

Liberalismo antico e nuovo

Il titolo della mia relazione – *Liberalismo antico e nuovo* – necessita di un chiarimento: esso infatti potrebbe fare pensare che sia centrata sulla recente trasformazione del tradizionale aggettivo “liberale” in “*liberal*”, termine spesso usato per prendere le distanze dal liberalismo tradizionale.

Per illustrare la distinzione tra questi due termini mi servirò delle parole di uno studioso che non appartiene all’area liberale, e che più volte si è espresso in termini polemici nei confronti del “pensiero unico”, quale oggi, non senza ironia, viene indicato il pensiero liberale. Mi riferisco a Marcello Veneziani, il quale in un volumetto da titolo *Comunitari o liberal?*, prima di discutere il rapporto tra queste due tendenze ha scritto:

“Perché liberal e non liberale? Perché liberale nella cultura continentale europea, e, soprattutto italiana, evoca una tradizione di storia e di pensiero che si intreccia con il patriottismo risorgimentale e il nazionalismo, con l’hegelismo e lo stato etico ed economicamente interventista, la destra storica, il conservatorismo, l’anticomunismo, la preferenza “umanistica” sulla cultura empirica e scientifica. Liberal invece evoca la tradizione anglosassone nel suo combinarsi tra empirismo metodologico e idealismo morale, che oppone *liberal* a *conservative* e assume al suo interno opzioni progressiste, laburiste e democratiche di sinistra, fino ad accogliere come compagni di strada anche i *radical* e i comunisti non solo ex o post (come a livello politico accade in Francia o in Italia)”.

Come dicevo con l’espressione liberalismo “nuovo” non mi riferisco al *liberal* di cui oggi si parla. La mia conversazione intende muoversi all’interno del liberalismo classico per segnalare che, mentre fino a un certo punto della sua storia esso ha diretto la sua attenzione verso un particolare problema, più o meno intorno alla fine degli anni Sessanta, spostandosi dall’Europa agli Stati Uniti, si è posto un problema diverso che la tradizione europea aveva affrontato, ma non risolto in un modo, considerandolo quasi conflittuale con la teoria liberale. Senza suscitare inutili attese, dirò subito che i due pro-

blemi sono quelli fondamentali del liberalismo, sarebbe a dire la libertà e la giustizia.

Nella sua prima fase storica il liberalismo, per un lungo periodo, ha concentrato tutta la sua attenzione soltanto sul problema della libertà e delle sue garanzie; in una seconda fase, gli ultimi quaranta-cinquant'anni, il tema dominante – anche, ma non soltanto per la crisi, prima, e la fine poi del comunismo - è diventato la giustizia. Che cosa abbia provocato questa svolta, che cosa cioè ha consentito al pensiero liberale del Novecento di superare le difficoltà che aveva incontrato in precedenza nei suoi tentativi di fare coesistere, senza che nessuna delle due alterasse l'altra, le categorie etico-politiche della giustizia e della libertà, lo vedremo più avanti. Vedremo, cioè, come è stato possibile in anni a noi vicini compiere un'operazione che non era riuscita alla cultura liberale del passato, la quale, addirittura, aveva distinto questi termini fino ad arrivare in certi casi, come prima accennavo, a parlare di incompatibilità tra di esse, ritenendo che in molti casi la giustizia limitava la libertà. Ma di ciò avrò modo di riparlare.

Per dare ragione di questo mutamento bisogna partire da lontano, e vedere in quali termini l'antico liberalismo aveva formulato il problema della libertà e le ragioni per cui considerava impossibile, o difficilissimo, conciliarlo con quello della giustizia. Come è noto, il liberalismo è soprattutto una teoria dei limiti dello Stato, non - fattore, questo, decisivo - della sua dissoluzione, come in certe tendenze anarchiche o marxiste. Il liberalismo non ha mai accettato, né discusso, la dissoluzione dello Stato considerato, nel peggiore dei casi, un male necessario, con il quale si è costretti comunque a convivere. Il problema, piuttosto, diventa quello di trovare gli strumenti idonei a impedire che lo Stato possa, invece di garantirli, violare i diritti dei cittadini. A questo proposito, vorrei ricordare un famoso passaggio di Karl Popper, il quale sosteneva che uno degli errori della filosofia politica tradizionale è stato quello di porsi la domanda: "Chi deve governare?", rispondendo di volta in volta – da Platone a Marx - i filosofi, l'aristocrazia, la borghesia, il proletariato. A queste risposte Popper opponeva che la domanda non è questa, ma invece:

"In che modo possiamo organizzare le istituzioni politiche affinché i governanti cattivi o incompetenti, che dovremmo evitare di procurarci, ma, che in ogni caso è così facile ottenere, non possano fare troppo danno?".

