

Quaderni laici

In copertina: Piero Calamandrei; Aula di Palazzo Madama, Roma; Cupola della Basilica di San Pietro, Roma.

Quaderni laici

numero 2, dicembre 2010

Bene comune e interesse pubblico

Giuseppe Ricuperati, Alessandro Roncaglia, Nadia Urbinati,
Salvatore Veca, Carlo Augusto Viano

Dibattito: Paolo Bonetti, Massimo Teodori

CLAUDIANA - TORINO
www.claudiana.it

I filosofi e il bene introvabile



di Carlo Augusto Viano

1. Una storia remota

Nella discussione politica in corso nel nostro paese le parti si rimproverano a vicenda di non proporsi il bene comune. Chi ha memoria del sessantotto non ha difficoltà a immaginare quale salva di sarcasmi si sarebbe attirato chi avesse osato evocare il bene comune. Il sarcasmo poteva essere allora una novità, ma attingeva a un retroterra culturale assai più remoto, segnato dai contrasti ideologici. Per la cultura marxista invocare un bene comune in una società divisa in classi era un errore teorico e un tranello politico, e la stessa cultura cattolica sembrava sensibile più a recenti mode sociologiche che a formule mutuata dalla filosofia scolastica. Pur ammaestrato allo storicismo ottocentesco, Victor Cousin aveva teorizzato la convergenza di Bello, Vero e Bene, ma gli eredi italiani dell'idealismo hegeliano avevano abbandonato le filosofie della storia troppo dettagliate e si accontentavano di assegnare alle diverse epoche contenuti volta a volta diversi. Anche quando le alternative ideologiche sfumarono, rimase tuttavia il sospetto nei confronti dei possibili appelli al bene comune.

Ora sembrano lontani i tempi del sospetto cui, dopo la crisi generalizzata delle ideologie, si è sostituita una bonomia mentale ben disposta verso tutto ciò che sapesse di conciliazione. Del resto la cosa corrispondeva agli umori della grande cultura del Novecento. Nonostante i suoi fermenti rivoluzionari o le negazioni totali, i rifiuti che teorizzava e le distruzioni e le

violenze che annunciava e giustificava, perfino in anticipo, essa era tutta un anelito nostalgico a ciò che la modernità aveva perduto, un rimpianto per le credenze smarrite o un tentativo di restaurarle. La vena iconoclastica che aveva percorso la cultura moderna, dal libertinismo all'illuminismo, sembrava andata perduta: più che a smontare imposture si pensava a costruirne di nuove. Perfino le riesumazioni dell'illuminismo settecentesco, tentate dopo la guerra in Italia, erano cariche di buoni propositi positivi più che di passione per lo smascheramento delle imposture filosofiche e religiose. Non c'è da meravigliarsi che, finiti i furori ideologici, crollati muri e partiti, la povertà culturale che aveva alimentato tanto fermento abbia aperto la strada a tranquille pacificazioni.

Così è rispuntato il bene comune. Che lo si trovi nei discorsi di parroci e vescovi o nei programmi di una cultura cattolica rifattasi genericamente scolastica non sorprende; né che venga invocato da politici populistici; ma che venga proclamato dagli eredi delle tradizioni comuniste e socialiste, formati nella tradizione della cultura critica o del sospetto ideologico, sì. Nella rispolverata liberale, che quasi tutti i protagonisti della moda postideologica si sono dati, ai contrasti generali di classe si sono sostituiti i conflitti locali di interesse, un tema classico della cultura liberale, che le culture del sospetto avevano quasi sempre liquidato come un maquillage. Ora la condanna, più che l'eliminazione, dei conflitti di interesse ha evocato il bene comune, come se occorresse avere in testa un'idea del bene comune per cogliere gli interessi indebiti promossi attraverso cariche pubbliche.

Il tradizionalismo cattolico si trova perfettamente a proprio agio con un concetto elaborato dalla scolastica medievale. È stato infatti Tommaso d'Aquino a formulare la teoria canonica del *bonum commune*, in collegamento con la dottrina della legge di natura. Questa costituisce il fondamento di un ordine, naturale appunto, che si realizza attraverso le leggi positive, ma soprattutto attraverso il diritto canonico, il diritto della chiesa universale, cioè dell'istituzione con cui Dio stesso governa il destino ultraterreno delle anime. La cultura cristiana ereditava da quella ebraica l'idea che Dio governasse direttamente il proprio popolo, ma nel passaggio dall'ebraismo al cristianesimo il popolo di Dio era diventato sempre meno un popolo di viventi e sempre più un regno di morituri, candidati a diventare sudditi di un regno celeste. Nella cultura ebraica le strutture sociali derivavano direttamente dalla divinità, che governava una società di uomini viventi nella storia e per la storia, mentre per quella cristiana le strutture sociali e le differenze che esse istituiscono tra gli uomini erano strutture provvisorie, in attesa di un regno in cui non avrebbero più contato. La teoria che dava conto di queste strutture proveniva non dalla cultura ebraica ma da quella classica. La filosofia antica non aveva dato gran rilievo alla dottrina della

legge di natura: storici, filosofi e giuristi antichi ne avevano parlato, ma senza sviluppare una dottrina sistematica. In compenso i filosofi, soprattutto Platone e Aristotele, avevano elaborato una teoria dell'anima, nella quale poteva trovar posto il concetto di bene comune. L'anima ha una struttura gerarchica, in cui alcune funzioni sono sottoposte ad altre. Non tutte le persone esercitano le medesime funzioni, e la distribuzione delle funzioni genera una gerarchia sociale, che corrisponde alla gerarchia vigente tra le parti e funzioni dell'anima. La gerarchia, comune all'anima e alla società, permette di parlare di un fine o un bene comune, anche se non tutti lo realizzano nello stesso modo o nello stesso grado. Mettendo insieme gli accenni alla legge di natura contenuti nella filosofia e nella cultura giuridica antiche e la teoria filosofica dell'anima, filosofi e giuristi scolastici costruivano l'idea di un ordine in cui tutti devono riconoscersi, accettando la posizione in cui sono collocati nella società e sperando nella salvezza dopo la morte, quando tutti saranno uguali. Legge di natura, diritto canonico e teoria dell'anima erano gli strumenti con i quali i teologi cristiani medievali elaboravano l'idea di un bene che tutti riconoscono come tale, anche se non tutti vi partecipano nel medesimo modo. L'idea di salvarsi occupando una posizione in una società gerarchica, in cui si contribuisce al bene comune e si partecipa a esso, era un modo per conciliare le differenze sociali con l'uguaglianza dei fedeli di fronte a Dio.

2. Vicende del bene comune

La Riforma protestante rifiutava il diritto canonico, cioè l'idea che esistesse una chiesa con un proprio ordinamento giuridico, simile a quello degli Stati. I teologi protestanti continuavano a credere, come quelli medievali, che ci fosse una legge di natura, data da Dio agli uomini e impressa nel loro cuore, alla quale Dio voleva che gli uomini obbedissero; ma questa era una cosa terrena, necessaria per mantenere l'ordine tra peccatori, e non aveva nulla che fare con la salvezza, che Dio avrebbe dispensato senza tener conto delle prestazioni utili soltanto all'umanità.

Filosofi e teologi protestanti continuavano a parlare del bene comune e a concepirlo secondo gli schemi derivati dalla teoria dell'anima elaborata dai filosofi antichi, ma, se l'ordine politico perdeva valore per la salvezza, a esso si poteva guardare con occhio diverso. Ancor prima della Riforma Machiavelli aveva dato un'immagine nuova della politica. Le origini erano lontane, connesse alla forma assunta dai poteri politici alla fine del medio evo e alle trasformazioni subite dal papato ad Avignone e nella Roma dell'Umanesimo e del Rinascimento, dove le idee classiche e medievali continuavano

ad agire, ma non potevano più essere prese alla lettera. Per Machiavelli la storia, sia quella ebraica sia quella romana, dimostrava che senza religione non si fonda né si mantiene uno Stato, ma non perché le religioni siano vere: il paganesimo aveva funzionato come l'ebraismo, il cristianesimo o l'islamismo, e Tito Livio aveva mostrato come i sacerdoti romani sapessero mascherare con finzioni religiose le scelte di magistrati e generali. Machiavelli suggeriva che la partecipazione alla vita pubblica e il contributo dei singoli alla prosperità collettiva non avveniva secondo schemi espliciti, nei quali tutti si sarebbero potuti riconoscere, come presupponevano la teoria classica dell'anima e la teoria della legge di natura, ma avevano bisogno di finzioni e inganni.

