

## Il diritto di partecipazione: per una nuova democrazia economica

Nel celebrare il 50° anniversario della *Dignitatis Humanae* dobbiamo riconoscere che il documento conciliare, ripensando la libertà religiosa, porta la DSC in una nuova relazione con l'intera tradizione liberale occidentale. Il problema non è più affrontato dalla parte dei diritti della Verità rivelata, che per altro restano intangibili, bensì dalla parte del soggetto destinatario della Rivelazione, che in quanto persona è titolare di diritti altrettanto essenziali<sup>1</sup>. L'approfondimento ha interessato la dimensione corrispondente alla caratteristica sensibilità dell'uomo e della cultura contemporanea: la soggettività<sup>2</sup>.

Secondo Pavan il contesto del diritto alla libertà religiosa deve essere trovato nella tensione tra socializzazione e personalizzazione<sup>3</sup>. L'interesse del documento è per la persona e la sua libertà ad agire nella società, per "sviluppare la dottrina dei recenti Papi sugli inviolabili diritti della persona umana e sull'ordine costituzionale della società"(1). Così è possibile comprendere la radice comune dei diritti personali e sociali e vedere la loro essenziale interrelazione reciproca, fondazione e istituzionalizzazione.

Il riferimento prioritario e fondante è dato dall'approfondimento della dignità dell'uomo: quel che ha rilevanza non è soltanto l'assolutezza oggettiva della verità, ma, a pari condizione, la dignità del soggetto intenzionato in quanto persona libera. A siffatta libertà ha diritto la persona in quanto tale anche quando non soddisfa all'obbligo di cercare la verità; e questo, non perché quell'obbligo possa essere impunemente evaso, ma perché la libertà, in quanto costitutivo originario della persona, non può essere posta in questione dall'evasione di un dovere. La libertà è il costitutivo ontologico della persona e pertanto non la si può né concedere né togliere (2). Il riconoscimento della libertà religiosa nella dichiarazione «*Dignitatis Humanae*», non si pone specificamente sul piano teologico fondamentale del rapporto fra la verità assoluta e la libertà, bensì si colloca nell'ambito etico-politico (ovvero più propriamente delle condizioni giuridiche circa la ricerca della verità e la libera decisione per essa da parte della persona)<sup>4</sup>.

L'esigenza di una libertà di coscienza religiosa, rimanendo il dovere di cercare la verità, implica di assumere la distinzione tra l'ordine giuridico (che è quello delle condizioni materiali atte a plasmare e rendere possibile la convivenza e la stessa identità religiosa del soggetto) e l'ambito del bene religioso-morale, che come tale è appunto il referente specifico della libertà e solo da essa, in quanto trascendentale e modo fondamentale dell'agire dell'uomo, può essere riconosciuto. «La verità va cercata in modo rispondente alla dignità della persona umana e alla sua natura sociale, cioè con una ricerca libera» (DH 3).

La novità è precisamente il posto riconosciuto alla persona e al suo valore trascendente: l'appropriazione della verità, una volta incontrata, è un atto personale, un atto in cui la persona tutta intera si impegna<sup>5</sup>.

<sup>1</sup>M. PIZZUTI, "Coscienza, verità, libertà" in *Asprenas* 36 (1989) 381-389. Vale a dire questo diritto affermato dalla D. H. non coincide con, né include in sé la libertà di coscienza e di culto nei termini del liberalismo.

<sup>2</sup> Il diritto alla libertà religiosa è immediatamente relativo ad un altro diritto che è anche grave dovere: quello di cercare ed aderire alla verità religiosa, e di rendere vero culto pubblico a Dio (2).

<sup>3</sup> "Declaration on religious freedom" in H. VORGRIMMER, ed., *Commentary on the Documents of Vatican II*, Herder, New York 1969, p.76-78

<sup>4</sup> DH testimonia la fiducia nella forza spirituale dell'Evangelo e nella capacità dello spirito umano di aprirsi alla sua luce: "La verità non si impone che in forza della verità stessa che penetra lo spirito soavemente e insieme con vigore" (1). Cfr. J. FUCHS, *Il Verbo si fa carne*, Piemme, Casale Monferrato 1989, pp. 245-270.

<sup>5</sup> Influssi diversi contribuirono ad assumere questa nuova prospettiva in particolare l'esperienza della legislazione degli Stati Uniti (J. JOBLIN, "La tolleranza, aspetti giuridici e religiosi" in *La Società* 4 (1995) 798). In questo senso contribuì il lavoro del teologo J. C. Murray al Concilio Vaticano II (F. X. DUMORTIER, "J. C. Murray revisité", in *RSR* 76 (1988) 499-531).

Approfondiamo alcuni aspetti della problematica sinteticamente presentata: la visione concreta della dignità umana (1.), la concezione inclusiva dei diritti umani (2.), tra i quali il diritto di partecipazione alle attività economiche (3.). Di fronte all'esclusione sociale causata dagli ordinamenti del mercato globale (4.) esaminiamo una proposta di democrazia economica (5.).

## 1. La dignità umana

La dimensione della trascendenza, cioè il rapporto alla verità, fonda la dignità della persona e i diritti che le sono oggettivamente inerenti, i quali dovranno essere riconosciuti sul piano civile. Da essa sorge la priorità (non assoluta) della persona sulla società, priorità che fissa i limiti del potere temporale e delle sue competenze.

La nota distintiva è l'enfasi sul fatto che la dignità umana può solo esistere dentro un contesto coscientemente sviluppato di interdipendenza umana. Per questo DH riafferma sulla scia della MM il fondamentale valore della dignità umana come "il fondamento, la causa e il fine" di tutte le istituzioni sociali. La possibilità di evitare la strumentalizzazione da parte delle organizzazioni sta nello sviluppare strutture che rendano capaci persone interdipendenti di controllare insieme questi processi.

L'approccio alla dignità umana in termini strutturali e sociali, che è sviluppato dal Concilio nella *Gaudium et spes*, significa riconoscere che I) la dignità umana è sempre sostenuta e limitata dalle forme della vita sociale in cui si trova, II) tutti gli argomenti sulla fondazione della dignità dell'uomo devono prendere in considerazione il suo contesto sociale; III) la risposta morale ai diritti delle persone sarà sempre più mediata dalle strutture sociali ed economiche. Allora la risposta alle pretese della dignità umana è legata chiaramente alla protezione del bene comune di tutte le persone, inteso come una serie di condizioni sociali che facilitano la realizzazione del bene personale da parte degli individui (DH 6).