A questa domanda Popper rispondeva che per evitare i danni che lo Stato può fare occorre creare un sistema di controllo su di esso. Non importa chi governa, l'importante è che ci sia un meccanismo istituzionale che consenta di eliminare chi governa male senza spargimento di sangue, come nei regimi liberaldemocratici, i quali, attraverso il meccanismo di elezioni politiche a scadenza regolare, consentono ai cittadini di giudicare, e, se del caso, sostituire pacificamente i governanti. Tutti conoscono la sua affermazione secondo cui vi sono soltanto due tipi fondamentali di istituzioni di governo: quelle

che consentono un mutamento del governo senza spargimento di sangue e quelle che non lo consentono.

Naturalmente, quando nel 1948 Popper scriveva queste parole, non poteva pensare – né allora credo altri lo pensassero – il caso di un regime totalitario le cui istituzioni venivano mutate – e sostituite con istituzioni liberali – senza spargimento di sangue, come è accaduto negli ultimi decenni del Novecento con i regimi fascisti di Grecia, Spagna, Portogallo, e con quelli comunisti dell'Est europeo. Comunque sia, Popper poneva l'accento sui limiti dell'azione dello Stato rivendicando un maggiore spazio per la società civile e per i singoli individui. Questa distinzione fra lo Stato da una parte, e la società dall'altra, sarebbe a dire la teoria dei "limiti dello Stato", era stata teorizzata per la prima volta da John Locke nel 1690, nel *Secondo Trattato sul governo*, scritto subito dopo la rivoluzione inglese del 1688. In quell'opera Locke sosteneva:

“È il potere legislativo che ha il diritto di regolare come la forza della società politica debba essere impiegata per la conservazione della comunità e dei membri di essa”.

Quello enunciato da Locke è il meccanismo tipico della democrazia liberale. Agli inizi del dibattito politico dell'età moderna, quando nel Cinquecento si discusse del potere, della sovranità, alla domanda: “Che cosa è la sovranità?”, la risposta che dava Jean Bodin, uno dei più grandi pensatori politici di quell'epoca, era: “La sovranità è il potere di fare leggi”. Nel suo discorso Locke attribuiva il potere di fare le leggi al Parlamento; ma per evitare che questo possa trasformare la “sovranità” in “arbitrio”, che possa cioè trasformarsi in un'assemblea di oligarchi, scriveva:

“Ma poiché data la debolezza umana, propensa a impossessarsi del potere, le stesse persone, che hanno il potere di fare le leggi, potrebbero essere fortemente tentate di avere fra le mani anche il potere di eseguirle, [...] nelle società bene ordinate [...] il potere legislativo è posto nelle mani di persone, le quali, regolarmente adunate hanno [...] il potere di fare leggi. [...] Ma poiché le leggi, che sono fatte una volta e in breve tempo, hanno vigore costante e duraturo, e richiedono una continua esecuzione e osservanza, è necessario che vi sia un potere sempre in funzione, che vigili sulla esecuzione delle leggi, che son fatte, sì che rimangono in vigore. E così il potere legislativo e il potere esecutivo vengono spesso ad esser separati”.

Le ultime parole di Locke nascevano dal fatto che il parlamento inglese non operava in seduta permanente (come succede nel nostro sistema), ma in “sessioni” spesso separate tra loro per lungo tempo: ciò esigeva la presenza di un potere esecutivo permanente che garantisse l'applicazione delle leggi, con la clausola che non fosse composto – per le ragioni indicate nella prima parte del brano citato – dagli stessi membri del Parlamento. Qui, come dicevo, incontriamo per la prima volta la teoria della separazione dei poteri come garanzia della libertà: una teoria che doveva essere perfezionata nel secolo

successivo da Montesquieu, il quale, ai primi due poteri già individuati, e separati, da Locke, ne aggiungerà un terzo, il potere giudiziario. Mi sembra importante ricordare che Montesquieu nel suo capolavoro, *Lo spirito delle leggi*, parlava della distinzione dei tre poteri nelle pagine in cui esaminava proprio l'ordinamento politico inglese. In ogni modo, da allora in avanti la separazione dei poteri è stato il tratto caratteristico dei regimi liberali; e la cultura liberale lo ha ribadito in ogni occasione. Soltanto pochi anni addietro, uno studioso contemporaneo molto noto, di cui avrò modo di parlare più avanti, Michael Walzer, ha pubblicato un saggio dal titolo *Il liberalismo come arte della separazione*, sottolineando come proprio il liberalismo abbia inventato anche la separazione fra Stato e Chiesa (la *Lettera sulla tolleranza* di Locke, ad esempio, tratta proprio del rapporto tra lo Stato e la Chiesa, separandone i domini); abbia teorizzato con Hegel la distinzione fra Stato e Società Civile, e poi le separazioni successive, quelle fra Stato e cultura, fra il potere politico e quello economico; insomma tutta quella serie di distinzioni che costituiscono le garanzie della libertà.