Non una legge naturale, comune a tutte le società, nonostante le loro differenze, ma appropriata a un'umanità che costituisse un unico popolo di Dio, era ciò su cui i governanti dovevano modellare i propri atti, né il quadro armonico delle attività umane e delle differenze tra gli uomini, contenuto nella teoria filosofica dell'anima, poteva aiutare a capire la vita dei potentati politici. La saggezza dei governanti non era fatta di massime edificanti e non suggeriva comportamenti pacifici, anche se forza e violenza andavano spesso nascoste e consacrate con mascherature religiose. Filosofi e giuristi avevano sempre indicato nella ragione la guida dei comportamenti umani, e i loro eredi moderni accoglievano quell'idea. Il fatto che la ragione non fosse capace di indirizzare, da sola, verso la salvezza non era certamente indifferente per i teologi protestanti, ma spesso, per la loro formazione scolastica, essi persistettero nella concezione classica e medievale della ragione. Tuttavia la scissione era avvenuta e scrittori cattolici presero a parlare della *ragion di Stato*, scrittori protestanti di *arcana imperii*: per gli uni e per gli altri per governare occorreva fare cose che non si potevano esprimere nella filosofia in cui i fini espliciti dei comportamenti pubblici e privati si potevano dichiarare pubblicamente.

Intellettuali non impegnati nelle guerre combattute tra cattolici e protestanti presero atto che il bene comune, la giustizia, la legge di natura e tutto l'armamentario con cui si era creduto di comprendere e dirigere i comportamenti umani non andava preso alla lettera. Montaigne riteneva che si fosse cattolici o protestanti come si faceva parte di un villaggio o di un altro. I governanti devono *parlare* di giustizia e di bene comune e richiamare all'osservanza delle leggi di natura, ma si tratta di strumenti di governo, atti a coprire i segreti del potere. La fine dell'unità cristiana aveva messo fine all'unità politica, non soltanto quella dell'impero, che da tempo non c'era più, ma perfino di quella dei nuovi potentati e addirittura all'*idea* di unità politica. I politici, anzi il partito dei *politiques*, come li chiamavano in Francia, avevano pensato di salvare il potere politico concedendo la

libertà religiosa e di coscienza, ma Montaigne osservava che così avevano approfondito le divisioni. Anche la coscienza era un mito con cui re e capi politici avevano tentato di fare i conti con la fine di vecchie forme di unità religiosa e politica.

Come diceva Hobbes, era assurda e causa di instabilità politica la pretesa dei filosofi di dettare le regole a chi ha il potere: infatti la ragione, cui i filosofi si richiamavano, era una delle finzioni delle quali si serviva la ragion di Stato. Gli uomini si governano agendo sulle loro emozioni, sulle loro paure, sulla loro avversione al dolore e sulla loro ricerca del piacere. Dopo la caduta, Dio stesso governava così il genere umano, minacciando pene terribili ai trasgressori. Quello che è stato considerato l'edonismo seicentesco, costruito su una ripresa della filosofia epicurea, è, più che una riscoperta dell'*etica* epicurea, una diagnosi formulata usando la *dottrina* epicurea. Ma la stessa filosofia epicurea originaria era nata all'interno della teoria dell'anima costruita nella scuola di Platone e di Aristotele, che avevano sempre riconosciuto l'importanza dei moventi emotivi e avevano cercato di sostenere la loro subordinazione *naturale* alla ragione. Epicuro aveva sovvertito quell'ordine e aveva proposto una saggezza capace di fronteggiare il sovvertimento. Il Seicento recuperava anche, in alcune zone della sua cultura, la saggezza epicurea, ma soprattutto assumeva il sovvertimento epicureo come un'interpretazione attendibile dell'agire umano, perfino del tratto umano della storia sacra raccontata dai teologi cristiani.

Assolutismo politico e quietismo religioso erano i modi per fronteggiare la crisi delle idee tradizionali di ordine del mondo e di società: per certi versi una fuga dal disordine. Ma ce n'erano anche altri. In Olanda Spinoza scorgeva nella repubblica uno Stato in cui la massima potenza del singolo coincideva con la massima potenza della collettività. In Inghilterra, dove libertà religiosa e libertà di coscienza avevano consolidato, come temeva Montaigne, le differenze religiose, Milton parlava di bene pubblico come di qualcosa cui i singoli possono contribuire; ma, dopo le guerre civili avrebbe avuto la meglio un'idea compromissoria, per la quale il bene pubblico consiste in forme precise e limitate di benessere, fondato sulla proprietà e il commercio; poi ciascuno in cielo per la propria strada. Ai santi degli anni Quaranta e Cinquanta del Seicento si erano sostituiti i sudditi di un regno prospero, con istituzioni religiose pubbliche, ma anche molte conventicole private. All'inizio del Settecento il panorama tracciato dall'edonismo seicentesco sembrò angusto: la sfera pubblica poteva essere più estesa della prosperità economica, perché c'erano da condividere più cose di quelle che offrivano proprietà e commercio. Le emozioni erano non soltanto paura o desideri non condivisibili, ma anche simpatia e affetti: si poteva godere del bene di un altro o patire per l'ingiustizia patita da un altro. Anzi, fuori

della sfera dei beni che vanno divisi, e perciò creano ostilità e competizione e richiedono disciplina, ce ne sono di quelli che possono essere goduti in comune o possono essere goduti senza essere posseduti. Un personaggio come Shaftesbury apriva alla cultura settecentesca uno scenario di questo genere, che avrebbe fatto da sfondo alla cultura inglese e scozzese del nuovo secolo.

La prosperità privata e il benessere pubblico si possono misurare, si può misurare la felicità pubblica, non fatta di godimenti di beni divisibili? Gli eredi del giusnaturalismo e della scolastica cercavano di ricostruire l'idea di bene comune servendosi di schemi giuridici, quelli che avevano costituito l'ossatura della cultura pubblica plasmata entro le strutture ereditate dal diritto romano. La Germania era il luogo in cui avvenivano queste operazioni: era il paese in cui si era conservata la cultura scolastica e le università avevano continuato a prosperare. Leibniz metteva insieme filosofia scolastica, tradizione giuridica e nuova scienza; Pufendorf ricuperava la dottrina della legge di natura e l'idea di impero; Kant avrebbe usato i vecchi schemi giuridici per elaborare la propria dottrina morale. In Inghilterra o in Scozia si preferiva misurare, più che escogitare regole: un moralista scozzese come Hutcheson inventò una formula per misurare la moralità. Che si potesse trovare un ordine generale prendendo in considerazione un *fine* unico per tutti o un *oggetto* del desiderio comune sembrava una prospettiva da abbandonare insieme con la teoria dell'anima. Perfino un erede della scolastica come Kant avrebbe detto che quelle cose servivano soltanto per mascherare desideri, sempre individuali e capaci solo di creare divisioni, non consenso. Ma con la misura si poteva affrontare l'interesse e vedere se fosse possibile scorgere un interesse generale, in cui confluissero i desideri particolari, da sostituire all'idea di un fine ultimo, delineato in base alla vecchia teoria dell'anima.

3. L'interesse generale: una somma ineseguibile

Gli utilitaristi pensavano che non tutti gli strumenti coercitivi dei quali si serviva la società tradizionale fossero necessari e che fosse possibile ridurre il dolore, producendo automaticamente un aumento del piacere: se si fosse consentito a ciascun individuo di rendere massima la somma dei propri piaceri, ogni persona avrebbe seguito una linea di condotta dalla quale, senza bisogno di coercizione, non si sarebbe più staccata e la felicità generale, costituita dalla somma delle felicità individuali, sarebbe stata massima. Le differenti posizioni nella società potevano essere considerate non più come la proiezione di un ordine derivato dalla struttura dell'anima,

ma come l'effetto degli equilibri liberamente realizzati dai singoli individui. In un certo senso l'utilitarismo era il rifiuto netto della ragion di Stato, perché asseriva che non occorre imporre credenze strumentali a nessuno per mantenere l'ordine pubblico, frutto spontaneo delle scelte individuali consapevoli, liberamente fatte e mantenute.