Queste condizioni sono realtà sociali, strutturali e organizzative. Le pretese della dignità umana si specificano in relazioni tra le persone, in relazioni tra gli individui e l'autorità pubblica dentro lo stato, tra le nazioni e nella comunità internazionale. I diritti, compreso quello della libertà religiosa, sono quindi i diritti oggettivi delle persone in comunità.

La logica che lega tutti i diritti insieme è quella della dignità umana, non astratta ma realizzata nelle concrete condizioni della vita personale, sociale, economica e politica. Queste condizioni sono chiamate diritti umani e sono in relazione l'un l'altro attraverso le strutture politiche e sociali, che devono essere plasmate in modo da difendere la dignità umana.

Il problema centrale è la relazione tra la dignità umana e le strutture sociali complesse e interdipendenti<sup>1</sup>. Se le richieste della dignità umana sono storicamente condizionate, la comprensione della relazione tra il valore trascendente delle persone e la realizzazione storica di questo valore conduce a concludere che le piene implicazioni della dignità della persona non possono essere conosciute o affermate separate dalle concrete condizioni di un'epoca storica. Se le persone posseggono un valore trascendente allora le strutture dell'organizzazione sociale sono confrontate con i diritti necessari per servire e proteggere questa dignità. Il preciso contenuto di questi diritti è storicamente condizionato. È impossibile specificare le condizioni della dignità umana a priori. Ogni giustificazione di particolari pretese, che consentirebbe loro lo status di diritti, implica un criterio di giudizio storico. Ogni appello alla natura della persona deve prendere in conto che la natura è strutturata e condizionata storicamente. Il riconoscimento della storicità come caratteristica essenziale della persona minaccia però di relativizzare i diritti umani e di relegarli a mera espressione delle tendenze culturali e ideologiche.

La simultanea presenza nella persona del senso del limite storico e della tendenza alla trascendenza diventa il focus della visione etica della dignità umana. Si deve evitare di assolutizzare un valore storico limitato o di rifugiarsi in una pura trascendenza (GS 13).

La tensione descritta qui è la positiva sorgente dell'abilità personale a fare storia e il risultato di questa abilità. L'esistenza storica richiede la presenza di questi due poli: l'impegno nel limitato e condizionato, e la trascendenza verso l'assoluto. È su questa base che si riafferma la dignità umana. Gli esseri in cui sono presenti tali tensioni sono persone umane: esse non sono pezzi della macchina sociale né degli dei.

Dentro questa struttura diviene evidente che i limiti e le condizioni dell'esistenza storica non sono i nemici della dignità umana ma il contesto dentro cui la dignità umana è realizzata. Le strutture della organizzazione sociale come il corpo sono essenziali per la preservazione della vita storica della persona. Non sono da comprendersi prima di tutto come costrizioni dell'espansività dello spirito umano. Esse possono diventare oppressive quando non sono propriamente ordinate, ma nella loro primaria struttura sono possibilità positive attraverso cui la dignità umana è realizzata<sup>6</sup>.

Le strutture per la realizzazione della dignità umana sono di due tipi: alcune sono in relazione con l'immediatezza alla natura interiore della persona, altre cambiano attraverso la storia come il risultato delle decisioni delle persone e dei gruppi sociali ed economici. Nelle prime sono incluse la famiglia e la comunità politica. Negare il diritto alla famiglia o alla partecipazione politica in qualche modo è negare un'essenziale dimensione della personalità umana. La precisa forma che questi diritti assumono nel concreto può solo essere determinata nel contesto di una storica analisi dei modelli e delle istituzioni della vita sociale (GS 25).

L'interpenetrazione della dimensione trascendente e di quella storica dell'esistenza umana è evidente nella crescente abilità delle persone a plasmare i limiti della vita umana precedentemente considerati immutabili. Ne risulta che l'obbligo morale di rispettare la dignità umana non deve essere definito in modelli istituzionali fissi in modo permanente.

La determinazione dei diritti giustificati della dignità umana dentro questa visione personalista diventa un compito complesso. Il concilio offre un numero di criteri negativi: il comportamento umano non deve negare la bontà del corpo, l'esercizio dell'intelligenza, le opportunità culturali ed educative, la libertà di coscienza e la libertà di azione (GS 14-16). Dunque essi diventano uno dei campi dove i cristiani sono continuamente chiamati all'impegno; trattandosi di un «segno dei tempi», cioè di luoghi storici dell'aspirazione a una convivenza giusta e ad un futuro buono, i credenti non possono non riconoscerne l'imperativo emergente dalla stessa carità di Dio a «promuovere l'uomo»<sup>7</sup>.

## 2. Concezione inclusiva dei diritti

Le condizioni per la protezione della dignità umana si identificano con la soddisfazione dei bisogni essenziali della persona umana, l'esercizio delle libertà fondamentali e la protezione dei rapporti essenziali tra gli uomini, sottolinea Giovanni Paolo II (discorso all'assemblea generale dell'ONU 2 ott 1979 n.14). Questa dichiarazione rivela un orientamento fondamentale dell'insegnamento sociale recente sui diritti umani: essa sostiene una comprensione inclusiva del contenuto dei diritti umani. C'è un contrasto con il pensiero socialista che aderisce ad un approccio dove la soddisfazione dei bisogni

<sup>6</sup> G. MANZONE, *Una comunità di libertà. Introduzione alla teologia sociale*, Messaggero Ed., Padova 2008, 220ssg.

<sup>7</sup> F. REFOULÉ, "L'opera dell'autorità suprema della Chiesa in favore dei diritti umani", in *Concilium* 15 (1979) 643.

essenziali è considerata come una condizione per la protezione della libertà politica<sup>8</sup>. Il pensiero democratico liberale del resto accorda una priorità alla protezione della libertà politica e della libertà di impresa economica sulla soddisfazione dei bisogni essenziali. La chiesa nel suo approccio "personalista" rifiuta di accettare queste visioni riduttive e afferma che la soddisfazione dei bisogni, l'esercizio della libertà e la protezione dei rapporti essenziali sono d'importanza eguale in riferimento alla protezione della dignità della persona umana. "Tutti questi diritti dell'uomo presi insieme devono essere tenuti associati alla sostanza della dignità dell'essere umano, compresi nella loro integralità e non ridotti ad una sola dimensione"<sup>9</sup>.

