

LA GIUSTIZIA

Una virtù scomoda

Giovanni Cucci S.I.

Uno specchio della società complessa

Tra le virtù cardinali (prudenza, giustizia, fermezza, temperanza), la giustizia è di fatto l'unica attualmente oggetto di indagine da parte della riflessione filosofica, grazie soprattutto alla sua riproposizione a opera del neocontrattualismo. Questo è un tentativo di presentare la problematica prescindendo da una prospettiva metafisica e religiosa, individuando criteri di valutazione che consentano a ogni uomo di decidere «in quanto essere razionale libero e eguale»¹. Una proposta dunque che possa essere attuata in una società complessa, dove cioè manca una visione della vita condivisa.

In tal modo, secondo il neocontrattualismo filosofico, la giustizia può essere stabilita nella vita sociale mediante un preciso tipo di intesa, un contratto appunto, nel quale individui notevolmente diversi per sensibilità, abitudini, appartenenza culturale e religiosa possono concordare sui criteri di assegnazione delle risorse a disposizione.

Si tratta di una proposta interessante, che cerca di venire incontro alla situazione propria delle odierne società secolarizzate, le cui caratteristiche sembrano destinate a diventare sempre più rilevanti a livello politico e sociale.

John Rawls, uno dei più lucidi divulgatori del neocontrattualismo filosofico, nella sua opera principale *Una teoria della giustizia*, entrando in merito alla problematica del dialogo tra appartenenti a posizioni diverse, ha coniato il termine «consenso per intersezione» (*overlapping consensus*) come possibile luogo di incontro tra differenti correnti di

1. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1997, 218.

pensiero². Per il filosofo statunitense, il consenso dovrebbe limitarsi alla giustizia sociale, in altre parole dovrebbe stabilire l'equa ripartizione dei beni indispensabili per una vita dignitosa, come il riconoscimento dei diritti di assistenza, istruzione, libertà di espressione, di professione politica, culturale, religiosa. Il fatto di collocarsi su posizioni differenti non impedisce di raggiungere un accordo, purché si arrivi a conclusioni condivise, quello che Rawls chiama «giudizi ponderati in equilibrio riflessivo»³. A tale scopo è necessario che i diversi contraenti mettano tra parentesi le proprie convinzioni, che possono trovare espressione soltanto nell'ambito privato.

Per consentire l'esercizio equo della distribuzione, Rawls introduce il celebre espediente del «velo di ignoranza»: nessuno di fatto saprà a chi andranno i beni oggetto della contrattazione⁴. Quella di Rawls è una versione aggiornata del modello liberale, secondo il quale la più generale concezione della vita riguarda soltanto l'ambito della coscienza personale, senza che essa interferisca in alcun modo con la dimensione sociale e politica. Il filosofo tuttavia non considera affatto influenti tali presupposti; al contrario, l'impegno per la giustizia presuppone un atteggiamento etico fondamentale di fiducia e collaborazione nei confronti delle altre parti, e può trovare ispirazione nelle diverse posizioni di partenza dei contraenti. L'impegno per il bene comune è un valore eticamente condivisibile e indispensabile per la comunità civile. In questo senso le diversità di approccio restano invisibili sul piano degli accordi, ma possono rivelare aspetti diversi del problema capaci di rispettarne la complessità⁵.

2. Cfr ID., «The Idea of an Overlapping Consensus», in *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987/1) 1-25: cfr www.jstor.org/stable/764257

3. ID., *Una teoria della giustizia*, cit., 470; cfr ID., «Un riesame dell'idea di ragione pubblica», in ID., *Il diritto dei popoli*, Milano, Edizioni di Comunità, 2001, 175-238.

4. «Dobbiamo in qualche modo azzerare gli effetti delle contingenze particolari che mettono in difficoltà gli uomini e li spingono a sfruttare a proprio vantaggio le circostanze naturali e sociali. A questo scopo, assumo che le parti sono situate dietro un velo di ignoranza. Le parti non sanno in che modo le alternative influiranno sul loro caso particolare, e sono quindi obbligate a valutare i principi soltanto in base a considerazioni generali» (J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., 125).