Come si vede, uno dei grandi sforzi del pensiero liberale è stato quello di creare una cultura della libertà e istituzioni in grado di garantirla. Su questo punto, si è sviluppata nel nostro secolo una sorta di conflitto fra immagini diverse del liberalismo, che voglio esemplificare attraverso i testi di due autori: Benedetto Croce da una parte e Vittorio De Caprariis dall'altra. Nel 1939 Croce scriveva un saggio dal titolo *Principio, ideale, teoria. A proposito di una teoria filosofica della libertà*, dove scriveva:

“Poiché abbiamo discorso di teoria della libertà è da soggiungere che una teoria di questa sorta non si deve cercare nelle costruzioni e nelle sistematizzazioni giuridiche degli istituti e delle garanzie di libertà [...]. L'assenso morale che si dà a particolari istituzioni non si riferisce alla loro astratta forma, che il giurista propriamente considera, ma alla loro efficacia pratica in dati tempi e luoghi e circostanze e situazioni, e perciò è sempre condizionato e transeunte: tanto che congegni di libertà che paiono perfetti giuridicamente possono essere effettivamente strumenti di illibertà, e all'inverso. Anche il Montesquieu, che assai si travagliò in questi problemi e formulò la famosa teoria dei tre poteri, legislativo, esecutivo e giudiziario [...] non era in grado di sostenere che con questo meccanismo istituzionale si generasse e mantenesse libertà e si impedisse servitù, perché se manca l'animo libero, nessuna istituzione serve, e se quell'animo c'è, le più varie istituzioni possono secondo tempi e luoghi rendere buon servizio”.

Croce, quindi, negava che vi fossero istituzioni senza le quali un regime liberale non potrebbe sopravvivere, perché la cosa veramente importante è l'uso che delle istituzioni viene fatto. A questo proposito, vorrei ricordare una famosa affermazione di Popper secondo cui “le istituzioni sono come le fortezze: raggiungono lo scopo solo se è buona la guarnigione, cioè l'elemento umano”. Apparentemente *nulla quaestio*; ma le cose sono meno sem-

plici di quanto Popper non pensasse: se una fortezza è cadente ben poco può la guarnigione, per quanto coraggiosa. Allo stesso modo, l'animo libero – che peraltro accompagna anche chi soltanto lotta per la libertà, così come accompagna anche chi vive, soffrendo, o lottando come può contro di esso sotto un regime illiberale – è condizione certamente necessaria, ma non sufficiente; è molto difficile, infatti, che la libertà possa mantenersi senza istituzioni idonee, che la garantiscono. A sostenere questa tesi è stato, ad esempio, Vittorio De Caprariis, uno storico, peraltro, di formazione crociana, il quale, nel 1958, in un saggio da titolo *Problemi del potere*, scriveva:

“Se ci si riflette un istante si vedrà che la somma del costituzionalismo è tutta contenuta in poche frasi [...] nelle quali ci si imbatte, e verrebbe quasi voglia di dire: ci si scontra tutte le volte che si vuole costruire per gli individui un sistema di libertà. Poiché le discussioni possono essere infinite: libertà morale e libertà politica e loro rapporti; libertà dello spirito che crea, libertà da..., libertà per... Ma alla fine torna sempre l'altro problema che dal punto di vista dell'organizzazione della società si pone addirittura come pregiudiziale: quello delle garanzie istituzionali della libertà; e si potrebbe ricordare che nella loro storia degli ultimi anni del secolo XVI e di tutto il XVII, gli Inglesi non si batterono per la libertà dello spirito che crea, per la libertà con la maiuscola, ma contro le patenti del monopolio, o contro l'arresto senza causa dichiarata, per l'*habeas corpus* o per impedire che i giudici potessero essere licenziati con un atto di libera volontà del sovrano; si batterono, cioè, per questa o quella concreta libertà o per la garanzia della libertà che avevano conquistato, per una sua strutturazione istituzionale”.

Le battaglie per la libertà alle quali faceva riferimento De Caprariis non sono state battaglie per la libertà in assoluto, perché in realtà – a parte ovviamente i casi in cui si lotta per abbattere una tirannia – si combatte per una particolare libertà, ad esempio, quella di religione, di stampa, per l'indipendenza dei magistrati dal potere politico, per abolire una legislazione illiberale, o per introdurre nuove libertà specificamente indicate: perché è dall'esistenza di tante libertà particolari che nasce la libertà generale.