Ben presto gli utilitaristi dovettero accorgersi che le cose erano più complicate. Nello schema originario le utilità potevano essere rappresentate da grandezze algebriche, ma già Bentham osservava che le utilità individuali non restano costanti nel tempo, perché il piacere prodotto dalla soddisfazione di un desiderio tende a zero con il passare del tempo: il primo bicchiere d'acqua offerto a un assetato produce un piacere maggiore dell'ultimo bicchiere bevuto prima di rifiutarne un altro. Pertanto il benessere di ciascun individuo va considerato non come la somma di parti uniformi di benessere, ma come una funzione, di cui si devono considerare gli incrementi. Ogni individuo cercherà di aumentare le proprie utilità passando da un'attività a un'altra via via che la precedente non dia più nessun incremento di utilità. A mano a mano che l'incremento di utilità di un'attività si annulla, essa diventa indifferente: le persone sazie diventano indifferenti al cibo.

Se nel suo impianto originario l'utilitarismo sembrava suggerire che il massimo di utilità collettiva si può ottenere lasciando che ciascuno ottimizzi la propria utilità individuale, la considerazione delle funzioni di utilità metteva in dubbio la possibilità che utilità individuali e utilità collettiva crescano insieme spontaneamente, aprendo prospettive nuove di politica economica: infatti la medesima risorsa poteva dare incrementi di utilità maggiori se assegnata a persone che ne avessero più bisogno. La medesima somma di denaro, sottratta a un ricco e assegnata a un povero, determina un incremento di utilità per il povero maggiore del decremento di utilità del ricco. Di qui potevano nascere progetti di redistribuzione della ricchezza, che avrebbero permesso di massimizzare l'utilità collettiva. Il bene comune poteva così riemergere, perché si apriva la strada attraverso la quale tutti, ciascuno in modo diverso, potessero contribuire alla sua produzione, senza tuttavia ricorrere a una struttura gerarchica della società, nella quale qualcuno fosse subordinato a qualcun altro.

Nei documenti costituzionali delle colonie americane, nella costituzione americana e in quelle successive, da quelle francesi in poi, si erano intrecciati due motivi: la garanzia dei diritti, uguali per tutti i cittadini, e l'obbligo di ciascuno di contribuire al benessere collettivo o all'utilità generale. Le due cose non erano contrapposte, un tratto impensabile nell'idea tradizionale e gerarchica della società, in cui chi occupa le posizioni inferiori non ha gli stessi diritti di chi esercita quelle superiori. L'utilitarismo sembrava essere lo strumento concettuale e tecnico per impedire che le due istanze entras-

sero in conflitto. Nella società utilitaristica ciascuno avrebbe avuto diritto di perseguire la propria felicità in modo del tutto autonomo e i governanti avrebbero avuto il potere di correggere la distribuzione della ricchezza in modo da ottenere il massimo di felicità collettiva. Queste correzioni potevano essere una perturbazione dell'ordine spontaneo tra utilità individuali e utilità collettiva, ma il fatto che per gli utilitaristi i governi fossero fondati sull'uguaglianza dei diritti sembrava mettere le cose a posto.

Eppure le difficoltà rimanevano. Per massimizzare il benessere collettivo qualcuno avrebbe dovuto rinunciare a una fetta di benessere, pur piccola, in seguito all'assegnazione di una parte delle sue risorse ad altri, che avrebbero visto crescere la loro utilità più di quanto fosse diminuita quella delle persone alle quali quelle risorse erano tolte. Un semplice trasferimento di quantità uguali creava utilità aggiuntiva: il disagio dei ricchi poteva anche non essere grande, ma le difficoltà concettuali erano maggiori, come se ci si fosse trovati davanti a una creazione dal nulla. Per ottenere l'utilità aggiuntiva si poteva agire con spostamenti monetari, per esempio con una politica tributaria. In questo caso però i poveri avrebbero usato la quota di ricchezza supplementare assegnata loro per acquistare quantità maggiori dei beni che consumavano o beni di nuovo tipo, facendo aumentare i prezzi e generando un ritorno delle risorse monetarie ricevute ai ricchi, che le avrebbero usate per affrontare l'aumento della domanda producendo i beni e così accumulando nuovi profitti. Né la maggior quantità dei beni richiesti ne avrebbe fatto scendere i prezzi, perché l'aumento della produzione avrebbe comportato l'aumento del numero dei poveri impiegati nella produzione e perciò avrebbe mantenuta alta la domanda e i prezzi. Se la *forma della società* è costituita dalla sua divisione tra ricchi e poveri, le società risultano indeformabili con semplici processi di redistribuzione di risorse. Vilfredo Pareto sosteneva che si possono modificare le società soltanto diminuendo la popolazione a produzione costante o aumentando la produzione a popolazione costante. La proporzione tra ricchi e poveri non può essere modificata, ma si può innalzare il livello dei poveri. Se non si verificano questi cambiamenti al contorno le società hanno oscillazioni, dopo le quali ritornano allo stato precedente. Soltanto gli individui hanno cambiato la propria posizione sociale, ma la società conserva la propria forma.

4. Società imperfette

Gli utilitaristi erano convinti di operare in società imperfette, che impedivano agli individui di realizzare pienamente le proprie capacità. Essi proponevano riforme, volte a eliminare gli ostacoli alla ricerca individuale di

felicità: sistemi politici nei quali ciascuno conti quanto ciascun altro, ognuno per uno, e i governi siano rappresentativi dovrebbero garantire che nulla ostacoli la capacità dei singoli di soddisfare le proprie preferenze. Bentham non aveva condiviso le preoccupazioni di Smith per l'usura e pensava che i prestiti fossero mezzi indispensabili per mettere a disposizione risorse: interessi sui prestiti e i loro rischi avrebbero automaticamente regolato il mercato del credito.

Le riflessioni sull'annullamento tendenziale degli incrementi di utilità e le proposte di politica fiscale degli utilitaristi derivavano però dal sospetto che non tutto andasse per il verso giusto. Del resto Ricardo e Malthus mostravano che mercato del cibo e mercato della mano d'opera possono essere conflittuali e Mill avrebbe preso atto che mercato finanziario e mercato del lavoro sono a loro volta indipendenti. Il ciclo smithiano, che assicurava un flusso senza intoppi dal risparmio al salario, era troppo semplice. Tutto ciò faceva supporre che non bastasse rimuovere gli ostacoli alla libera ricerca individuale della felicità per ottenere una società globalmente migliore. Ciò che impedisce alle società reali di rendere i propri membri il più felici possibile era costituito non da accidentalità storiche e da distorsioni giuridiche, ma dal carattere composito dei processi economici e dalla relativa indipendenza dei loro fattori. Si può supporre che scambiando beni le persone possano soddisfare nel modo migliore le proprie preferenze, ma perché ciò avvenga occorre che i mercati sui quali avvengono gli scambi non abbiano imperfezioni, e proprio gli economisti marginalisti, che avevano assunto il mercato come modello di tutti i processi economici, mostravano quanto i processi economici reali fossero distanti dal mercato perfetto. Se si voleva riformare la società si dovevano prendere misure che potessero avvicinare le società reali alle condizioni di mercato perfetto.