5. Cfr ID., *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, 134-149; ID., *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Milano, Feltrinelli, 2008, 206.

Rawls tiene in ogni caso a precisare come il mettere tra parentesi i punti di partenza di coloro che aderiscono al contratto non significhi affatto favorire una forma di scetticismo filosofico o indifferenza religiosa⁶, sebbene rimangano da precisare il ruolo e l'importanza di queste realtà nella vita morale dell'uomo. Ciò che sta a cuore al filosofo statunitense è la tutela della libertà individuale, anche se poi di fatto resta difficile capire con precisione in che modo essa dovrebbe essere esercitata in una società contrattualista: «L'ideale sarebbe di vivere come una persona giusta in una società giusta dove sono rispettati i diritti di tutti. In tale situazione, la persona avrebbe "la massima libertà fondamentale compatibile con una simile libertà per gli altri". Ciò che la persona potrebbe o dovrebbe fare con tale libertà sembra [...] una questione privata, in un certo senso soggettiva, purché siano rispettate le esigenze della giustizia [...], supponendo che non possiamo conoscere in dettaglio ciò che è bene per le singole persone, né pretendere un consenso sostanziale a questo riguardo»⁷.

È possibile un approccio contrattuale alla giustizia?

Il libro di Rawls ha avuto grande successo di pubblico e notevole risonanza nei dibattiti di filosofia politica. Gli interpreti successivi hanno per lo più apprezzato l'alto profilo speculativo della sua proposta, ma ne hanno rilevato anche l'astrattezza, nonostante i tentativi di correzione operati dal filosofo stesso negli scritti successivi. Un rischio non raro in sede di riflessione filosofica.

Oltretutto un tale approccio, per quanto si presenti come formale e limitato a esplicitare la dimensione procedurale della giustizia, evidenzia comunque un residuo etico irrinunciabile, che non può essere lasciato all'ambito privato della coscienza: la proposta del contratto sociale alla fine prescinde proprio da quei beni che la teoria della giustizia dovrebbe garantire. Ciò risulta evidente dalla nozione di *maximin* (abbreviazione di *maximum minimorum*: si devono valorizzare al massimo coloro che stanno peggio), che gioca un ruolo

6. Ivi, 186.

7. B. KIELY, «Maturità del ragionamento morale e maturità della vocazione cristiana», in L. M. RULLA (ed.), *Antropologia della vocazione cristiana. III. Aspetti interpersonali*, Bologna, EDB, 1997, 167.

così decisivo nella sua argomentazione. Essa non è riducibile a una procedura semplicemente economica, di gestione delle risorse, e dà all'intero procedimento una chiara caratterizzazione morale. Ma si trova poi impotente nella scelta concreta. Amartya Sen fa l'esempio di tre bambini che vorrebbero l'unico flauto a disposizione, portando tre ragioni differenti (capacità, proprietà, indigenza). Sono motivazioni tutte ugualmente corrette nella prospettiva procedurale: «Per teorici di scuole diverse – utilitarismo, egualitarismo economico, liberalismo pratico – è probabile che la soluzione giusta sia lì pronta, e tutt'altro che difficile da individuare. Ma, quasi certamente, la soluzione che ciascuno di loro presenterà come evidentemente giusta sarà del tutto diversa da quella degli altri»⁸. Questa *impasse* è tipica di un approccio al problema della giustizia elaborato a tavolino, basato su regole e definizioni rigorose, ma incapaci di dirimere la conflittualità circa l'assegnazione dei beni che presentano una situazione molto più complessa dell'assegnazione di un flauto.