Nei due testi presi in esame – quello di Croce e quello di De Caprariis – appare in controluce la discussione polemica che si è sviluppata tra le diverse anime del liberalismo, tra chi cioè, come Croce, crede nella libertà al singolare (la celeberrima “religione della libertà”) e quanti, come, per rimanere nell'ambito della cultura liberale italiana, appunto, Vittorio de Caprariis o Nicola Matteucci, hanno insistito sulle libertà al plurale, sull'importanza della costituzione, della legislazione, ecc. A questo punto, nasce un altro problema: tenendo presente queste differenze di posizioni teoriche, la libertà è divisibile? È cioè possibile considerare liberale una società che garantisce certe libertà, ma non ne garantisce altre?

Prendiamo come esempio gli Stati Uniti. Nessuno può dire che in questo paese non ci sia una tradizione liberale, e soltanto liberale, dato che ha avuto

la fortuna di non conoscere mai regimi autoritari. Ma pur avendo una delle Costituzioni più liberali – se mi è consentita l’espressione – del mondo, alcuni degli Stati che costituiscono la Federazione, hanno praticato, e praticano talora anche oggi, la discriminazione razziale, anche se questa non è mai stata formalmente legalizzata, non appare nella legislazione federale. Può quindi accadere che uno Stato certamente democratico e liberale abbia al suo interno delle sacche di illibertà. Del resto, anche nei primi anni della Repubblica, negli anni Cinquanta, erano ancora in vigore nel nostro paese certe leggi di epoca fascista, queste vennero largamente applicate, sia pure tra le proteste dei cittadini, fino a quando non furono abolite dal Parlamento: nessuno, però, a motivo della presenza di quelle leggi, avrebbe potuto affermare che in quegli anni l’Italia non fosse una democrazia liberale.

L’argomento della libertà che può tollerare al suo interno anche delle limitazioni è stato alla base della famosa disputa fra Benedetto Croce e Luigi Einaudi, che prese le mosse da questo problema: è vero o no che la libertà è divisibile, che ci può essere uno Stato in cui vi sia la libertà politica senza la libertà economica? Questo fu il grave problema che si trovò di fronte il pensiero liberale intorno agli anni Trenta, dopo l’avvento, con la rivoluzione russa, dello Stato comunista e il suo assestarsi. Il dibattito su questo tema non è limitato, però, soltanto a Croce e Einaudi, ma riguarda l’intera cultura liberale europea: la differenza sta nel fatto che nel caso dei due studiosi italiani la polemica è stata diretta. Croce riteneva possibile che un’economia pianificata, un’economia di tipo collettivista, coesistesse con uno Stato liberale. Einaudi, al contrario, riteneva questa ipotesi del tutto insostenibile: un controllo dello Stato sull’economia, avrebbe comportato la limitazione, o la soppressione, di tutte le altre libertà.

Questo problema attraversa tutta la cultura liberale del Novecento, che si divise su due fronti: da una parte si schierarono quasi tutti i filosofi (ad esempio, Croce, Popper, e Ortega y Gasset), che ritennero la pianificazione economica compatibile con la libertà politica; dall’altra si schierarono gli economisti, da Mises a Hayek a Röpke, oltre ovviamente lo stesso Einaudi, nessuno dei quali riteneva possibile coniugare centralizzazione economica e libertà.

Per dare ragione di tutto questo citerò due testi, uno di un filosofo e l’altro di un economista. Il filosofo è ancora Popper; il brano è tratto dalla prefazione alla edizione italiana del 1975 di *Miseria dello Storicismo*:

“Credo che un’economia competitiva sia più efficiente di un’economia centralmente pianificata, ma non ho mai creduto che questo fosse un argomento decisivo contro la pianificazione centrale dell’economia: se una tale pianificazione potesse produrre una società più libera e umana o anche solo una società che fosse più giusta di una società competitiva, la patrocinerei anche se la pianificazione fosse meno efficiente della competizione”.

Va da sé che Popper dubitava (come in sostanza poi dubitava Croce) che un'economia pianificata potesse dare vita a una società più libera e giusta che non una a economia di mercato: ma riteneva "teoricamente" possibile, più o meno come Croce, che una società ad economia pianificata potesse coesistere con istituzioni politiche liberali. Gli economisti, invece, lo escludevano persino come possibilità. In un saggio di Ludwig Von Mises del 1927 si legge:

L'ideale socialista, coerentemente attuato fino in fondo, ci regalerebbe un sistema sociale in cui tutti i mezzi di produzione dovrebbero essere di proprietà collettiva. In un sistema siffatto, la produzione è interamente nelle mani del governo, del potere sociale centrale, l'unico che stabilisce che cosa produrre, come produrlo e con quali criteri distribuire il prodotto pronto per il consumo. È secondario stabilire se dobbiamo raffigurarci questo stato come una struttura democratica o di altra natura. Anche uno stato socialista che avesse ordinamenti democratici dovrebbe contemplare un organismo burocratico rigidamente organizzato, nel quale ciascuno, eccettuato il vertice supremo, sarebbe al tempo stesso funzionario e suddito, quand'anche per un altro verso contribuisse come elettore alla formazione della volontà centrale.