Questo approccio inclusivo implica che l'impegno di assicurare tutto ciò che costituisce i diritti dell'uomo vada al di là di ciò che presuppongono le ideologie liberali e socialiste.

I diversi diritti sono interconnessi. La questione di sapere se il pane o la libertà sia più fondamentale alla dignità umana è un falso problema. Il dibattito tra coloro che vogliono dare priorità ai diritti politici e coloro che vogliono dare priorità ai diritti sociali ed economici è mal posto. Alla luce dell'insegnamento recente della DSC il rifiuto delle necessità economiche fondamentali, la soppressione dell'iniziativa politica e le restrizioni alla libertà d'espressione, d'associazione e di religione vanno di pari passo. Il ricorso alla tortura e alla sospensione della procedura di giustizia è sovente la conseguenza degli sforzi per proteggere i privilegi economici e politici. Assicurare i diritti economici e proteggere i diritti politici sono strettamente legati a vicenda.

L'insegnamento postconciliare offre una prospettiva per comprendere l'interconnessione completa di tutti i diritti. La vera scelta non è tra il pane e la libertà, ma tra il sostegno ai sistemi sociali che danno dei vantaggi sproporzionati nel settore della potenza economica e politica a dei piccoli gruppi di persone privilegiate, e dei sistemi che garantiscano i diritti economici e politici a tutti.

Uno sviluppo dell'idea di inclusione lo troviamo nel magistero sociale di Giovanni Paolo II. Il pontefice intraprende una classificazione dei diritti diversa da quella di Giovanni XXIII. Egli pone prima la libertà, quella religiosa, e poi tutti gli altri diritti: "Tra questi diritti si conta a giusto titolo il diritto alla libertà religiosa, al fianco del diritto alla libertà di coscienza" (RH n.17). Il tema della libertà religiosa come rispetto di un diritto elementare è ripreso sovente, come nella famosa supplica, molto commovente, sulle persecuzioni contemporanee, pronunciata durante il viaggio a Lourdes il 14 agosto 1983.

È vero che c'è equivalenza per il papa tra la libertà religiosa e il diritto di coscienza. Il rispetto di questa ultima è anche il criterio e fondamento di ogni altra libertà, in particolare politica: "Riconoscere integralmente il diritto della coscienza umana, questa non potendo essere obbligata che dalla verità, naturale e rivelata. È nel riconoscimento di questo diritto che si trova il fondamento primo di ogni ordine politico autenticamente libero"(CA 19). Anche i diritti economici, tra i quali il diritto di partecipare all'economia di mercato secondo le regole della democrazia, trovano nella dignità dell'uomo e della sua coscienza il loro fondamento.

<sup>8</sup> D.HOLLENBACH, "Choix de textes du Magistere de Jean XXIII, Paul VI, Jean Paul II et Vatican II » in in AA.VV., *Droits de l'homme. Approche chretien*, Herder, Roma 1984, pp.199-206

<sup>9</sup> L'insegnamento recente della chiesa afferma che un'intelligenza completa dei diritti umani comprende la ricerca della soddisfazione dei bisogni essenziali del nutrimento, del vestito, del lavoro, dell'educazione, della sicurezza sociale. Essa richiede anche la protezione di libertà fondamentali come la libertà di parola, di riunione, di religione, di determinarsi politicamente, di emigrazione. Queste libertà fondamentali devono essere protette giuridicamente grazie a delle regole come l' *habeas corpus*, il diritto ad un processo giusto, e ad un governo che si appoggi sulla costituzione. Infine esistono delle forme fondamentali di rapporti sociali che devono anche essere riconosciute come costituenti la base delle esigenze dei diritti umani legittimi: la vita familiare, le associazioni volontarie, le chiese, i sindacati, le organizzazioni politiche e i gruppi che hanno delle identità culturali e nazionali. La protezione dei diritti umani richiede la protezione di queste forme di rapporti umani.

### 3. Il diritto di iniziativa economica e di partecipazione democratica

3.1. Da un punto di vista antropologico la DSC e il pensiero teologico si focalizzano su due punti.

I) *In primo luogo* la libertà economica, che non è l'unico diritto né il più alto, va compresa in relazione alla decisione circa la propria personalità<sup>10</sup>. La scelta dei fini da realizzare e la formazione delle preferenze è una scelta di sé, cioè una decisione circa la propria personalità e il proprio essere. Ne segue che la concentrazione della teoria economica sul consumo e la decisione di consumo come il fine dell'azione umana, e in particolare economica, è la concentrazione su un solo aspetto, perché la personalità forma sé stessa essenzialmente nella sua azione, non primariamente nei suoi consumi. Questo significa che un esame dell'azione economica in tutta la sua estensione non può essere basato solo sulla libertà di consumo.

Non solo l'economia deve produrre con efficienza tecnica, ma deve anche produrre ciò che le persone vogliono produrre e ciò che vogliono consumare<sup>11</sup>. Il secondo aspetto significa che l'organizzazione dell'economia dovrebbe rendere possibile l'attualizzazione e l'espressione dell'io per quanto possibile. Noi realizziamo noi stessi piuttosto nella produzione che nel consumo: consumiamo per essere capaci di essere produttori creativi più che produrre in ordine a consumare<sup>12</sup>.

II) *In secondo luogo* la libertà economica non è solamente libertà di scelta nel senso che l'individuo debba avere il più grande numero di possibilità di azione e scegliere tra queste possibilità quella per cui egli ha il più forte desiderio al momento della scelta. In questo modello di libertà le alternative esterne percepite e i desideri interiori sono separati (frattura fondamentale tra scambio materiale e scambio simbolico). L'azione scelta è erroneamente pensata come qualcosa di indipendente dalla percezione e dallo stato mentale dell'esperienza e valutazione individuale. La realtà esterna rimane qualcosa di fisso e solo funzionale, sebbene le sue alternative diventino reali solo nella percezione degli individui e siano significative solo in relazione all'io individuale e al suo progetto di vita<sup>13</sup>. Se estesa ad altri ambiti della società questo modello di agire economico contribuisce ad una visione dell'io come emotivo e pura espressione di sé di fronte ad oggetti solo "materiali"<sup>14</sup>. Ne deriva l'assenza di senso oggettivo nella relazione economica: la sola istanza donatrice di senso è l'attività significante dell'individuo.