Si aprivano così prospettive di riforma diverse da quelle ingenue che, con semplici spostamenti di ricchezza, ottenuti per via fiscale, si proponevano di sfruttare l'annullamento tendenziale degli incrementi di utilità. Questa volta si trattava di riforme sociali, che si potevano collocare proprio nell'intervallo che separa le società reali da un'ideale società perfetta. Si può ammettere che chi cerca un lavoro sappia scegliere quello che meglio soddisfa le sue esigenze, tenendo conto della natura del lavoro offerto e della sua retribuzione: alla fine il mercato permetterebbe la distribuzione ottimale dei lavori in base alle capacità e preferenze dei lavoratori. Ma, perché ciò possa accadere, sarebbe necessario che i lavoratori siano perfettamente informati su tutti i lavori possibili e possano liberamente muoversi, per raggiungere il lavoro ritenuto più conveniente. Migliorare informazione e mobilità non avrebbe comportato assegnazione diretta di ricchezze a individui, ma investimenti sociali per mettere gli individui in grado di esercitare

le scelte ritenute più opportune. E ciò che si poteva fare per migliorare il mercato del lavoro si poteva fare anche per gli altri fattori di produzione, come il mercato degli investimenti industriali o dei capitali. Alla base di questa prospettiva stava la teoria marginalistica, per la quale tutto il processo economico può essere ottimizzato, se i fattori di produzione dei beni vengono trattati in mercati che ne permettano la migliore allocazione, in scambi perfetti. In una situazione di questo genere i produttori producono i prodotti secondo la domanda e al minor prezzo possibile.

Riforme siffatte avrebbero rispettato le libertà individuali, perché avrebbero permesso agli individui di soddisfare al meglio le proprie preferenze, in base al principio della sovranità del consumatore. I riformatori utilitaristi e marginalisti lasciavano dunque che le scelte dei cittadini si disponessero liberamente, senza costruire scale di preferenze sulle quali modellare i comportamenti sociali. Non che mancassero i dubbi in proposito. Con queste misure si poteva ottenere un progresso *economico*; ma era sicuro che esso costituisse o favorisse il progresso della società in generale? Gli stessi riformatori stabilivano un nesso elastico tra le due cose. Nonostante il progetto utilitaristico originario di *calcolare* i benessere individuali e la loro somma, i riformatori marginalisti si accontentavano di supporre che le preferenze dei consumatori avessero una disposizione ordinale: ogni consumatore dispone le proprie preferenze secondo un ordine di precedenza, ma non si può ricavare da questi ordinamenti una sequenza di preferenze collettive generata da valori cardinali assegnabili a ciascuna di esse. Non è perciò possibile una pianificazione generale della società, che stabilisca una gerarchia assoluta di preferenze collettive, dalle quali ricavare indicazioni da far valere per imporre comportamenti individuali.

Riforme sociali e libertà individuali potevano perciò andare d'accordo, ma le scelte più efficienti dei consumatori sarebbero state anche le migliori in senso assoluto? C'era un senso in cui le scelte sono migliori o peggiori, che non sia il grado in cui possono soddisfare le preferenze dei consumatori? Bentham aveva dichiarato che le scelte si giudicano secondo il bilancio dei piaceri e dei dolori e credeva che ci fosse una scala oggettiva con la quale misurarli, perché i piaceri sono omogenei. Mill riteneva invece che esistesse una differenza *qualitativa* tra i piaceri e che ubriacarsi in solitudine o leggere Goethe non fossero proprio la stessa cosa. Il rischio di costruire una società economicamente efficiente, che avrebbe permesso a masse sempre più numerose e con tempo libero crescente di cercare piaceri qualitativamente inferiori, c'era; ma dove trovare un campione su cui modellare i consumi ai quali i poveri, destinatari di un reddito crescente, avrebbero avuto accesso? La Germania, con la sua vocazione pedagogica, sarebbe andata bene? O c'era da temere che l'educazione tedesca fosse permeata da

spirito militaresco e mirasse a fare dei tedeschi più dei soldati che dei cittadini liberi? L'erosione della differenza tra l'organizzazione reale delle società e il mercato perfetto, la crescente disponibilità di fattori di produzione e il costante aumento degli investimenti stimolati dalla domanda avrebbero promosso il progresso economico; ma fino a quando? Non c'era il pericolo che, una volta raggiunti livelli elevati e innescati consumi convenzionali e ripetitivi, il progresso economico si arrestasse e la società entrasse in una fase di stagnazione? Era un prospettiva che i teorici del progresso economico avevano evocato fin dai tempi di Condorcet e che talvolta avevano perfino considerato come un esito non del tutto negativo. In fondo poteva trattarsi di una forma solida di equilibrio, una condizione che filosofi e teorici della politica avevano considerato ideale per una società. I marginalisti tedeschi non capivano la paura dei colleghi inglesi che la domanda smettesse di crescere e la produzione industriale non avesse più stimoli.

Il progetto utilitaristico originario di lasciar emergere il bene comune come risultato della massimizzazione dei beni privati presentava così non poche complicazioni. Bisognava infatti riformare la società per permettere l'ottimizzazione dei benessere privati e per far regredire tutto ciò che impediva la realizzazione delle condizioni più vicine possibile a quelle di un mercato perfetto, intervenendo con misure sociali che andavano ben al di là delle riforme essenzialmente giuridiche auspiccate da Bentham. Ma si affacciava anche il dubbio che le scelte individuali non fossero lo strumento migliore per ottenere la scelta collettiva ottimale. L'idea di Mill di introdurre una distinzione qualitativa tra i piaceri, le apprensioni di Mill, Marshall e Pigou per il decadimento dei gusti popolari, l'attenzione di Marshall e Pigou per la politica pedagogica della Germania erano tutti indizi dei dubbi che si nutrivano sulla possibilità di ottenere la miglior scelta collettiva possibile favorendo l'ottimizzazione delle scelte individuali.

Non era proprio possibile battere l'altra strada, quella che parte dalle scelte collettive per determinare quelle private? L'utilitarismo benthamiano aveva voluto liberarsi dalle dottrine politiche seicentesche e settecentesche e dalle bardature giuridiche che esse avevano generato o giustificato. Ma la nuova economia marginalistica, cui l'utilitarismo si era associato, apriva nuovi orizzonti. La vecchia idea di migliorare il benessere collettivo spostando ricchezza aveva incontrato due difficoltà: urtava contro il dogma utilitaristico della compatibilità del massimo benessere per *ciascun* individuo con il massimo benessere collettivo e si esponeva alle obiezioni di chi criticava provvedimenti così ingenui e inefficaci. Ma le teorie marginalistiche potevano offrire qualcosa di più: se si fosse potuto calcolare la distribuzione ottimale dei fattori di produzione, si sarebbe potuto delineare una scelta collettiva ottimale, alla quale gli ordinamenti delle preferenze dei

singoli si sarebbero dovute adeguare. Non si sarebbe più proceduto con la semplice redistribuzione della ricchezza prodotta, ma si sarebbe ottimizzata la produzione stessa di ricchezza. La scelta collettiva si sarebbe basata non più sulle preferenze soggettive individuali, disposte ordinalmente, ma su valori oggettivi, espressi con numeri cardinali, dei fattori di produzione. Sullo sfondo restava il problema, che aveva tormentato gli utilitaristi marginalisti, se il progresso economico fosse progresso autentico o fosse tutto il progresso, ma si poteva certamente parlare di ottimizzazione del processo economico, cioè del modo migliore di disporre delle risorse impiegate nell'economia.

Anche questa si rivelò un'illusione: non c'era modo di allocare i fattori di produzione in modo ottimale, indipendentemente dalle scelte degli individui, configurando un assetto sociale collettivo, cui gli individui avrebbero dovuto adeguarsi per ottenere le massime soddisfazioni. Se alle utilità individuali fosse possibile assegnare un numero cardinale, per esempio una somma monetaria, si potrebbero trovare sistemazioni soddisfacenti indipendentemente dalle scelte delle persone interessate: se un individuo preferisce A a B , ma assegnandogli B la sua utilità passa da n a $n+p$, gli si potrà attribuire B anziché A , trascurando le sue preferenze. Ma non si trovava un'unità di misura nei termini della quale esprimere le utilità individuali con numeri cardinali, sicché per delineare una scelta collettiva, capace di indirizzare al bene comune, si dovevano fare i conti con l'ordine in cui gli individui dispongono le proprie preferenze, abbandonando l'idea di *calcolare* la scelta collettiva e *deliberando* su di essa con un voto. In una società S_1 , composta da 2 individui, X e Y , che debbano scegliere tra 2 beni, A e B , se entrambi preferiscono A a B , la scelta collettiva della società è per A rispetto a B , mentre se X preferisce A a B e Y preferisce B a A non c'è una scelta collettiva.