Alla contrapposizione di cui ci siamo occupati fino ad ora ha posto termine il crollo del comunismo, che ha costituito la prova storica dell'incompatibilità di un sistema pianificato con un sistema in grado di garantire le libertà individuali. Questo dibattito, comunque, ha mostrato la centralità del problema della libertà all'interno del pensiero liberale, il quale, proprio per questa insistenza sulla libertà, ha di fatto accantonato, o affrontato in termini assai discutibili, il problema della giustizia sociale. Basta pensare non tanto a Friedrich von Hayek, su cui dirò qualcosa più avanti, quanto alla tesi che Robert Nozick ha esposto in un libro del 1974 *Anarchia, Stato e Utopia*, tradotto una prima volta in italiano nel 1981, e ripubblicato di recente. Muovendo dal ruolo e dai compiti dello Stato, assai dilatati nel corso di questo secolo sotto la pressione dell'ideologia socialista, il filosofo americano scriveva:

"Le nostre conclusioni principali sullo stato sono che uno stato minimo, ridotto strettamente alla funzione di protezione contro la forza, il furto, la frode, di esecuzione dei contratti e così via, è giustificato; che qualsiasi stato più esteso violerà i diritti delle persone di non essere costretti a compiere certe cose, ed è ingiustificato; e che lo stato minimo è allettante oltre che giusto. Due implicazioni degne di nota sono che lo stato non può usare il suo apparato coercitivo allo scopo di far sì che alcuni cittadini ne aiutino altri, o per proibire alla gente attività per il suo *proprio* bene o per la sua *propria* protezione".

Le parole di Nozick non possono non suscitare perplessità: impedire allo Stato di usare i suoi poteri per una più equa distribuzione della ricchezza; vietare di fatto che alcuni cittadini ne aiutino altri; non proibire attività rivolte alla difesa personale o per ottenere un bene, significa andare anche di là

del *liberalism*, teorizzare un radicalismo liberale, un liberalismo, oserei dire, degenerato, il quale allargando la libertà individuale praticamente all'infinito, e esigendo dallo Stato unicamente la sicurezza generale (il celebre Stato "guardiano notturno"); sostenere tutto ciò, dunque, significa quanto meno rifiutare il principio che lo Stato ha talora il diritto e il dovere di difendere il cittadino, se necessario, anche da se stesso. Ma con Nozick siamo praticamente al limite del paradosso, siamo, come dicevo, al radicalismo liberale, discutibile da molti punti di vista: ma che conferma, sia pure in termini estremi, la priorità assoluta che il liberalismo attribuisce al problema della libertà, rispetto a quello della giustizia sociale.

A questo punto, per introdurre la seconda parte del mio discorso vorrei citare un brano di uno dei più noti filosofi liberali spagnoli, José Ortega y Gasset, il quale ha scritto:

“L'uso della libertà ci ha insegnato il suo autentico valore, che non è certamente disprezzabile, ma che non è nemmeno la potenza magica prima immaginata. Non si può vivere senza libertà, ma nemmeno si può vivere di libertà. Qui è il punto essenziale: per vivere c'è bisogno di molte cose ed è indispensabile che la libertà si faccia malleabile per poter coesistere con queste. Libertà e tutto”.

Questo brano segnala che il pensiero liberale non è riuscito, o almeno non lo era fino a quando Ortega scriveva queste parole, a produrre una teoria “forte” della giustizia, limitandosi a postularla: in tutta coerenza con il suo pensiero filosofico, Benedetto Croce, ad esempio, considerava la libertà un concetto trascendentale e collocava quello di giustizia tra i concetti empirici. Che in materia di giustizia sociale sia questa la posizione del pensiero liberale classico lo dimostrano, molto di quelli di Croce, gli argomenti di Friedrich von Hayek, per il quale la giustizia sociale era semplicemente “un miraggio”. In quello che è stato definito il capolavoro della sua operosa vecchiaia, *Legge legislazione e libertà*, Hayek ha scritto:

La richiesta di “giustizia sociale” è indirizzata non all'individuo bensì alla società – ma la società in senso stretto, cioè come distinta dall'apparato governativo, è incapace di agire per uno scopo specifico, e la richiesta di “giustizia” sociale diventa quindi una richiesta ai membri della società affinché si organizzino in modo da potere assegnare particolari quote della produzione sociale ai vari individui o gruppi. La domanda fondamentale diventa quindi quella se esiste il dovere morale di sottomettersi a un potere che possa coordinare gli sforzi dei membri della società allo scopo di ottenere un modello di distribuzione particolare, considerato come giusto.