<sup>10</sup> I principi di libertà, autonomia e imparzialità devono stare insieme con gli altri principi di giustizia e solidarietà, e vanno concretizzati nelle istituzioni della società (G. MANZONE, *Morale economica*, Queriniana, Brescia 2016, cap.3).

<sup>11</sup> Secondo la sua doppia natura, l'azione economica deve realizzare l'efficienza tecnica e meccanica della produzione e nello stesso tempo rendere capaci le persone di fare ciò che esse desiderano fare nella modalità della produzione e del consumo.

<sup>12</sup> Un ordine economico deve procedere dal postulato della libertà di produzione, non primariamente dalla libertà del consumo o sovranità del consumatore. Un ordine economico è ottimo, se coordina la libertà di produzione, per il numero più grande possibile sotto i limiti dati di scarsità, e i diritti e le domande degli altri individui.

<sup>13</sup> Per l'approfondimento di questa problematica, cfr. P. KOSLOWKI ed., *Economics and Philosophy*, Mohr, Tubingen 1985; anche G. MANZONE, *Morale economica*, cit., cap. 4.

<sup>14</sup> E' a partire da questo cambiamento fondamentale proprio della modernità che è stata introdotta una distinzione, divenuta classica, tra comunità e società (Tonnie). La natura della comunità è di ordine affettivo e sentimentale; essa corrisponde alla solidarietà profonda fatta di sentimenti in accordo con il modello dell'organismo naturale ed esprime la tendenza a vivere la vita dell'altro, a condividere le sue pene, a partecipare alle sue gioie. Questo principio comunitario che assicura la coesione sociale delle società tradizionali è stato superato dall'apparizione nella modernità di un altro principio, il principio societario. Al contrario della comunità, la società è di ordine astratto e razionale. Essa corrisponde ad una separazione degli individui nella quale i rapporti sono regolati dal calcolo e dall'utilità, sul modello della macchina costruita

Il soggetto individuale rischia di dimenticare che può accedere alla propria identità solo in forza di evidenze assiologiche, che esattamente nel quadro delle attività economiche e in generale della cultura, a lui si dischiudono. Da tali evidenze il soggetto è rimandato ad un "bene" ulteriore rispetto a tutte le norme socio-economiche del giusto: a quel bene soltanto egli può accordare credito incondizionato<sup>15</sup>.

3.2. L'approfondimento antropologico della libertà e partecipazione nell'economia di mercato richiede di portare l'attenzione sui suoi aspetti socio-politici.

Emergono forme nuove della scelta, offerte da una economia connotata sempre più dalla convivenza di previsione, decisione razionale e volatilità dei mercati.

La previsione moltiplica la scelta. Si potrebbe pensare che la previsione e la programmazione segnino un progresso della meccanizzazione dell'esistenza. Al contrario, più noi moltiplichiamo le zone di responsabilità conquistate sul caso e sul disordine, più ancora è estesa la tastiera delle iniziative. Nella logica di una economia concertata come quella italiana, il funzionamento della decisione è molto complesso. Esso prende avvio da una serie di confronti e di arbitraggi, presentati da specialisti e tecnocrati, poiché ogni gruppo di eventualità comporta la propria logica interna. La decisione politica corona questo lavoro come l'espressione della volontà di tutti. L'ordine discendente dell'esecuzione presenta ugualmente tutta una valanga di scelte scaglionate tra la potenza pubblica e le ultime unità economiche. A tutti i livelli si pongono di nuovo questioni di priorità che necessitano degli arbitraggi. Ora queste scelte, come mostra una semplice riflessione sugli obiettivi della programmazione economica, hanno tutte delle implicazioni morali. Dal momento in cui si pone una questione di priorità fra bisogni, per es. quella di scegliere fra investimenti in infrastrutture, spese di consumo, spese per il tempo libero o per la cultura o per armamenti, la posta in gioco è il bene umano stesso. In fondo vogliamo un'economia di potenza o di piacere, di consumo o di creazione e di solidarietà? Tutte queste questioni hanno una risonanza morale e provengono precisamente dal fatto che la programmazione tende a rimpiazzare il caso. E' dunque nell'elaborazione di queste priorità e di questi arbitraggi che si esercita un nuovo tipo di libertà e di scelta, che influisce e dirige il mercato. Di conseguenza vanno ripensate le condizioni per la democrazia economica e per la più ampia partecipazione costruttiva al mercato.

Alla luce del paradigma "meccanico", che considera l'economia come autonoma e separata dalla società, Von Mises afferma che il mercato crea la democrazia economica: le persone che regolano il sistema come consumatori sono quelle che fanno più denaro come produttori, e questi sono quelli che meglio soddisfano i desideri di coloro che sono ricompensati meglio dal sistema<sup>16</sup>.

Si deve concludere allora che ultimamente è il sistema che regola sé stesso. In altri termini, se il sistema può

decidere chi deciderà, allora è il sistema che decide.

Diversamente da quello "meccanico" l'approccio umanistico-personalista concepisce l'economia come un sottosistema di una società, e la società non semplicemente come un aggregato di individui momentaneamente congiunti per i loro bisogni. In base a una visione

---

secondo i principi della meccanica. Per un approfondimento antropologico di tale problematica etico-sociale, rimandiamo a G. MANZONE, *Libertà cristiana e istituzioni*, Mursia, Roma 1998, 13-51.

<sup>15</sup>Il merito della DSC è di aver richiamato da sempre l'attenzione sulla necessità di riferirsi alla nozione di diritto intesa in senso oggettivo, per definire la stessa figura dei diritti soggettivi. L'impasse delle politiche sociali contemporanee deriva appunto dalla difficoltà di raggiungere un consenso a proposito delle figure buone del vivere.

<sup>16</sup>L.VON MISES, *Liberalismo*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 1997



pluralistica di società, definita come un gruppo di persone in relazione con il mercato, lo stato e le associazioni intermedie, il potere dell'economia viene bilanciato da una società articolata e basata su una pluralità di interventi e di soggetti<sup>17</sup>.