I presupposti etici di un tale approccio sono nascosti, ma insieme inevitabili: si rivelano chiaramente dalla struttura stessa dell'opera. I due principi fondamentali della giustizia⁹ vengono infatti esposti *prima* del momento contrattuale fondamentale, il velo di ignoranza, senza fornire una loro giustificazione adeguata¹⁰. In altre parole, essi non sono affatto «contrattabili». In questa prospettiva rimane nel vago proprio il punto decisivo: *chi decide*, attraverso *quali momenti* e modalità, e in *forza di cosa* sarebbe possibile giungere al consenso. Alla fine la discussione sui beni da assegnare viene chiusa

8. A. SEN, *L'idea di giustizia*, Milano, Mondadori, 2010, 29.

9. «La prima enunciazione dei due principi è la seguente. *Primo*: ogni persona ha un eguale diritto alla più estesa libertà fondamentale compatibilmente con una simile libertà per gli altri. *Secondo*: le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere (a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; (b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti» (J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., 66).

10. La giustificazione dei due principi compare dopo la formulazione del velo di ignoranza (cfr *ivi*, 135-168). Da qui le perplessità di Ricœur: «Come si possono formulare e interpretare i principi, precisamente in quanto principi, prima che siano stati formulati i criteri con i quali riconoscerli come tali, cioè come proposizioni prime? [...] L'idea stessa di un accordo originario non può essere formulata che in forza di tali principi» (P. RICŒUR, «Politique, langage et théorie de la justice», in *Id.*, *Lectures. 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, 220-222).

secondo un modello già prestabilito: «La lista è una lista costruita [...], è il prodotto di una certa storia delle dottrine; ma la chiusura della lista è un effetto di costruzione»¹¹. In questo modo si pretende di regolare la vita dei cittadini senza che essi possano compiere nessuna delle scelte ipotizzate nel libro.

Questo approccio alla fine chiude il dilemma previo alla deliberazione mediante la decisione di un'autorità superiore. In pratica ci si concentra sulle istituzioni giuste, senza nulla dire circa le condizioni che rendono «giusta» una società, cioè la vita reale delle persone e le difficoltà che incontrano. Manca ogni accenno all'educazione del cittadino, che lo renda capace di compiere scelte giuste: un punto, questo, ben presente agli antichi, che insistevano piuttosto sulla circolarità della vita morale. La giustizia non può essere separata dalle altre virtù cardinali: solo un uomo retto può agire giustamente, fino al punto di sacrificarsi per il bene comune¹². Nel momento in cui diviene virtù a sé stante, la giustizia si riduce a riflessione sulla correttezza delle procedure formali: un aspetto certamente importante, ma che la svuota delle sue caratteristiche essenziali e la rende una costruzione artificiosa.

Suscita infatti non poche perplessità la stessa finzione del velo d'ignoranza; è sorprendente che una nozione così immaginaria e ipotetica costituisca la spina dorsale dell'intera opera. Questo espediente, che fa pensare più alla mitologia che alla scienza politica, una sorta di *deus ex machina*, mostra come la trattazione di una più generale concezione dell'uomo e della vita sia un compito ineludibile per affrontare la spinosa questione delle diversità, tematica centrale nelle attuali società complesse.

11. P. RICŒUR, «Politique, langage et théorie de la justice», cit., 226. La «lista» proposta da Rawls, con le possibili alternative, si trova sviluppata in *Una teoria della giustizia*, cit., 114-117. Rawls stesso ridimensionerà tale ideale unanime negli scritti successivi, sostenendo che non può mai essere conseguito in questi termini (cfr J. RAWLS, *Political Liberalism*, cit., 10).

12. Cfr ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 4, 1105b, 5; II, 6, 1106a, 22. San Tommaso riprende a questo proposito l'osservazione di Valerio Massimo circa le virtù civili degli antichi Romani, i quali «preferivano essere poveri in un impero ricco, che ricchi in un impero povero» (*Sum. Theol.* II-II, q. 47, a. 10, ad 2).

Le aporie della concezione liberale della giustizia

Ed è proprio tale esclusione l'aspetto più problematico di una proposta pur animata da motivazioni ammirevoli. L'interrogativo circa il *cosa fare* della propria libertà, cioè una sua positiva trattazione, richiederebbe la nozione di *finalità* e un'etica a carattere teleologico, entrando in merito a un orizzonte molto più vasto e complesso del consenso contrattualistico.