Le cose si complicano se si passa a una società S_2 , in cui ci siano più di 2 individui, per esempio 3, X , Y e Z , che debbano scegliere tra più di 2 beni, poniamo 3, A , B e C . Se X e Y preferiscono B a A ($A < B$), Y e Z preferiscono C a B ($B < C$) e X e Z preferiscono A a C ($C < A$), se la preferenza è una relazione transitiva, si ottiene da

$$A < B$$

e

$$B < C$$

$$A < C$$

mentre in base alle votazioni la scelta collettiva dovrebbe contenere $C < A$, che ha ottenuto 2 voti, come $A < B$ e $B < C$, dalle quali si è ricavato $A < C$. Un ordinamento ciclico, tale cioè che, dati n termini ordinati secondo una

relazione **R** transitiva, l'ennesimo termine T_n sta nella relazione **R** con il primo T_1 , per cui $T_1 \mathbf{R} T_2 \dots T_{n-1} \mathbf{R} T_n$, e $T_n \mathbf{R} T_1$, non potrebbe essere la scelta collettiva, perché conterrebbe una contraddizione

Nella società S_2 , a differenza da S_1 , una votazione potrebbe dare un esito ciclico oppure, se gli ordinamenti dipendessero dalle circostanze, cioè se un individuo I_n volesse ora $A < B$ e ora $B < A$, l'esito della votazione potrebbe essere non stabile. Supposto che le preferenze individuali siano ordinate in modo indipendente dalle circostanze e non mettano capo a un ordine ciclico, poiché le differenze di utilità si possono esprimere soltanto con numeri ordinali, l'ordinamento collettivo deve essere paretianamente ottimale, cioè tale che in esso nessuno stia peggio di prima e almeno uno stia meglio. Per passare dalle preferenze individuali alla preferenza collettiva poteva non esserci nessun percorso o poteva esserci un percorso che non permetteva grandi innovazioni e ancorava fortemente la configurazione da introdurre alle configurazioni del passato o all'immagine che ne hanno i suoi membri. Tutte le manovre che gli utilitaristi avevano immaginato per far crescere il benessere collettivo, correggendo i bilanci individuali e infliggendo qualche sofferenza a qualche individuo, risultavano vietati.

5. Competizione e beni pubblici

Von Neumann metteva in luce l'errore concettuale presente nella formula benthamiana della massima felicità per il maggior numero di persone, che presupponeva la massimizzazione di due funzioni: infatti al crescere del numero di persone diminuisce il benessere di ciascuno e viceversa. In quell'errore gli utilitaristi erano incappati anche perché avevano fatto affidamento su un edonismo che pareva introdurre una scala numerica per misurare le utilità, mentre al massimo metteva in ordine le preferenze, un ordine di termini tutt'altro che omogenei, come aveva riconosciuto Mill. Assegnati alle preferenze numeri ordinali, alcune operazioni risultano impossibili: per esempio, se A (passeggiare) è preferito a B (stare in casa), AD (passeggiare con la pioggia) non è preferito a BD (stare in casa con la pioggia). Invece, dati tre numeri cardinali n, m, o , se $n > m$, $no > mo$. Von Neumann pensava che si potessero assegnare numeri cardinali alle preferenze associandole a stime di probabilità. Per misurare di quanto un individuo X preferisca A a B , si possono prendere in considerazione le probabilità che egli attribuisce a eventi associati ad A e B : per esempio egli potrebbe preferire essere avvocato libero professionista (A) piuttosto che impiegato statale (B), ma non ad ogni costo, certamente non dando probabilità 0 al successo ottenibile con A ; se si dicesse che preferisce A , attribuendole il

40% delle probabilità di successo contro il 60% attribuito a *B*, si avrebbe una misura della sua preferenza di *A* su *B*. Ma, a questo punto, gli individui non sono persone che massimizzano il proprio benessere come parte di un benessere collettivo crescente al crescere del proprio benessere; essi sono persone che *scommettono* su prospettive, alle quali assegnano probabilità, dipendenti non soltanto da eventi naturali, ma anche dal comportamento di altri scommettitori. La società è così un gioco e una società in cui ciascuno vorrebbe stare è quella in cui nulla lo induce ad abbandonare la strategia di gioco liberamente scelta, cioè una società in equilibrio.

Con questa impostazione molte cose cambiavano rispetto alla prospettiva utilitaristica originaria. I membri della società potevano essere ancora considerati dei massimizzatori, ma da ciò non sarebbe derivata una società il cui benessere sarebbe stato massimizzato nello stesso modo in cui lo intendevano gli utilitaristici classici. La società si sarebbe assestata in una condizione di equilibrio, nella quale ogni giocatore trova buone ragioni per persistere nella propria strategia. Il bene comune appariva così non come un fine, cui tutti tendono, ma come una condizione di equilibrio. Nella concezione classica la società era una specie di grande individuo, dotata di qualcosa di simile all'anima individuale, nel senso che aveva parti e funzioni analoghe a quelle attribuite all'anima individuale. La società migliore era quella in cui gli individui sono migliori e cioè possono godere della felicità che deriva dall'esercizio delle funzioni umane per le quali sono più adatti. Lo stato ottimale della società è perciò omogeneo allo stato ottimale degli individui, perché c'è corrispondenza tra vita individuale e vita collettiva, entrambe disposte secondo la medesima gerarchia. Era un'impostazione accolta ancora dall'utilitarismo classico, per il quale individui e società tendono al medesimo tipo di benessere.

All'utilitarismo si obiettava di non saper riconoscere motivazioni che non fossero egoistiche: la sua teoria psicologica di base, modellata sull'edonismo filosofico, era troppo angusta per dar conto di tutto ciò che conteneva la teoria etica classica. L'utilitarismo aveva tentato di recuperare almeno alcuni dei contenuti dell'etica filosofica tradizionale, per esempio con Mill, o aveva affinato le proprie tecniche concettuali, cercando di trovare la via per costruire società nelle quali si realizzasse il massimo livello possibile di benessere collettivo, magari sacrificando perfino un poco il benessere degli individui più fortunati. Ma attraverso queste traversie alla fine la sua inadeguatezza di base era emersa con maggiore chiarezza. Anche se tecnicamente più raffinata, la teoria dei giochi non si sottraeva alle critiche che avevano colpito l'utilitarismo. Essa suggeriva l'idea che la società fosse costituita da individui tendenzialmente in competizione, che tuttavia è stabile quando si raggiungono equilibri, nei quali gli individui tendono a mantenere i propri

comportamenti. Che l'equilibrio fosse la condizione cui tendono i processi sociali era un'assunzione dell'economia classica e perfino della teoria politica classica, ma la teoria dei giochi era in grado di delineare forme diverse e complicate di equilibrio. Tuttavia essa non si liberava dall'interpretazione egoistica della natura umana, che veniva imputata all'utilitarismo, e anzi presentava delle aggravanti. C'era nell'utilitarismo una certa tendenza dinamica, che ne faceva un'ideologia del progresso, almeno fino a che la società non avesse raggiunto uno stato massimale di benessere, mentre la teoria dei giochi pareva contenere un'ideologia conservatrice, perché vincolata, ancora più strettamente dell'utilitarismo, all'idea dell'equilibrio sociale. Inoltre essa sembrava suggerire l'idea che la società sia composta da individui in competizione con una propensione di base al rischio, una versione meno generosa dell'edonismo utilitaristico, che invece ammetteva giochi a somma positiva, nei quali la felicità di tutti e di ognuno tende a crescere.