A queste condizioni è possibile una democrazia economica fondata sulla dignità umana di tutti i partecipanti alle transazioni del mercato<sup>18</sup>. Le istituzioni democratiche garantiscono obiettivi di bene comune e non solo obiettivi settoriali: si sottrae lo sviluppo del sistema economico - e quindi il suo influsso sulla società - al determinismo casuale e arbitrario dell'incontrollato combinarsi delle scelte imprenditoriali private. Si tratta di un tipo di intervento che trasferisca alla collettività (e quindi alla sua espressione democratica che è l'autorità politica) la decisione ultima sugli obiettivi complessivi dello sviluppo economico, trasferimento postulato obiettivamente dalla connessione economia-società. I rapporti produttivi infatti esercitano una funzione determinante al livello di tutti i rapporti sociali, compresi quelli consistenti semplicemente nell'ethos e nella cultura generale propria di una determinata società<sup>19</sup>.

Il processo democratico dell'economia è reso problematico dal fatto che è caratterizzato da scelte economiche che si manifestano e si risolvono nel sistema politico, mentre decisioni politiche sono prese con l'utilizzo di istituti e di poteri economici: queste interazioni mettono in forse il valore democratico dei risultati, a cui l'applicazione della regola di maggioranza dovrebbe condurre<sup>20</sup>. C'è una tendenza verso un sistema democratico genuinamente partecipativo e c'è l'altra opposta verso qualche specie di sistema corporativo e plebiscitario.

Si tratta, per la prospettiva umanistica, di una sfida a ripensare la democrazia economica e i suoi strumenti nel contesto dell'espansione pervasiva del mercato nelle diverse aree della vita sociale. Sullo sfondo del riferimento alla figura propriamente morale del rapporto tra gli uomini, a cui l'idea di bene comune rimanda<sup>21</sup>, va valorizzata e nello stesso tempo relativizzata la pertinenza dello scambio economico e delle sue leggi assai formali. Esso è certo imprescindibile nella civiltà contemporanea, però non può in nessun modo diventare il modello generale e dominante dello scambio sociale.

#### 4. L'esclusione sociale

Di fronte all'economia globale che fa crescere le differenze e non sconfigge la povertà, i neoliberali come Sachs affermano che il capitalismo solleva la maggior parte delle persone dalla povertà. La sfida è di trovare dei modi che includano le rimanenti persone in questo processo di generazione di ricchezza<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> "Il sistema economico-sociale deve essere caratterizzato dalla compresenza di azione pubblica e privata, inclusa l'azione privata senza finalità di lucro. Si configura in tal modo una pluralità di centri decisionali e di logiche di azione" (CDSC 356). Cfr. G. ACOCELLA,, *Etica, economia e lavoro. Riflessioni sulla democrazia economica*, Edizioni Lavoro, Roma 2008; M. FEIX, "De fa theorie economique a l'enseignement social de l'Eglise a recherche du bien Commun" in *Revue des Sciences Religieuses* 3(2014) 389-403.

<sup>18</sup> F. PERROUX, *Il ruolo del potere nell'analisi economica*, Angeli, Milano 1978, 80.

<sup>19</sup> Esempi di questa influenza dell'economia industriale sulle istituzioni sono l'urbanesimo e la società dei consumi (G. RITZER, *La religione dei consumi*, Il Mulino, Bologna 2000).

<sup>20</sup> La democrazia del mercato, già inquinata dall'evoluzione delle forme di mercato, è coartata dal potere politico-economico. Le scelte politiche sono sempre meno il risultato di scelte effettuate con sistemi di votazione, che rispettano il principio di maggioranza, e sempre più l'effetto di intese e di accordi tra operatori economici e politici.

<sup>21</sup> G. ANGELINI, "La dimenticanza dell'ethos. Questione teorica e questione civile" in *Teologia* 4(1987) 307ssg. In una prospettiva neoliberale si muove invece B. M. FRIEDMAN, *Il valore etico della crescita. Sviluppo economico e progresso civile*, Università Bocconi, Milano 2013.

<sup>22</sup> Per una sintesi del dibattito critico, cfr. J. SNEGOCKI, "Neoliberal Globalization: Critiques and Alternatives" in *Theological Studies* 69(2008)321-339

Critiche radicali a questa visione vengono mosse da Vandana Shiva, che non si oppone a tutte le forme di globalizzazione ma a quelle sfruttatrici o insostenibili ecologicamente<sup>23</sup>. Secondo Shiva i poveri non sono quelli che sono stati lasciati dietro, ma quelli che sono stati derubati; i neoliberali ignorano molte forme di sfruttamento che sono inseparabili dalle moderne forme di creazione di ricchezza. La povertà moderna comprende forme di destituzione materiale, sociale e culturale, che la differenziano dagli stili di sussistenza del passato. Tale destituzione, conclude Shiva, è la conseguenza di processi di chiusura che hanno privato molte persone dell'accesso alla terra e ad altre risorse, e le hanno sradicate dalla comunità e cultura soprattutto attraverso il colonialismo, le politiche di sviluppo e le politiche liberali di aggiustamento strutturale, che hanno impatti negativi specialmente sulle donne, sulle culture locali e sulle piccole aziende agricole, oltre che sull'ambiente.

Questa critica radicale nega che ci siano soluzioni semplicemente tecniche e afferma la necessità di cambiare stili di vita e abbracciare la sufficienza piuttosto che l'ideale consumista. Si tratta non di un problema tecnico ma di un'impasse culturale. La soluzione della critica radicale porta a dare un ruolo primario al commercio locale per ragioni ecologiche e di controllo democratico, mentre il commercio globale deve passare a ruolo secondario. Sono centrali le politiche redistributive come la riforma della terra, la tassazione progressiva e l'aiuto alle piccole aziende, l'enfasi va sulla partecipazione alle decisioni economiche e politiche, e alcune misure includono l'uso delle tasse, del credito, degli investimenti e regole per sostenere lo sviluppo delle piccole aziende, un passaggio rapido dall'energia fossile alle sorgenti di energia rinnovabile, regole strette per le grandi imprese e proibizione di investimenti imprenditoriali nei processi politici, cambiamenti degli investimenti militari in investimenti per la salute, l'educazione e l'ecologia, politiche per promuovere il condono del debito, più giusti termini di commercio, limitazioni del potere della Banca mondiale e rafforzamento democratico delle organizzazioni dell'ONU. Centrali in questa visione critica sono le micro realizzazioni come quelle del microcredito in Bangladesh, dei senza terra in Brasile, del movimento fair trade. Solo attraverso queste attività creative e organizzazioni politiche si possono veramente creare stimoli positivi per migliorare l'intero sistema economico di mercato<sup>24</sup>.