In mancanza di una prospettiva trascendente, diventano problematici i fondamenti stessi della società liberale che, per essere affrontati adeguatamente, richiedono che si superi l'astratta concezione di una ragione in grado di fondare se stessa e di porsi *super partes*. Una ragione di questo tipo rischia di restare muta sulle questioni decisive della convivenza civile: si pensi ai temi dell'immigrazione, delle nuove povertà, dell'assistenza sanitaria, del volontariato, degli alloggi, dei centri di ascolto, della mediazione a livello di politica internazionale ecc.

I valori che sono alla base della giustizia (la libertà, l'uguaglianza, la dignità di ogni essere umano, la tutela dei più deboli, i diritti umani), privi di giustificazione, diventano ardui da sostenere e finiscono per essere misconosciuti o arbitrariamente imposti dalla volontà del legislatore.

Il filosofo del diritto Ernst-Wolfgang Böckenförde, già membro della Corte costituzionale federale tedesca, ha espresso questa aporia in modo profondo: «Lo Stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire. Questo è il grande rischio che si è assunto per amore della libertà. Da una parte, esso può esistere come Stato liberale solo se la libertà che garantisce ai suoi cittadini è disciplinata dall'interno, vale a dire a partire dalla sostanza morale del singolo individuo e dall'omogeneità della società. D'altra parte, però, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne, cioè coi mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria liberalità e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali»¹³.

È quello che viene chiamato «il paradosso di Böckenförde»: uno Stato, per essere liberale, deve giustificare i diritti che proclama a li-

13. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia, Morcelliana, 2006, 68 s; cfr anche 66: «Di che cosa vive lo Stato e dove trova la forza che lo regge e che gli garantisce omogeneità, dopo che la forza vincolante proveniente dalla religione non è e non può più essere essenziale per lui?».

vello giuridico; tuttavia, per fare questo, deve rinunciare a un uso tecnico-strumentale della ragione e lasciare spazio a un sapere di tipo sapienziale e, in ultima analisi, a una prospettiva trascendente che la concezione positivista del diritto ha escluso per principio.

Questo paradosso, formulato nel corso di una Conferenza tenuta a Ebrach nel 1964, coglie la grave *impasse* che affligge le odierne società liberali; la centralità delle sue osservazioni è data dal fatto che tale assunto è stato ripreso e ampiamente dibattuto nei decenni successivi dagli autori più diversi¹⁴.

“

UN ESEMPIO DELLA DIFFICOLTÀ CHE PARALIZZA
LA RIFLESSIONE SULLA GIUSTIZIA È LA QUESTIONE
DELLA DIGNITÀ DELL'UOMO E DEI DIRITTI UMANI.

127

Se non esce da tale dilemma, lo Stato liberale rischia di morire come democrazia, dando adito a pericolose derive, come i populismi e le soluzioni forti, che troncano il dibattito per mera forza impositiva¹⁵. Ma soprattutto lo Stato, per superare tale *impasse*, finisce per assumere quelle tonalità confessionali dalle quali vorrebbe prendere le distanze. Uno Stato che si autogiustifica diventa totalitario e rinnega le principali conquiste acquisite nel corso dell'epoca moderna.

Una possibile applicazione: i diritti umani

Un altro esempio della difficoltà che paralizza l'odierna riflessione sulla giustizia è la questione della dignità dell'uomo e dei diritti umani. Tematiche che a prima vista sembrano ovvie e indiscutibili, ma che

14. Cfr ID., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Roma - Bari, Laterza, 2007, 33-54; P. PRODI - L. SARTORI (edd.), *Cristianesimo e potere*, Bologna, EDB, 1986, 101-122; P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2000; G. E. RUSCONI (ed.), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, ivi, 2008.