L'utilitarismo e la teoria dei giochi sembravano una sfida non facilmente evitabile, anche perché parevano filosofie adeguate agli sviluppi più recenti della scienza economica. Per uscire da questa stretta, la teoria politica dovette cercare altre strade. Una di queste fu quella dei beni pubblici, un tema affrontato dagli economisti fin dall'Ottocento, quando si era osservato che certi beni non possono essere goduti separatamente: l'illuminazione di una strada è goduta da tutti quelli che vi passano. I beni pubblici favoriscono la comparsa di battitori liberi, cioè di persone che ne godono senza contribuire ai loro costi. Il problema aveva interessato in modo speciale gli utilitaristi, perché sembrava che i battitori liberi potessero far crescere il benessere collettivo, in quanto aggiungevano una quota supplementare di benessere. Per affrontare un problema di questo genere fu elaborata una varietà di utilitarismo, nota come *utilitarismo della regola*. Gli economisti avevano osservato che, per evitare la comparsa di battitori liberi, ogni contributo di spesa per la costruzione o il mantenimento di un bene pubblico avrebbe dovuto essere presa all'unanimità. La questione dell'unanimità era quella che compariva anche quando si doveva porre l'ottimalità paretiana come condizione per la formulazione di una scelta collettiva. La soluzione pratica, proposta dagli economisti, postulava poi una maggioranza qualificata, per esempio di $2/3$, che avrebbe ridotto il fenomeno dei battitori liberi a dimensioni accettabili.

Al di là delle considerazioni sulle maggioranze, la teoria dei beni pubblici reintroduceva un meccanismo che l'utilitarismo aveva cercato di eliminare dalla teoria politica. Bentham aveva esplicitamente respinto la teoria del contratto sociale, che gli sembrava una finzione storica, sul tipo di quelle escogitate dai giuristi di *common law* per applicare vecchi strumenti giuridici a situazioni nuove. Aveva ragione Hume: i contratti si fanno *nella* società

civile, quando le leggi sono già in vigore, *non prima* che esse siano instaurate. I beni pubblici sembravano però dar luogo proprio alla situazione che Hume e Bentham avevano voluto evitare: come si fa a vincolare ad accordi legali la platea indefinita dei fruitori di un bene pubblico? Bisognerebbe vincolare tutti i potenziali membri di una società, cioè tutti quelli che vorranno godere di tutto il sistema di beni che la società mette a disposizione. Si tratta non di un contratto privato, per il quale si interpellano uno per uno quelli che compaiono nella lista chiusa dei contraenti, ma di un contratto *politico*, che deve valere per un insieme indeterminato di persone e per le persone che succederanno loro. Si tratta cioè di un contratto che ha tutti i tratti di inverosimiglianza rilevati da Hume e da Bentham. In realtà il contratto sociale deve avere una quota di imposizione o addirittura è l'origine del diritto di imposizione, che costituisce l'essenza del potere politico.

Hobbes aveva dato la teoria moderna del contratto sociale, la quale non presuppone che i contraenti siano vincolati da un corpo di leggi precedenti, come erano le leggi di natura della tradizione medievale. La soluzione hobbesiana fu subito ampiamente criticata e ben presto furono elaborate soluzioni nelle quali i contraenti avevano qualcosa su cui puntare, per esempio i diritti alla vita o alla proprietà, considerati naturali: alle *leggi* naturali della tradizione si erano sostituiti i *diritti*. Anche il ritorno al contratto sociale cui si è assistito nella seconda metà del secolo scorso, ha affrontato problemi di questo genere, come risulta per esempio dalle posizioni di John Rawls. Da un lato egli ha cercato di recuperare l'ipotesi di Hobbes, immaginando che i contraenti stipulino sotto un velo di ignoranza, cioè senza sapere in che condizioni si troveranno nella società cui danno origine, perciò in un vuoto simile a quello postulato da Hobbes. Dell'altro ha assunto che i contraenti siano persone avverse al rischio. Mascherando le assunzioni storiche che faceva, ha cercato di presentare come naturali gli impegni fondamentali delle costituzioni uscite dalla Rivoluzione francese e di mostrare che ogni scostamento dalla sistemazione stipulata avrebbe violato il principio dell'ottimalità paretiana.

La teoria del contratto sociale si presentava come una teoria della scelta pubblica, capace di indicare come debba scegliere una persona che debba scegliere in nome di tutti gli altri e nel loro interesse. Il contratto sociale diceva infatti che cosa avrebbe deciso qualsiasi persona e qualsiasi suo successore in materia di assetto generale della società. La teoria della scelta pubblica sembrava così recuperare l'interesse generale di cui erano andati in cerca gli utilitaristi e che poteva fungere da sostituto del bene comune degli scolastici. Si trattava non di rintracciare il fine ultimo dell'agire umano, insito nell'anima stessa in virtù della sua struttura gerarchica, né di ottenere la somma ottimale dei benessere individuali o di perseguire fini che

ciascuno si da *dopo* l'istituzione della società ed *entro le condizioni* poste dalla scelta pubblica, ma di agire come se si fosse qualsiasi altro membro della società. Tuttavia l'interesse generale o il bene comune non risultava molto più facile da cogliere. Non tutti erano d'accordo con lo schema proposto da Rawls, secondo il quale il modo migliore per immaginare un contratto che chiunque avrebbe potuto stipulare consisteva nell'assumere che esso dovesse procurare la massima assicurazione contro il minor successo sociale. Altri suggerivano che sarebbe stato meglio fare scelte pubbliche che tenessero conto dei rischi medi. Altri ancora preferivano riconoscere che le scelte pubbliche sono leggi costituzionali, che stabiliscono le condizioni entro le quali i cittadini fanno le proprie scelte. Quest'ultima alternativa rende espliciti i condizionamenti storici che agiscono sulle scelte pubbliche, per esempio stipulando un patto tra settori diversi della società (poniamo i ricchi e i poveri), per cui gli uni si accollano un carico fiscale e gli altri riconoscono ai primi il mantenimento di un certo dislivello di ricchezza. Nasceva di qui quella che fu chiamata l'interpretazione corporativa della società, non per nostalgia del corporativismo fascista autoritario, ma per analogia con il corporativismo medievale, per il quale l'equilibrio politico si può ottenere soltanto con patti tra i corpi nei quali è divisa la società.

6. Valori e ideologie

Il contrattualismo, la teoria della scelta collettiva, il corporativismo parvero a un certo momento sostituiti aggiornati delle vecchie ideologie solidaristiche, perché davano spazio alla collaborazione, evitando i risultati subottimali delle ricette utilitaristiche. Più che calcoli occorrevo patti, leggi, decisioni prese in nome degli altri. Una concezione meccanicistica della società faceva della giustizia una forma di equilibrio tra interessi privati, magari in una prospettiva di progresso continuo, mentre la giustizia era una faccenda di diritti e di leggi. L'utilitarismo aveva offerto un'interpretazione delle leggi e della legalità che al massimo si adattava alle leggi ordinarie, mentre le decisioni sui beni pubblici dovevano essere prese con leggi di altra natura, quali sono appunto le leggi costituzionali.

Fin da quando erano emerse le difficoltà di passare dalle preferenze individuali a una preferenza collettiva si era osservato che, se ci fossero state *iperpreferenze*, capaci di imporsi alle preferenze e ordinarle, il problema di trovare una preferenza collettiva sarebbe stato più semplice. Le iperpreferenze vengono di solito accostate ai *valori*, nel senso che esse ordinano le preferenze di 1° grado non con confronti diretti, ma disponendole secondo una scala che indica la misura in cui realizzano un valore. Se una società

condivide un unico valore, sarà facile far accettare a tutti l'ordinamento di preferenze di 1° grado che ne discende. Se i valori presenti in una società sono più di uno, il confronto tra loro sarà più semplice che quello tra preferenze di 1° grado, perché ogni valore si presenta con un sistema associato di preferenze già in ordine. I valori erano però oggetti complicati, tradizionalmente cari ai filosofi, che con essi pensavano di introdurre ordine tra desideri, preferenze, motivazioni, mezzi, fini e tutto l'armamentario di cui si erano serviti per interpretare l'agire umano. I valori erano entrati nell'uso dopo che l'edonismo moderno aveva introdotto la pluralità dei fini. Kant aveva definitivamente sancito questa situazione, quando aveva ammesso che bene e fine sono nozioni soggettive, il cui contenuto dipende dalle sensibilità individuali. I valori erano oggetti di rango superiore ai fini, capaci di organizzare la connessione tra mezzi e fini. Nella teoria etica classica i fini trovavano sempre i mezzi adeguati per realizzarli, a meno che l'indisciplina, dovuta alla mancanza di virtù, facesse sì che una persona si smarrisse nella selva dei mezzi disponibili. Se non si ammetteva che i fini sono disposti in una gerarchia naturale, i mezzi potevano apparire come criteri per la scelta dei fini; ma non era detto che i mezzi dettassero una scelta unica tra i diversi fini possibili. I valori dovevano appunto risolvere questo problema, istituendo tra i fini possibili la gerarchia che essi non avevano più "per natura". La teoria etica classica non dava rilievo, oltre ai fini e ai mezzi, alle conseguenze delle azioni, mentre i valori avrebbero dovuto connettere questo terzo elemento agli altri due.