In conclusione, le differenze eccessive nel sistema economico sono una situazione espressiva dell'offesa alla dignità dell'uomo, sintomo della colpa e dunque male da combattere. In questo senso si può e si deve recuperare la prospettiva della teologia della liberazione e delle istanze della chiesa latinoamericana a condizione che si riconosca che l'istanza di fondo non sia quella di eliminare la povertà, ma di combatterla nella speranza che il male sarà vinto definitivamente da Dio.

Rimane vero che "Nessuno può sentirsi esonerato dalla preoccupazione per i poveri e per la giustizia sociale"(EG 201). Le richieste di giustizia richiedono che "le scelte economiche non causino disparità eccessive nella ricchezza". Si nota che il crescere delle disuguaglianze e dell'insicurezza sono legate a "meccanismi automatici" –autoregolazione del mercato- pongono una minaccia alla democrazia (CV32).

## 5. **La nuova democrazia economica**

6.1. In risposta alle nuove forme di esclusione e alla complessità delle strutture economiche della globalizzazione, Giddens traccia una distinzione critica tra il welfare negativo e positivo. Mentre il primo è interessato a provvedere la sicurezza, cioè una

<sup>23</sup> VANDANA SHIVA, AFSAR H. JAFRI, ASHOK EMANI, MANISH PANDE, *Seeds of Suicide: The Ecological and Human Costs of Globalization of Agriculture*, Research Foundation for Science, Technology and Ecology, New Delhi, 2000

<sup>24</sup> J. SNIEGOCKI, "Neoliberal Globalization: Critiques and Alternatives", cit.



forma di assicurazione al rischio, il secondo non provvede solo al rischio ma anche alla capacità di prendere rischi e di integrare le istituzioni di welfare dentro il più largo sistema economico. È questo mix di negativo e positivo welfare che crea ciò che Giddens denomina “social investment state”.

Per Giddens perciò “inclusione ed esclusione sono diventati importanti concetti per analizzare e rispondere all’ineguaglianza originata dai cambiamenti che toccano i paesi industriali”<sup>25</sup>. Le strategie di welfare richieste cercano di sviluppare le capabilities delle persone a partecipare effettivamente al sistema economico. In questo senso i rapporti dell’OECD parlano di “società attiva” e di inclusione economica più che di sicurezza<sup>26</sup>. La novità è l’enfasi posta sullo stato nel rafforzare la capability degli individui a partecipare all’economia. Il welfare è visto non come un fine in sé, ma come uno strumento con cui la capacità e le scelte delle persone possono essere allargate. L’enfasi è sul ruolo positivo del welfare ad aiutare gli individui a trattare con il rischio piuttosto che giocare un ruolo passivo come strumento che provvede sicurezza.

Si tende a vedere lo stato nei termini della sua funzione di facilitatore e regolatore del mercato piuttosto che nel suo ruolo distributivo e di gestione della domanda. Al centro c’è la convinzione che la complessità della globalizzazione diminuisce la capacità dello stato di influenzare l’economia in modo diretto.

Le strategie sono orientate allo sviluppo e consolidamento di politiche che migliorano l’innovazione tecnologica e la competitività economica. Le “politiche dell’offerta” richiedono uno stato investitore, non nel senso di investire direttamente nel mercato, ma nella forma di investimento nelle infrastrutture, nell’innovazione e nella competitività.

Un’area dove si manifesta l’enfasi sull’offerta è nella priorità delle politiche dell’educazione e dell’aggiornamento. La formazione del capitale umano è il contributo chiave allo sviluppo e alla diminuzione delle disuguaglianze, e quindi il governo deve investire nella forza lavoro qualificata.<sup>27</sup>

La nozione di capability è centrale per comprendere la logica della nuova democrazia economica<sup>28</sup>. Senza dubbio la sicurezza è anche importante, ma subordinata alla più fondamentale categoria della capability. Questa categoria, sviluppata in particolare da Sen, si inserisce nella tensione tra dato di fatto o ricchezza di una comunità e diritto di partecipazione di tutti ad essa, partecipazione non sovrapposta ma emergente come istanza regolatrice dalla tensione stessa<sup>29</sup>. È più che un concetto descrittivo e ci forza a ripensare gli elementi fondamentali della struttura etica della democrazia economica in modo tale che l’uguaglianza, e di conseguenza l’inclusione sociale, è definita non nei termini del possesso di una certa somma di risorse, ma in termini di rafforzamento delle capabilities individuali<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> A. GIDDENS, *La terza via*, Il Saggiatore, Milano 1999., 103

<sup>26</sup> Il fine non è di superare la disoccupazione assegnando ai disoccupati altri status, ma piuttosto di riconoscere che la realizzazione del pieno potenziale umano della popolazione implica l’occupazione non solo del disoccupato, ma di tutti quelli che desiderano partecipare, lavorando a tempo pieno, a part time o casualmente. Questo approccio si adatta all’emergenza di modelli flessibili di occupazione riconoscendo che il settore dei servizi ha una struttura diversa di occupazione da quella tradizionale, associata al settore manifatturiero nelle teorie convenzionali del welfare. E riflette il declino della scuola keynesiana.

<sup>27</sup> Da questa prospettiva la teoria della capability è interessata con l’acquisizione di qualifiche e di aggiornamento, e la fornitura di infrastrutture per l’innovazione. Questi sono un capitale cruciale, la cui proprietà può essere influenzata dallo stato (G. HODGSON, *Economics and Utopia*, Routledge, London 1998),

<sup>28</sup> C’è una larga congruenza tra l’emergenza delle pressioni strutturali della globalizzazione e l’emergenza della nozione di capability (J. KANISHKA, “Capability, freedom and the new social democracy” in *Political Quarterly* Jul-Sep2000 3 282-295)..

<sup>29</sup> P. VALADIER, *Agir en politique*, Cerf, Paris 1980, 130-132

<sup>30</sup> Si può quindi aprire la strada alla redistribuzione del potere economico attraverso una redistribuzione delle capabilities.

Per giustificare “l’uguaglianza di capability”, che considera seriamente le condizioni, le opportunità e i fini diversi degli agenti individuali, si va oltre i modelli dell’egualitarismo.