Creare le condizioni per raggiungere quella che si chiama “giustizia sociale” – concetto affatto indefinibile – significa costruire artificialmente una struttura sociale. Come è noto, per Hayek, – feroce nemico del “costruttivismo” – le strutture fondamentali della società sono sorte, e sorgono, in maniera del tutto spontanea. Il mercato, il denaro, la religione sono fenomeni

appararsi nella storia come – secondo un celebre esempio che si incontra nelle pagine di una delle sue opere “filosofiche”, *L’abuso della ragione* – i sentieri nei boschi, sarebbe a dire senza essere stati volutamente programmati. Un’organizzazione sociale destinata a distribuire in maniera uniforme le risorse di un paese, non verrà mai alla luce spontaneamente, ma per la volontà di una parte politica che si è formata una certa idea di giustizia, e che, una volta giunta al potere, pretende di attuarla. Scriveva ancora:

“Si può quindi dire a questo punto che la principale differenza che intercorre tra l’ordine della società a cui il liberalismo classico aspirava e il tipo di società in cui la prima è stata trasformata è che questa era governata da principi di giusta condotta individuale, mentre la nuova società deve soddisfare le richieste di una giustizia “sociale” – o, in altre parole, che la prima richiedeva azioni giuste da parte degli individui, mentre quest’ultima ha collocato il dovere di giustizia nelle mani di autorità che hanno il potere di comandare alla gente cosa fare”.

Ai fini del mio discorso, il concetto più importante contenuto in questo brano è quello in cui Hayek parla dei principi di giusta condotta individuale, del dovere – anche se non lo dice, il concetto è questo – di ciascuno di comportarsi secondo giustizia con tutti gli altri. Ma, prima di riprendere questo argomento, sentiamo il seguito del suo discorso:

“Sebbene fino a poco tempo fa si sarebbe cercato invano nell’ampia letteratura esistente una [...] chiara definizione [della giustizia sociale] sembra tuttavia che non vi siano dubbi fra la gente comune come fra i dotti, che l’espressione abbia un senso compiuto e ben definito. Tuttavia l’accettazione quasi universale di un credo non prova che questo sia valido e neppure che abbia significato, non più di quanto la comune credenza nei fantasmi e nelle streghe provava la validità di questa idea. Ciò con cui si ha a che fare nel caso della “giustizia sociale” è semplicemente una superstizione quasi religiosa che si dovrebbe lasciare perdere finché essa serve unicamente a rendere contento chi la detiene, ma che si deve combattere nel momento in cui diventa un pretesto per costringere gli altri. La fede diffusa nella “giustizia sociale” è probabilmente al giorno d’oggi la minaccia più grande nei confronti della maggior parte degli altri valori di una civiltà libera”.

Se indirizziamo le azioni economico-politiche verso una mitica giustizia sociale, sostiene dunque Hayek, a poco a poco, e quasi senza accorgercene perderemo la libertà, e ci ritroveremo in un sistema autoritario. In una delle sue opere “politiche” più note, *Verso la schiavitù*, segnalava il pericolo che correvano i paesi occidentali, i quali andavano modificando il loro assetto economico introducendo in esso quelli che una volta venivano chiamati “elementi di socialismo”, il cui scopo era di correggere gli eccessi del “mercato”. Era convinzione di Hayek che procedere lungo questa via avrebbe finito con il distruggere il libero mercato, fondamento insostituibile della libertà e delle istituzioni politiche.

Non vorrei addentrarmi troppo nel discorso di Hayek, perché non sono tanto liberista da accettarlo in tutto e per tutto, ma neanche così poco liberale da non comprendere, e talora giustificare, le sue forti motivazioni, perché la storia ha mostrato in maniera inequivocabile che molto spesso, per inseguire la giustizia sociale, è stata abbattuta la libertà. In ogni modo, come dicevo, nel liberalismo non c'è una teoria positiva della giustizia. Questa al più la si incontra in forma di postulato, come, ad esempio, nella *Storia d'Europa* di Croce, laddove si parla delle concordanze e delle diversità che nell'Ottocento caratterizzavano i movimenti politici democratici, socialisti e liberali. Accanto alle molte concordanze, diceva Croce, quali la fede comune nella libertà, l'ostilità alla tirannia, la polemica contro il radicalismo, insomma tutte le tematiche che sia i liberali che i democratici durante il Risorgimento dividevano, si annidava la diversità, perché altrimenti concepivano individuo, eguaglianza, sovranità, popolo i democratici, e altrimenti i liberali. Pei primi gli individui erano centri di forze pari a cui bisognava assegnare un campo pari o un'eguaglianza, come dicevano, di fatto; per i secondi gli individui erano persone, la loro uguaglianza quella sola della loro umanità e perciò ideale o di diritto, libertà di movimento e di gara.