Di solito il nesso tra mezzi e fini vale localmente ed è sensibile al contesto, una difficoltà messa in luce dai teorici delle preferenze: sia sui mezzi sia sui fini agiscono restrizioni, che spesso non vengono alla luce o che sono in contrasto reciproco. Se si conferisce un primato al fine si applica il principio che "il fine giustifica i mezzi", mentre se si fanno prevalere le restrizioni sui mezzi si ha la regola che "si può fare soltanto, ma anche tutto, ciò per cui ci sono i mezzi". La teoria etica classica, facendo valere il primato dei fini sui mezzi, attraverso l'ordinamento naturale intrinseco ai fini, usava le restrizioni operanti sui fini per selezionare i mezzi. Quando venne meno la fiducia nella naturalità dell'ordinamento finalistico, si affidò alla ragione il compito di scegliere i fini tenendo conto della disponibilità dei mezzi, cioè delle restrizioni attive sui mezzi; ma, mentre il sistema dei fini, con le sue restrizioni e le sue autorizzazioni, era (o pretendeva di essere) completo, organico e coerente, le restrizioni e autorizzazioni sui mezzi erano molto più aleatorie. Teorie deboli della razionalità, come quella weberiana, tentavano di venire a capo di questi problemi, tenendo conto dell'interazione tra mezzi, fini e conseguenze, alle quali gli accenni all'etica della responsabilità cercavano di dare rilievo. Weber, che disponeva di una concezione somma-

ria della probabilità, si serviva di una teoria debole dei valori, per mettere in ordine l'universo anarchico di mezzi, fini e conseguenze, limitando l'ampia gamma delle possibilità che si offriva se si consideravano ammissibili tutti i fini possibili entro mezzi dati. Le teorie nate dalla critica e dalla revisione dell'utilitarismo cercavano di eliminare le difficoltà generate dalle considerazioni tradizionali su mezzi e fini, mettendo al centro il concetto di preferenza e utilizzando concetti di probabilità meno rozzi di quelli adoperati da Weber. Non ne risultavano soluzioni più forti di quelle delle pur deboli teorie della razionalità misurata sui mezzi o dell'etica della responsabilità e anzi emergeva che le proposte di ordinamenti collettivi di preferenze non potevano avere un fondamento sicuro. C'erano ordinamenti che potevano riscuotere consensi più o meno ampi, ma il margine di arbitrarietà e di dissenso era più o meno proporzionale al grado di innovazione che quegli ordinamenti contenevano: ordinamenti molto conservatori, come quelli vincolati all'ottimalità paretiana, erano subottimali, mentre equilibri più vantaggiosi si potevano ottenere applicando la teoria dei giochi, che però suggerivano un'interpretazione competitiva della società.

Tutto sommato l'utilitarismo era partito dall'impostazione classica, quella propria di Platone, Aristotele o Tommaso, che viene di solito caratterizzata come *teleologica*, perché propone dei fini; e l'utilitarismo originario proponeva appunto il fine costituito dalla felicità o dal benessere pubblici. Alle teorie teleologiche si contrappongono le teorie *deontologiche*, che mettono dovere e regole prima dei fini, assumendo che sia così possibile introdurre restrizioni che vincolano i fini e, attraverso di essi, i mezzi utilizzabili. L'archetipo di queste teorie è stoico, trasmesso da Cicerone e ripreso in età moderna in modo paradigmatico da Kant. Mentre gran parte delle teorie etiche precedenti contenevano una morale *naturale*, che pretendeva di essere conforme non a ciò che gli uomini sono di fatto e singolarmente ma alla loro natura, secondo Kant le regole etiche forzano i comportamenti spontanei e contrastano la natura umana, intesa, come suggerivano molte religioni, come una natura caduta, contaminata dal peccato o dal male radicale. Chi applica le regole morali non deve aspettarsi che la natura assicuri la loro osservanza generalizzata, ma deve avere una "fede razionale" che la storia tenda *all'infinito* alla loro realizzazione. La filosofia della storia poteva così offrire una prospettiva alle etiche deontologiche. Dopo Kant si fece strada l'idea che la storia, anche se tende a un esito univoco, passa per momenti diversi; anzi, se si assegna alla storia un esito nel tempo finito, si tende ad accentuare la pluralità dei momenti attraverso i quali essa passa e le loro differenze. Su questo sfondo venivano di solito collocati i valori, che acquistavano rilievo via via che si accentuava il carattere finito della storia e si rinunciava ad assegnarle un esito univoco. È stato soprattutto lo

storicismo tedesco a sviluppare questa prospettiva, supponendo che epoche diverse avessero sistemi di valori diversi; Weber raccolse questi risultati parlando di un “politeismo dei valori”. Epoca per epoca i valori coordinano mezzi, fini e conseguenze.

Gli esiti relativistici sembravano rispondere alla richiesta di ordinamenti pubblici emersi dagli stessi filoni utilitaristici, quando era apparso che, per trovare un ordinamento che non fosse subottimale, occorreva far emergere un iperordinamento, il quale riscuotesse consenso unanime, perché ispirato a valori comuni. La filosofia della storia poteva offrire una risposta a questa esigenza, anche se i suoi esiti relativistici ripresentavano il problema, perché i valori alla base di un iperordinamento erano vincolati alle epoche storiche e non erano in grado di assicurare la generalità, che era proprio il punto critico delle soluzioni utilitaristiche. L’alternativa tra utilitarismo e storicismo sembrava suggerire che le sistemazioni sociali o erano pluralistiche e subottimali o erano quasi unanimi, ma storicamente relative e non pluralistiche. Un tentativo di superare questa contrapposizione hanno esperito le ideologie ottocentesche e novecentesche, fondate su filosofie della storia non relativistiche, con la pretesa di generare sistemazioni che fossero insieme unanimi e ottimali. Le famiglie principali di queste ideologie sono quella liberale e quella socialista. Secondo la prima la sistemazione ottimale è pluralista, ma di un pluralismo fondato su valori comuni, che assicurano il consenso, mentre secondo le ideologie della seconda famiglia il consenso è prodotto dalla riduzione della pluralità interna della società e dalla sua uniformità. Le ideologie di entrambi i tipi sono state fortemente influenzate dallo sviluppo delle società industriali moderne: le ideologie liberali hanno colto la uniformità crescente delle domande di beni, mentre quelle socialiste hanno fatto leva sull’uniformità delle condizioni sociali prodotte dalla partecipazione di tutti i membri della società alla produzione industriale complessiva. Queste impostazioni hanno suggerito la possibilità di conoscere in anticipo la sistemazione sociale ottimale, una conoscenza che sarebbe appannaggio delle avanguardie politiche e le autorizzerebbe a imporre, eventualmente con la forza, le soluzioni che puntano verso l’esito finale del processo. Di qui traggono la propria giustificazione i progetti rivoluzionari ispirati da quelle ideologie. Mentre il relativismo storico rende difficile parlare di un bene comune, perché tende a ridurre tutti i discorsi di questo genere a forme interne a una cultura e a farne mistificazioni del carattere storico e relativo di tutti i tentativi di delineare un bene comune, le ideologie fondate su filosofie che assegnano alla storia un corso univoco non soltanto hanno generato l’idea che sia possibile conoscere il bene comune dell’umanità, ma hanno additato i possessori reali di quella conoscenza. Nella prospettiva liberale si tratta della *classe generale*, cioè di quella

non legata agli interessi di questa o quella parte della società. In questa chiave le ideologie liberali si sono avvalse della teoria dei beni pubblici e della scelta collettiva, cose affidate appunto alla classe generale. Nella loro forma estrema queste posizioni ideologiche hanno introdotto filosofie dell'umanità, alle quali dovrebbero ispirarsi i funzionari di una società illuminata. Anche le ideologie socialiste contengono una filosofia dell'umanità, ma esse si sono affidate, più che a una classe di funzionari illuminati, alla classe operaia, che costituisce la vera classe generale, perché rappresenta la condizione autentica di ogni uomo nella società industriale. Nelle società capitalistiche la classe operaia non è liberata dall'oppressione capitalistica, ma le sue avanguardie possono rappresentarsi la condizione della classe operaia liberata e agire perché esse si realizzino per tutti: in questo senso le avanguardie operaie costituiscono una classe generale.