Centrale nel pensiero di Sen, che intende costruire una maggiore uguaglianza sociale, è il tentativo di districare la nostra comprensione di uguaglianza dalle prospettive utilitariste basate sulle risorse. In questo contesto, Sen afferma, l’uguaglianza può essere descritta in una molteplicità di spazi e variabili ognuno diverso dagli altri. Per es. noi possiamo scegliere di focalizzare sul reddito, sulla ricchezza o utilità o, come i libertari, sull’uguaglianza delle libertà. Le diverse teorie assumono diverse linee di base su cui descrivere l’uguaglianza. Ma la scelta di uno spazio ha implicazioni significative per l’ineguaglianza in altri spazi. “La risposta che diamo all’uguaglianza di che cosa non solo conferma l’uguaglianza nello spazio scelto, ma avrà conseguenze sui modelli distributivi in altri spazi”<sup>31</sup>. La questione verte sulla ragionevolezza dei criteri scelti per misurare l’uguaglianza e riflette la diversità di visioni su come il vantaggio deve essere confrontato. Ogni disuguaglianza in uno spazio dovrà essere giustificata nei termini di un’uguaglianza in un altro spazio.

Per Sen la pluralità degli spazi attraverso cui l’uguaglianza può essere descritta riflette una più profonda diversità di visioni circa la misura appropriata del vantaggio individuale nelle comparazioni sociali. La maggiorparte delle teorie, focalizzandosi sulle linee base dell’uguaglianza, tendono ad escludere altre sostanziali disuguaglianze nel benessere e nella libertà. Sen è interessato a incorporare i fatti della diversità e del pluralismo in una teoria dell’uguaglianza. Il suo approccio suggerisce che noi dobbiamo passare da un modello di “uguaglianza semplice”, che si focalizza su una particolare linea di base, ad una nozione di uguaglianza complessa che prende in conto la pluralità di spazi da cui l’uguaglianza può essere qualificata. Il solo modo per trattare con questa complessità è di partire dall’uguaglianza di capability.

La capability è definita da Sen nei termini di una capacità dell’individuo di scegliere forme diverse di vita. Essa è determinata dalle varie serie dei “funzionamenti” umani che un individuo può scegliere, cioè dalle forme di vita che sono possibili e queste a loro volta dipendono dall’accessibilità dei vari “funzionamenti”<sup>32</sup>.

La capability è centrale per la nozione di libertà e questo è importante per il nostro argomento. Per Sen la libertà è definita dal fatto che le capabilities di acquisire “funzionamenti” costituiranno la libertà della persona, le reali opportunità di aver benessere<sup>33</sup>. La libertà di scegliere o libertà negativa ha bisogno di una dose di libertà positiva per rendere possibile agli individui di acquisire certi tipi di capabilities.

Il pregio di questa nozione di libertà è la identificazione dell’interconnessione tra libertà negativa e positiva: per avere la libertà negativa tu hai bisogno di agire positivamente. Si riconosce che la libertà non dipende solo dalle caratteristiche personali, ma anche dalla struttura degli ordinamenti sociali, i quali formano le basi dell’autorispetto, che può condizionare il “funzionamento” di un individuo e quindi la sua capability.

Rispetto alle teorie tradizionali egualitarie ciò che importa è la distribuzione di capabilities più che la distribuzione di reddito, di beni primari o di servizi. Questa prospettiva pone grande importanza sulla nostra capacità di fare e di essere: la scelta degli ordinamenti sociali viene giustificata dalla loro capacità di promuovere le capabilities

<sup>31</sup> A.SEN, *Inequality Re-examined*, Oxford University Press, 1992, 21

<sup>32</sup> I funzionamenti umani vanno dalle forme più elementari come il nutrimento, la casa o la salute a quelle più complesse dell’autorispetto e della partecipazione. “ la pretesa è che questi funzionamenti sono costitutivi dell’essere di una persona e una valutazione del benessere ha da prendere la forma di un giudizio di questi elementi costitutivi”(A.SEN, cit. 39). Gli individui possono differenziarsi nel rispettivo attaccamento che essi pongono sui vari funzionamenti e ogni considerazione normativa della libertà deve essere sensibile alle diverse valutazioni che si fanno dei funzionamenti.

<sup>33</sup> Ibid. 40

umane e perciò la libertà. La teoria della capability fornisce una visione dell'uguaglianza e suggerisce che l'uguaglianza è pluridimensionale, mentre la maggioranza degli approcci tentano di uguagliare la distribuzione di un unico bene che può essere l'utilità, il reddito, i beni primari o le risorse, confondendo i mezzi con i fini.

Il problema della misurazione dei beni e risorse sta nel fatto che ci sono significative differenze in ciò che le varie persone possono fare con una data quantità di beni a motivo delle varie circostanze. Per es. un disabile ha bisogno di maggiori beni per raggiungere fini necessari. Inoltre ogni individuo può aver bisogno di somme diverse di beni per raggiungere certi livelli di "funzionamento" umano. Per alcuni individui essere in buona salute può richiedere più alti livelli di autorispetto che di reddito. Date queste differenze tra le persone e il pluralismo di circostanze, nessuna singola misura di beni può essere appropriata per il campo delle scelte usufruibili all'individuo. Meglio guardare al campo delle scelte aperte all'individuo piuttosto che alla dotazione iniziale delle risorse.

Grandi sono le differenze tra la prospettiva della capability e l'argomento dei beni primari di Rawls<sup>34</sup>. Il criterio dei beni primari che le persone usano non è lo stesso del criterio della libertà effettiva di perseguire liberamente i fini scelti. Il punto in questione è l'appropriata misura della libertà individuale, perché centrale nella prospettiva della capability è la visione che la larga diversità delle circostanze umane esige diverse quantità di beni primari per rendere possibili diversi livelli di effettiva libertà o la capability di perseguire fini scelti.

Di certo la redistribuzione rimane un elemento vitale per la capability. Il punto importante è che la redistribuzione diviene un mezzo per un fine. Perciò il successo dei programmi della redistribuzione può essere misurato dall'estensione con cui provvedono all'individuo dei mezzi per acquisire i fini. In più i programmi devono essere sensibili alle differenze individuali nella conversione dei beni primari come reddito, risorse e autorispetto in capabilities individuali.