15. «Cosa capiterebbe se si congelassero i poteri di un Parlamento e si portasse la popolazione a decidere direttamente sui temi sensibili legati alla bioetica, ai vaccini, al fine-vita, alla tassazione, alla scuola ecc. che richiedono mediazione politica? Basterebbero pochi poteri forti e qualche slogan per condizionare il voto [...]. Per i populisti le élites politiche pensanti sono sempre e comunque corrotte; soltanto nel popolo risiedono la virtù e la purezza» (F. OCCHETTA, «Populismi», in *Civ. Catt.* 2017 II 551 s).

pongono gravi difficoltà nel momento in cui se ne esplicitano le implicazioni filosofiche. La loro giustificazione richiederebbe soprattutto l'abbandono di un'antropologia materialista.

Se gli esseri umani non sono differenti da qualsiasi altro organismo vivente, viene a cadere l'idea stessa dei diritti. Quale ricerca empirica potrebbe infatti rilevarli? Essa può solo constatare che l'uomo è un composto di materia organica, come qualunque altro essere; la rilevazione del suo «essere razionale libero e uguale», lungi dal risolvere la questione, pone ulteriori difficoltà. È significativo che Rawls non ritenga i ritardati mentali soggetti di diritto cui si debba rendere giustizia; in quanto privi della capacità razionale, essi non hanno alcuna voce contrattuale e devono essere messi sul medesimo piano degli animali; le persone svantaggiate, oggetto del secondo principio di giustizia, sono da intendersi solo nel senso sociale ed economico¹⁶.

Nota in proposito Brad Gregory: «I diritti e la dignità possono avere uno statuto di realtà solo se gli esseri umani sono qualcosa di più di materia biologica. Il discorso secolare moderno sui diritti umani dipende dal conservare in qualche modo (ma senza riconoscerla) la credenza che ogni essere umano sia creato a immagine e somiglianza di Dio [...]. I fondamenti intellettuali della modernità stanno venendo meno perché le assunzioni metafisiche che li governano, combinate con le scoperte delle scienze naturali, non offrono ragioni per credere nelle sue asserzioni morali, politiche e normative più basilari»¹⁷.

I fautori del «nuovo ateismo», di fronte a tali problematiche, non nascondono il loro disagio nell'ammettere che non vi può essere risposta razionale: «Ronald Dworkin, nonostante la sua finezza intellettuale, risponde alla domanda sulla verità dell'esistenza oggettiva

16. «Non siamo obbligati a rendere giustizia in modo rigoroso alle creature che mancano di queste capacità [razionali]»; tale questione dovrebbe essere piuttosto «uno dei compiti della metafisica» (J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., 418; questa posizione è stata ribadita anche successivamente dall'autore). Cfr ID., «Giustizia come reciprocità», in M. RICCIARDI (ed.), *L'ideale di giustizia. Da John Rawls a oggi*, Milano, Università Bocconi, 2010, 33; M. NUSSBAUM, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, il Mulino, 2007, 133-138.

17. B. S. GREGORY, *Gli imprevisti della Riforma. Come una rivoluzione religiosa ha secolarizzato la società*, Milano, Vita e Pensiero, 2014, 434; cfr V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo*, Roma - Bari, Laterza, 2014.

dei *diritti naturali* come un prete messo in confusione da un laico impertinente: «Farèste meglio a crederci»¹⁸.

Norberto Bobbio può essere considerato il rappresentante più onesto e lucido di questa difficoltà. Egli parla della ricerca del fondamento ultimo come di una «illusione». I diritti non hanno fondamento, non vanno «giustificati», vanno «protetti» dalle istituzioni politiche con un atto impositivo che tronca la discussione. La filosofia non è in grado di dire altro in proposito: «Quando, arrivati alla norma delle norme, questa rinvia al potere dei poteri (nel senso che un ordinamento giuridico è tale solo se è più efficace della banda di briganti o del partito armato che cerca di prendere il potere e non ci riesce), bisogna pure riconoscere che ciò che chiude il sistema non è la norma ma il potere»¹⁹. Bobbio tuttavia non può fare a meno di confrontarsi con tali questioni nel momento in cui cerca di proteggere i diritti dalle derive violente e totalitarie: «I valori ultimi [...] non si giustificano, si assumono: ciò che è ultimo, proprio perché è ultimo, non ha alcun fondamento»²⁰.