Due cose vanno sottolineate: il fatto che qui non si parla di giustizia, ma di uguaglianza, e la riconferma di una delle tesi classiche del liberalismo, quella che garantisce a tutti eguali condizioni di partenza, la possibilità di raggiungere i propri fini. Su questi due problemi, quello dell'eguaglianza e quello delle *chance* di vita, nasce la differenza fra il liberalismo classico e quello contemporaneo, quale si presenta in tre testi a mio parere di fondamentale importanza: *La giustizia sociale nello Stato liberale* di Bruce Ackerman; *Sfere di giustizia* di Michael Walzer, e soprattutto *Una teoria della giustizia* di John Rawls, il testo che forse più di ogni altro ha segnato la svolta del pensiero liberale dalla focalizzazione esclusiva del problema della libertà a quello della giustizia. Una svolta che nasce dalla fine di un'idea che aveva ossessionato il pensiero liberale del Novecento, e in qualche misura anche quello dell'Ottocento, l'idea cioè che giustizia sia sinonimo di uguaglianza.

I tre libri appena citati hanno una caratteristica singolare: in nessuno di essi parla, se non occasionalmente, a differenza di quanto accadeva nella cultura liberale europea di quegli anni, la quale sembrava fortemente sentirne il complesso, di Marx e del marxismo. I filosofi liberali americani, invece, invece, pur discutendo di giustizia, non trovano motivo di fare i conti con Marx, nonostante il marxismo fosse nato proprio per realizzare la giustizia sociale.

Anche qui tutto muoveva da una domanda: è possibile creare una società giusta senza per questo renderla "omogenea", senza cioè cancellare le diseguaglianze? Hayek aveva detto che questo era impossibile. I filosofi americani, invece, non soltanto non escludevano questa possibilità, che inve-

ce teorizzavano. Prendiamo, ad esempio, Bruce Ackerman, il quale – definendola “uguaglianza *non dominata*” – parlava di “una concezione liberale dell’uguaglianza compatibile con un ordine sociale riccamente diversificato per talenti, ideali personali, e forme di collettività”.

Certamente più profondo il pensiero di Michael Walzer il quale proponeva di descrivere l’uguaglianza, in un modo che non era certo quello giacobino e marxiano, che il pensiero liberale assumeva come parametro (negativo) di riferimento. Scriveva infatti:

“Lo scopo dell’egualitarismo politico è una società libera dal dominio. Questa è l’eterna speranza nominata dalla parola *uguaglianza*; mai più inchini e prostrazioni, mai più adulazioni e servilismi, mai più tremare per la paura, mai più altezza e eccellenza, mai più servi né padroni. Non è la speranza di abolire le differenze; non dobbiamo essere tutti uguali o avere la stessa quantità delle stesse cose. Gli esseri umani sono uguali (sotto tutti gli aspetti politici e morali importanti) quando nessuno possiede o controlla gli strumenti del dominio. Questi strumenti sono diversi secondo le società: nascita e sangue, proprietà terriera, capitale, istruzione, potere statale, tutte cose che in epoche diverse hanno consentito ad alcuni uomini di dominarne altri. Il dominio è sempre mediato da un insieme di beni sociali, sebbene sia esposto personalmente, non c’è nulla nelle persone stesse che ne determini il suo carattere. Dunque, per l’uguaglianza che noi sogniamo non è necessaria la repressione, dobbiamo capire la natura dei beni sociali e controllarla non costringere gli esseri uomini a essere quello che non sono”.

Il concetto più importante che emerge da queste righe è che non possiamo costruire una società giusta creando un uomo nuovo, l’uomo socialista o fascista, come pretendevano i sistemi totalitari, i quali si proponevano di creare un uomo diverso da quello che la natura e la storia hanno creato. Scartata questa ipotesi rimane ancora del tutto aperto il problema iniziale: come organizzare la giustizia in una società composita, diseguale? Si ricorderà che Hayek aveva parlato della necessità che i singoli individui compiano azioni giuste, delegando quindi il problema della giustizia ai cittadini, non alla società. La conclusione di Hayek discendeva dal fatto che la cultura liberale quando discuteva di giustizia, usava la categoria del “bene”, o del “buono”, e non quella del “giusto”. L’introduzione di questa categoria rappresenta il passaggio dalla visione aristotelica del bene, alla visione di Kant che è, appunto, quella del giusto: ed è proprio questa la svolta impressa al liberalismo da John Rawls.

