiamandole incessantemente a correggersi nelle loro concretizzazioni meno perfette, per poi completarsi, su altri piani, in forme di giustizia non semplicemente umana. Sono le forme che vanno al di là dei rapporti esteriori per toccare l'*uomo interiore*, la sua *dignità più che umana* – nella sua qualità di uomo e di figlio nel Figlio –, il suo compimento in Dio.

In altri termini, la carità e il perdono rendono la giustizia umana più autentica, la aiutano a trascendersi per approssimarsi sempre più – per quanto possibile sulla faccia di questa terra –, alla giustizia divina, dando ad ogni uomo il *suo*, con riferimento non solo a quello che *fa* ma anche a quello che *è*, e richiedendo – anche questo fa parte della giustizia –, il suo apporto alla realizzazione del bene degli altri e del bene comune.

L'autentica misericordia spinge la giustizia umana e sociale a trovare integrazione e impulso in rapporti sociali, che intendono *dare* o *restituire* all'uomo non solo *qualcosa* ma anche *se stesso*, liberandolo e promuovendolo in quanto essere primariamente spirituale, cristificato. Questo nuovo modo di rapportarsi tende a ristabilire un'*uguaglianza* situazionale tra gli uomini nell'ambito delle condizioni sociali, nelle relazioni economiche, nella cultura; li incontra nella loro personalità ed entra in comunione con essa senza cancellarne le diversità, vale a dire senza ignorare la specificità di ognuno, la sua autonomia e libertà. La carità vuole che siano annullate tutte le differenze, quando equivalgono a ingiuste discriminazioni tra le persone e il loro tenore di vita. Per un altro verso, vuole invece che siano valorizzate e potenziate quando sono manifestazione della ricchezza dell'*essere* di ogni persona e di ogni popolo.²²

²¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, 1, 1155a, 13-15.

²² Cf GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dives in misericordia* (30.11.1980), nn. 12-14, in *AAS* 72 (1980) 1177-1232; BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, nn. 26-29.

6. *Conclusione: la giustizia sociale snodo essenziale di una democrazia sostanziale e partecipativa*

Nel magistero della Chiesa, la giustizia sociale, intesa soprattutto come «giustizia del bene comune», è snodo essenziale per una democrazia *sostanziale, comunitaria e relazionale, partecipativa, fondata sulla libertà responsabile, aperta alla Trascendenza*. Lo è non solo perché ordina i rapporti sociali ad un bene superiore, ma anche perché cerca di stabilire l'integrazione tra il bene proprio e il bene di tutti, superando la contrapposizione, tipica della società moderna, tra individuo e comunità, tra interesse personale e bene comune.

E' questa una prospettiva che non concorda con la visione di una democrazia radicantesi su una libertà di indifferenza o su una libertà neoliberale, intesa soltanto come la possibilità di fare ciò che si ritiene legittimo senza ledere il diritto altrui.

Quando si promuova una società in cui le persone si occupano soltanto della realizzazione privata dei propri interessi, sia pure entro i limiti che i poteri pubblici impongono come garanti di un bene comune procedurale, è facile che la democrazia sia esposta al prepotere dei più forti e non sia più un bene per tutti. Infatti, non può più costruire, mediante la partecipazione di tutti, bene comune, libertà per tutti, pari opportunità per tutti.

Quando la giustizia e il bene comune siano intesi soprattutto nel loro aspetto formale, ossia come insieme di istituzioni e strutture sociali che permettono di coordinare la libera azione dei cittadini in favore delle proprie concezioni particolari di bene, la democrazia è ridotta a mero sistema di regole, posto a servizio di un ordine sociale di libertà considerato come valore e fine ultimo, e senza riferimento alla *verità* del bene umano. Un tale ordine, vuoto di moralità, come dimostra l'esperienza, viene di fatto occupato da poteri antidemocratici, come quelli delle concentrazioni mediatiche o finanziarie. La persona e la sua dignità non sono più al centro, non sono più *il centro*.²³ Inesorabilmente poste al margine, vengono sopraffatte dalla «dittatura» dei *mass media* e dei mercati senza regole etiche.

Non c'è democrazia senza giustizia sociale sostanziale. Non c'è giustizia senza democrazia, senza la partecipazione di tutti ai beni decisivi per una crescita globale, alla gestione della cosa pubblica; senza un controllo che sia, appunto, democratico. Ciò è vero anche sul piano mondiale, ove è necessaria un'autorità politica in corrispondenza alla costituzione di un'autentica società dei popoli. Senza la loro unione

²³ Cf D. TETTAMANZI, *I cattolici e la democrazia*, in *La democrazia: nuovi scenari, nuovi poteri*, Atti della 44.a Settimana sociale dei cattolici italiani, a cura di F. Garelli e M. Simone, EDB, Bologna 2005, p. 455.

morale non è possibile assumere e promuovere né il bene comune sopranazionale né la connessa giustizia sociale.²⁴

²⁴ Su questo si veda M. TOSO, *Il bene comune, fondamento di una democrazia integrale*, in «Studium» 101 (settembre-ottobre 2005) 5, 653-670, specie pp. 656-670.