Ma parlare di «valori ultimi» richiede di giustificarne la legittimità e validità, dal momento che comporta per il popolo l'obbligo di assumerli e rispettarli. Il mero ambito procedurale non basta a renderli tali: non è la maggioranza a stabilire che gli uomini siano liberi e uguali, non è la maggioranza quindi che può stabilire il contrario. Si deve riconoscere un orizzonte più grande dell'uomo capace di garantirne il valore in sé: «*Ultimo*, nel senso indicato dal Bobbio, è proprio il *fondamento ultimo*: quello che, non rinviando ad altro, è autofondantesi: l'incondizionato, l'*Assoluto*, che tutto fonda. La risposta esauriente alla domanda sul fondamento dell'uguaglianza, come degli altri diritti dell'uomo, va dunque cercata sul piano

18. B. S. GREGORY, *Gli imprevisti della Riforma...*, cit., 411; cfr R. DWORKIN, «Objectivity and Truth: You'd Better Believe it», in *Philosophy and Public Affairs* 25 (1996/2) 118.

19. N. BOBBIO, «Kelsen e il problema del potere», in *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 58 (1981/4) 569. Cfr ID., *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1997, 6 s; 16.

20. ID., *L'età dei diritti*, cit., 8 s. Cfr F. TODESCAN, *Il «caso serio» del diritto naturale. Il problema del fondamento ultimo del diritto nel pensiero giuridico del sec. XX*, Padova, Cedam, 2011, 1-15.

dell'Assoluto»²¹. Si tratta di un tema «politicamente scorretto», che mette a disagio la prospettiva liberale, ma che è irrinunciabile per il pensiero moderno: «Una volta respinta la base metafisica di un'etica del bene, di principio non resta più niente a parte la volontà umana e i suoi desideri, protetti dallo Stato»²². Ma in tal modo, come ipotizzava Bobbio, si tronca il dibattito con l'imposizione autoritaria, confermando le derive antidemocratiche notate da Böckenförde.

Perché essere giusti in un mondo ingiusto?

È difficile tuttavia ritenere sufficiente questa prospettiva di fronte alle tragedie e alle ingiustizie che la vita presenta. Il problema di una giustizia contrattualista sorge proprio quando gli altri non stanno ai patti: cosa fare in tal caso? «Perché essere giusto, in un universo in buona parte ingiusto?», si chiedeva Louis Kohlberg. La coerenza con i valori non sembra pagare, almeno in questa vita. I grandi esempi morali sono tutte figure di uomini storicamente falliti. Situazioni di questo tipo – le cosiddette «situazioni asimmetriche», ingiuste perché sproporzionate – richiedono un altro livello di considerazioni, legato a una prospettiva trascendente: «Nella moralità dei Vangeli le situazioni asimmetriche costituiscono il paradigma centrale: “amate i vostri nemici, e fate del bene, e prestate senza sperare nulla” (Lc 6,35). Il problema di saper affrontare l'asimmetria, di prendere decisioni che comportano un danno personale, è un'anticipazione della propria morte e solleva altre corrispondenti questioni»²³.

Il giusnaturalismo laico, nato in contrapposizione alla tradizione classico-medievale, ha avvertito fin dal suo sorgere tale difficoltà. Senza la garanzia di un ordine superiore, il potere del sovrano può essere esteso sino al capriccio, divenendo tirannide. Jeremy Bentham, criticando la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* dell'Assemblea costituente francese, osservava, in coerenza con la sua impostazione

21. A. ANDREÀTTA, «Riflessioni intorno al significato e al fondamento del concetto di uguaglianza nella cultura moderna», in *La società criticata. Revisioni fra due culture*, Napoli, Morano, 1974, 111.