L’autore di *Una teoria della giustizia* sostiene che non può esserci una teoria “politica” del bene, perché il bene fatto dai singoli individui non risolve il problema sociale; per giungere a tanto occorre una teoria *ad hoc*, perché una società “giusta” non si creerà mai spontaneamente, senza cioè un intervento di tipo “costruttivistico”: quel tipo di intervento che invece per Hayek costituiva l’inizio del cammino “verso la servitù”. Per costruire una teoria

della giustizia, diceva più o meno Rawls, occorre muovere da alcuni presupposti che qualsiasi soggetto razionale non può non considerare giusti e opportuni, per fondare poi su di essi le istituzioni idonee. Qui Rawls utilizzava il modello kantiano dell'“imperativo categorico”, i cui “comandi” – da lui indicati come i “principi di giustizia” – così formulava:

Primo principio. *Ogni persona ha un egual 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 del giusto risparmio, e b) - collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa uguaglianza di opportunità.*

La ragione per cui ho citato queste ormai celebri proposizioni deriva dal fatto che la “teoria” di Rawls prevede l'esistenza delle diseguaglianze sociali, cancellando quindi quella coincidenza tra giustizia e uguaglianza, che tanti dubbi e problemi aveva suscitato nella cultura liberale classica. Tuttavia le diseguaglianze economiche e sociali, proseguiva Rawls, possono essere accettate se, e soltanto se, hanno una ricaduta positiva sui meno avvantaggiati. Naturalmente non posso qui discutere quali siano per Rawls le istituzioni idonee a raggiungere questo scopo. Passo quindi al secondo principio, esattamente là dove Rawls parla di quella “uguaglianza di opportunità” su cui il pensiero liberale si è espresso nei termini che in precedenza abbiamo visto. Un concetto questo, su cui Bertolt Brecht esercitò una volta la sua feroce ironia, immaginando un processo all'“autore” della parabola dei talenti, nella quale si condanna il servo che non sa far fruttare il proprio talento, dando quindi per scontato che nessuno ne sia privo. E Brecht obiettava:

*E chi non ha il suo piccolo
Talento, che farà?
Morrà, e di lui dimentico,
il mondo roterà?*

Rawls si cimentava proprio con questo problema, a proposito del quale formulava il noto “principio di riparazione” di cui diceva:

“Questo è il principio per cui le ineguaglianze immeritate richiedono una riparazione, e poiché le disuguaglianze di nascita o di doti naturali sono immeritate, richiedono di essere compensate in qualche modo. Perciò il principio afferma che se si vogliono trattare egualmente tutte le persone, e se si vuole assicurare a tutti una effettiva uguaglianza di opportunità, la società

deve prestare maggiore attenzione a coloro che sono nati con meno doti e con posizioni sociali meno favorevoli”.

Il concetto di ineguaglianza “immeritata” è molto sottile, perché sembra sottintendere che se l’ineguaglianza è “meritata”, se nasce da responsabilità soggettive, se non si sono sapute sfruttare le opportunità avute, non si può pretendere che altri vi pongano rimedio. Ma di là di questa interpretazione, la presenza di questo principio, del “principio di riparazione” in una teoria “liberale” della giustizia, mi sembra di notevole importanza. A quanto abbiamo sentito, Rawls, a sostegno della sua tesi di fondo, dell’idea che giustizia non coincide con eguaglianza, aggiungeva:

“Nessuno merita né le sue maggiori capacità naturali, né una migliore posizione di partenza della società. Ma ciò non implica che si devono eliminare queste distinzioni. Esiste un altro modo di considerarle. La struttura fondamentale [della società] può essere modificata in modo che questi fatti contingenti operino per il bene dei meno fortunati”.

Appare da queste parole, da tutto il testo di Rawls, un’idea “forte” di giustizia, inserita dentro un contesto di libertà naturali e sociali che non viene – in forza del primo dei due “principi di giustizia” – mai messo in discussione. Ma il vero rivolgimento dei fondamenti del liberalismo storico appare dove Rawls indica, per così dire, la priorità del concetto di giustizia rispetto a quello di libertà, perché è la giustizia che esige la libertà per tutti. Scrive:

“La giustizia è il primo requisito delle istituzioni sociali così come la verità lo è dei sistemi di pensiero. [...] Ogni persona possiede un’inviolabilità fondata sulla giustizia su cui neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere. Per questa ragione la giustizia nega che la perdita della libertà possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri”.

Si potrebbe discutere all’infinito, e molto si è già discusso, sulla proposta di Rawls. È assai difficile dire – né mi sento di farlo – se la sua “teoria” ha davvero risolto la *vexata quaestio* del rapporto tra libertà e giustizia. Ma l’aver posto l’accento sul secondo termine di quel celebre binomio – una teoria della libertà come tale oggi non sembra necessaria: semmai il problema riguarda quello dei suoi limiti – rappresenta un momento importante nella storia del liberalismo: perché questa idea – la giustizia, appunto – non deve essere consegnata a chi ne ha ancora oggi un’idea arcaica, e soprattutto incompatibile con i principi fondamentali del liberalismo.