Un'alternativa alle ideologie alle quali ci siamo sopra riferiti è sempre stata costituita dalle ideologie nazionalistiche, che non hanno condiviso l'universalismo delle ideologie liberali e socialiste. Le culture nazionalistiche hanno spesso ereditato il relativismo storico, nel senso che hanno esplicitamente riconosciuto il limite del consenso sociale, che non può essere esteso a tutta l'umanità. Anche i nazionalismi hanno risposto all'esigenza di mettere ordine tra le preferenze individuali e di individuare un ordinamento uniforme, ma la loro risposta, come quella del relativismo storico, ha dovuto riconoscere il limite rappresentato dalle comunità nazionali. Nei paesi ex coloniali e in quelli in via di sviluppo le ideologie nazionaliste hanno trovato un nuovo terreno fertile, mentre hanno subito una crisi nel mondo occidentale industrializzato, dove il comunitarismo ha ereditato la loro funzione, proponendo iperordinamenti, ispirati non alle tradizioni nazionali dominanti fino alla metà del secolo scorso, ma a tradizioni religiose oppure a tradizioni nazionali minori, incluse nelle culture nazionali che le hanno inglobate. Così si sono imposti richiami alle diverse credenze cristiane presenti in Europa e in America, ma anche a tradizioni locali, come quelle francofone del Canada, quelle basche della Spagna e della Francia o quelle scozzesi in Gran Bretagna.

7. Il bene introvabile

Platone aveva contrapposto il buon politico, che come un pastore avveduto si cura del bene del proprio gregge, al cattivo politico, che ha la vista corta e sfrutta in modo dissennato chi gli è affidato. Aristotele sviluppò il suggerimento platonico, costruendo una teoria delle forme politiche e delle loro degenerazioni, dovute al fatto che i governanti badano alla propria

utilità e non a quella comune. Quello di Aristotele è un buon suggerimento, ma i modi da lui indicati per metterlo in pratica dipendono dall'immagine della società politica greca, cui si riferiscono. Ciò che caratterizza il progetto aristotelico è anche ciò che ne costituiva la forza: come Platone, Aristotele riteneva che tutti gli uomini, volenti o nolenti e quale che fosse la loro posizione nella società, perseguissero lo stesso sistema di fini, che è appunto la struttura del bene comune.

Già Platone e Aristotele si servivano dell'idea di un fine naturale per presentare come bene comune preferenze specifiche della società in cui vivevano, riprese e rielaborate nelle loro scuole. Anche quando hanno dovuto prendere atto della difficoltà di assegnare un contenuto al fine naturale, i filosofi hanno continuato a riferirsi al bene comune e alla giustizia, pur nella indeterminatezza. Platone aveva detto che anche una banda di briganti deve realizzare un po' di giustizia al proprio interno, per sopravvivere. Da allora si è continuato a prendere l'esempio dei briganti come una prova del fatto che della giustizia non si può fare a meno e si è radicata l'impressione che di giustizia non ce ne sia mai abbastanza: chi mai potrebbe presentarsi a un pubblico qualsiasi dicendo di voler ridurre la giustizia? La stessa cosa vale per il bene comune: chi mai chiederebbe fiducia dicendo di voler promuovere il proprio interesse privato? Queste considerazioni daranno anche tanta forza alla giustizia e al bene comune, ma non aiutano affatto a determinarne il contenuto. La mancanza di una *teoria* attendibile del bene comune (e della giustizia) impedisce di passare dalle generalità sull'aspirazione di tutti alla giustizia e al bene comune all'indicazione di contenuti. Dottrine filosofiche e ideologie hanno tentato di colmare il vuoto, ma si sa quanto siano concettualmente fragili. Né le cose vanno meglio con ricette sociali e procedure operative, quali la condivisione di valori, l'unanimità dei consensi, gli orientamenti della maggioranza e così via. La condivisione dei valori è un criterio di difficile applicazione, perché è arduo stabilire quando anche soltanto due persone condividono il medesimo valore, dati i problemi concettuali posti dalla definizione di un valore. Unanimità e maggioranza sono termini più affidabili, che servono a prendere decisioni, ma che non dicono nulla sul bene comune: non è detto che decisioni unanimi o prese a maggioranza delineino il bene comune, così come non è detto che scelte proposte da minoranze o anche da una sola persona mirino al perseguimento di un bene privato. Evitare che qualcuno, titolare di forti interessi privati, possa prendere decisioni pubbliche favorevoli parziali, è una misura di precauzione politica più che giustificata, senza bisogno di chiamare in causa il bene comune. Niente vieta che, in linea di principio, chi ha forti interessi privati sappia prendere decisioni pubbliche che prescindano da essi: ci si troverebbe in questo caso di fronte a una personalità eticamente supe-

riore. Ma l'etica, che, quando diventa una dottrina filosofica, genera, come spesso accade con le dottrine filosofiche, soprattutto discorsi elogiativi, nella pratica è spesso un'arte del sospetto. L'etica pubblica in particolare è poi l'applicazione dell'arte del sospetto, cioè l'escogitazione di regole destinate a evitare le tentazioni connesse all'esercizio del potere pubblico: suggerisce di non fidarsi e di fare come se sotto le apparenze del bene comune potesse sempre emergere il bene privato, una buona misura proprio perché manca una teoria del bene comune.

Carlo Augusto Viano

filosofo, professore emerito dell'Università di Torino, presidente del Centro di Documentazione, Ricerca e Studi sulla Cultura Laica "Piero Calamandrei" - Onlus.

Indice

I filosofi e il bene introvabile	
di Carlo Augusto Viano	5
1. Una storia remota	5
2. Vicende del bene comune	7
3. L'interesse generale: una somma ineseguibile	10
4. Società imperfette	12
5. Competizione e beni pubblici	17
6. Valori e ideologie	21
7. Il bene introvabile	25
Pubblica felicità, uguaglianza nella legge, costituzionalismo, diritti dell'uomo. Innovazioni settecentesche ed eredità dell'Illuminismo	
di Giuseppe Ricuperati	29
Economia e bene comune	
di Alessandro Roncaglia	53
Riferimenti bibliografici	58
Il patto di cittadinanza	
di Salvatore Veca	61

La democrazia e le forme del conflitto di Nadia Urbinati	67
DIBATTITO	
Pannunzio quarant'anni dopo	79
Pannunzio e il laicismo del "Mondo" di Paolo Bonetti	81
Laicismo come liberalismo in azione	84
Liberalismo in trasformazione	86
La battaglia radicale	88
Mario Pannunzio quarant'anni dopo: il fantasma dell'eredità di Massimo Teodori	91
DOCUMENTI	99
Manifesto laico	101
Carta dei principi del Coordinamento nazionale delle Consulte per la Laicità delle Istituzioni	104
Nuovo manifesto di bioetica laica	107
Dichiarazione universale sulla laicità nel XXI secolo	111
Preambolo	111
Principi fondamentali	112
La laicità come principio fondamentale degli Stati di diritto	112
Dibattiti della laicità	113
La laicità e le sfide del XXI secolo	114
«Secularist Manifesto». Un manifesto laico	117
L'Ufficio internazionale per la laicità	121
Definizione di laicità - un memento	121
Un po' di storia	123
Perché abbiamo bisogno di un BLI oggi?	123
Appello dell'Ufficio internazionale per la laicità	125