22. B. S. GREGORY, *Gli imprevisti della Riforma...*, cit., 124.

23. B. KIELY, *Psicologia e teologia morale. Linee di convergenza*, Casale Monferrato (Al), Marietti, 1982, 260.

utilitarista: «È un'insensatezza dichiarare i diritti dell'uomo. Non esiste una legislazione universale: se il diritto non è altro che il comando del sovrano, allora vi saranno tanti diritti quanti sono i sovrani»²⁴.

Con acume, i rappresentanti di questa scuola avevano constatato quanto fosse indispensabile porre un principio assoluto capace di dare avallo razionale e legittimità al diritto moderno, in modo da garantirlo da derive arbitrarie e violente. Da qui il notevole interesse nei confronti della teologia mostrato dai rappresentanti più autorevoli del diritto naturale «laico-secolare» (Grozio, Pufendorf, Hobbes e Spinoza). Sono proprio le premesse teologiche a conferire la garanzia della laicità della loro proposta, come ad esempio la giustificazione del potere assoluto del sovrano in quanto conferito da Dio²⁵.

Giustizia e verità: la lezione di Pilato

131

La complessità del tema si mostra in maniera ancora più evidente qualora lo si metta a confronto con quello della verità. Benedetto XVI individua nel processo a Gesù, narrato dall'evangelista Giovanni, la deriva di una giustizia procedurale che evita di affrontare la questione della verità. Questo racconto ha offerto numerosi spunti di riflessione anche nell'odierno dibattito in sede di filosofia del diritto: si può ricordare, ad esempio, il contributo di Hans Kelsen, esponente di rilievo del positivismo giuridico.

Per lui, l'atteggiamento di Pilato – simboleggiato dalla celebre domanda «che cos'è la verità?» – è l'unica possibilità di mettere in atto un procedimento rigoroso, evitando di imbarcarsi in problematiche metafisiche insolubili. Il magistrato romano non si aspetta una risposta da Gesù, ma si rivolge al popolo, il vero protagonista della democrazia. Solo la maggioranza può decidere di volta in volta cosa sia «la verità»; l'uomo di governo deve limitarsi a stabilire la correttezza formale delle procedure; il risultato, quale che sia, non ha alcuna importanza. Il filosofo austriaco non ha dubbi al riguar-

24. J. BENTHAM, *Il libro dei sofismi*, Roma, Editori Riuniti, 1993, 124. Questa aporia è stata notata anche da Rawls riguardo ai fondamenti della democrazia (cfr J. RAWLS, *Lezioni di storia della filosofia politica*, Milano, Feltrinelli, 2009, 312-315).

25. Cfr F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico del sec. XVII*, Padova, Cedam, 2014, 11 s.

do; egli approva decisamente l'atteggiamento di Pilato: «Dobbiamo essere così sicuri della nostra verità politica da imporla, se necessario, con il sangue e con le lacrime, essere così sicuri della nostra verità politica, come lo era, della sua, il Figlio di Dio»²⁶.

È un'affermazione che ricorda quanto sostenuto da Bobbio. Colpisce come autori appartenenti a correnti di pensiero molto diverse tra loro giungano al medesimo risultato: il rigore della procedura sembra richiedere la rinuncia all'indagine sulla verità.

A questa lettura Benedetto XVI contrappone quella del biblista Heinrich Schlier, secondo il quale il punto decisivo è invece la risposta di Gesù: il potere di Pilato è legittimo in quanto «gli è stato dato dall'alto» (*Gv* 19,11). Nel momento in cui dimentica questo, Pilato perde legittimità per ridursi a gestore dei propri interessi. E così facendo, si rende complice di una palese ingiustizia, dal momento che condanna a morte un uomo che, come riconosce lui stesso, non ha fatto nulla di male (cfr *Gv* 19,6). Ma in questo modo chiunque può essere arbitrariamente condannato, anche lui. Stravolgendo la verità, Pilato condanna se stesso²⁷.