I programmi di welfare, che sono ridisegnati e centrati sulla partecipazione sociale, riflettono un passo verso la capability. L'obiettivo è di legare i programmi di welfare con fini socioeconomici più larghi che sono strumentali al "funzionamento" delle persone. Così le politiche industriali hanno il fine di migliorare l'aggiornamento e il livello di qualifiche dei lavoratori in ordine ad aiutarli ad acquisire certi livelli di funzionamento e capability. L'intervento dello stato è un mezzo per acquisire una libertà effettiva.

Mentre Walzer coniò il termine "uguaglianza complessa" per denotare le sfere costituite in modo differenziato per la distribuzione dei beni sociali<sup>35</sup>, la nozione è usata da Sen per denotare i modi complessi e multipli in cui le capabilities individuali sono toccate: è implicito un riconoscimento del pluralismo della società moderna, un pluralismo che richiede risposte ai problemi di disuguaglianza, che possono variare in ogni specifica circostanza storica in rapporto agli individui. Questo non significa abbandonare le tradizionali misure di disuguaglianza, ma porre la questione: uguaglianza per che cosa?

5.2. L'approccio della capability permette di estendere le pratiche democratiche alle strutture di governo sempre più diverse, tali come le banche centrali e le nuove agenzie di welfare basate sul contratto. Una nuova dimensione del paesaggio politico complesso, creato dalla globalizzazione, è la proliferazione dei luoghi di decisione. In questo contesto la capability denota la capacità politica di influenza sulla condotta del governo dentro diversi ordinamenti istituzionali. Con il rinforzamento di queste capabilities i cittadini possono sfidare, negoziare o impegnarsi con le strutture di governo.

<sup>34</sup> Ci sono similarità: Rawls è antiperfezionista, poiché i beni primari sono visti come strumenti con cui gli individui possono perseguire i loro liberi obiettivi, e antiutilitarista come Sen, che è scettico verso ogni misura di libertà che usa l'utilità.

<sup>35</sup> M. WALZER, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987

Molti sono così debilitati dalla miseria o dall'inferiorità razziale o di genere che non possono vedere il loro proprio orizzonte. Quindi non sono liberi di scegliere i loro fini<sup>36</sup>. Si assume l'importanza della capacità di scegliere e si riconosce che la scelta è essa stessa un bene. Questo argomento è stato utilizzato da Sen per passare dalle assunzioni circa l'autonomia dell'agente alle giustificazioni dell'intervento positivo per rendere possibile alla capacità individuale di raggiungere i suoi fini.

L'idea di libertà effettiva è ciò che distingue questa prospettiva dall'enfasi posta da Rawls sul rispetto della diversità dei fini e obiettivi individuali. La differenza chiave tra Rawls e Sen è che nell'approccio della capability le libertà negative e positive sono intrecciate: perciò il perseguimento dei fini individuali può richiedere l'intervento positivo per eliminare le deficienze di effettiva libertà, spostando così l'approccio della capability verso una concezione del liberalismo più inclinata alla politica. Ciò non presuppone l'adozione per Sen di una dottrina morale comprensiva.

La nozione di libertà effettiva di essere, sviluppata da Sen, è interessata con i problemi del dominio: per esercitare la capability gli agenti hanno bisogno di essere liberi dal dominio e non dall'interferenza. La libertà consiste nell'assenza di dominio da parte di altri, ma non necessariamente nell'assenza di intervento<sup>37</sup>. Per i teorici della capability, dove c'è interferenza ma non dominio, si ha un caso di libertà effettiva, mentre dove c'è dominio diminuisce la libertà effettiva degli individui.

Centrale a questa complessità della vita politica ed economica è il riconoscimento, che l'esercizio della libertà effettiva richiede, delle costrizioni e dei limiti istituzionali sulla scelta individuale. Ogni considerazione della capability e della effettiva libertà deve discernere gli ordinamenti strutturali soggiacenti, che possono promuovere o limitare l'esercizio della libertà. Questi ordinamenti hanno da affrontare strutture di vantaggio che mettono a confronto gli individui nel fare le scelte. Sono queste strutture di vantaggio che definiscono e delimitano il dominio. L'interferenza in queste strutture di dominio agisce per espandere la libertà<sup>38</sup>. Uno dei punti di forza di questa prospettiva è che la libertà è collocata dentro il contesto delle strutture istituzionali di potere e ci permette di comprendere per es. il modo in cui la classe, il genere o l'etnicità possono funzionare nel condizionare le scelte che gli individui possono o non possono fare. La formulazione della libertà qui esposta punta ad una concezione più complessa e politica di quella presente nella distinzione tra libertà positiva e negativa<sup>39</sup>.

Il vantaggio del paradigma della capability è che offre una struttura sui problemi dell'esclusione sociale che è politica in un senso fondamentale<sup>40</sup>. La teologia sociale apre il paradigma ad una concezione più radicale e comunitaria di come l'uguaglianza morale e sociale sono in relazione: una concezione centrata non tanto sulla prospettiva della libertà autonoma ma sulla prospettiva del beneficiario di una prossimità donata come una promessa.

In base a tale approccio una società impegnata nell'uguaglianza morale e inclusione sociale deve offrire qualcosa di più che l'opportunità di cercare ricompensa attraverso il

<sup>36</sup> I. HACKING, "In pursuit of Fairness" in *New York Review*, September 1996, pp.40-43

<sup>37</sup> Pettit sviluppa un concetto di libertà repubblicana che è vicina alla capability (P. PETTIT, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press 1997, 22).

<sup>38</sup> Per formulare ciò più propriamente abbiamo bisogno di muovere verso qualcosa come una nozione di libertà dal dominio piuttosto che dall'interferenza. In questo modo il progetto di una nuova socialdemocrazia diventa il problema di rivedere la cittadinanza democratica.

<sup>39</sup> Nussbaum propone di comprendere le capabilities rilevanti per i fini della giustizia sociale alla luce di una teoria oggettiva del bene umano (M. NUSSBAUM, "Nature, Function, and Capability: Aristotle on political distribution" in *Oxford Studies in Political Thought* 1(1988)145-184).

<sup>40</sup> L'uguaglianza di opportunità non può plasmare un ordine morale. Il principio deve essere inserito in un contesto più largo di giustizia sociale.

merito. Deve trovare modi di sostenere il valore delle persone senza riguardo alle differenze di talento, di sforzo o di carattere.

**GIANNI MANZONE**

---