Il dialogo evangelico, scritto in tempi non sospetti, coglie alcuni punti centrali del dibattito attuale circa la legittimità del potere. Ciò che Giovanni descrive è un processo «formale», privo di contenuti etici. Questo vuoto è l'ostacolo principale all'esercizio della giustizia, ridotta a gestione dell'interesse di parte, che è la vera posta in gioco tra Pilato e i giudei. Entrambi i contendenti, per procedere, devono calpestare la verità, recitare una finzione²⁸.

26. H. KELSEN, *I fondamenti della democrazia*, Bologna, il Mulino, 1966, 331.

27. «L'evangelista è molto abile nel far emergere la verità di Gesù dai suoi stessi avversari, a loro insaputa, facendo loro persino dire materialmente la verità che ignorano o che, addirittura, combattono» (B. MAGGIONI, *La brocca dimenticata*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, 132; cfr 131). Cfr H. SCHLIER, «Gesù e Pilato», in ID., *Il tempo della Chiesa*, Bologna, EDB, 1965, 89-117; BENEDETTO XVI, *L'elogio della coscienza. La Verità interroga il cuore*, Siena, Cantagalli, 2009, 55 s; G. ZAGREBELSKY, *Il «Crucifige!» e la democrazia*, Torino, Einaudi, 1995.

28. «[I Giudei] non portano Gesù da Pilato per chiedere un giudizio. Non vogliono un vero processo [...]. «Se non fosse un malfattore...». In realtà fanno bene che Gesù non è un malfattore, ma questa è l'unica accusa – assieme alla pretesa di essere re dei Giudei – che poteva interessare Pilato [...]. E poi è ben visibile l'ipocrisia dello stesso Pilato. Egli apre il processo con un'intenzione di obiettività, ma soltanto perché ritiene che la questione non lo riguardi personalmente. Appena se

C'è un'altra puntualizzazione importante in questo racconto. Gesù per tre volte precisa di essere re di un regno che non è di questo mondo. Il regno di cui egli parla non è assente da questo mondo, ma ha un'origine differente, ha un'altra scala di valori, che il mondo non può capire. Questa diversità inquieta sia Pilato sia i giudei: Pilato ha paura e i giudei sono scandalizzati. Gesù manifesta la sua regalità non come vantaggio personale, ma per la verità (un termine che in Giovanni ha molteplici sfumature: giustizia, libertà, amore, fiducia in Dio). Una verità che discende dall'alto, da Dio, e che non può essere ignorata, perché è il fondamento di ogni potere legittimo: «L'andamento del processo svela un netto contrasto fra Gesù e Pilato: per Gesù non c'è nulla al di sopra della verità; per Pilato, invece, prima della verità viene la ragion di Stato»²⁹.

Alla fine la ragione di Stato sembra prevalere, macchiandosi di sangue innocente: i giudei sono placati e Pilato dorme sonni tranquilli. Ma, come nota ancora Benedetto XVI, che la giustizia non possa attuarsi senza la verità sarebbe emerso qualche giorno più tardi. Senza un tale seguito, che rimanda a una dimensione ultraterrena, anche la protesta nei confronti dell'ingiustizia, pur ammirevole, si ridurrebbe a uno sterile *flatus vocis*.

L'approccio contrattuale alla giustizia evidenzia così una serie di problematiche che rischiano di erodere pericolosamente le odierne istituzioni democratiche. Questioni certamente complesse e non facilmente rigorizzabili, ma che non possono essere disattese³⁰.

ne accoggerà, mostrerà il limite della propria obiettività» (B. MAGGIONI, *La brocca dimenticata*, cit., 131 s).

29. Ivi, 134.

30. Per un approfondimento, cfr G. CUCCI, *Esperienza religiosa e psicologia*, Leumann (To), Elledici, 2017, 169-187; ID., *Religione e secolarizzazione. La fine della fede?*, Assisi (Pg), Cittadella, 2019, 191-210.