SAMUEL GREGG: CE ESTE DREPTATEA SOCIALĂ?

Autor: Iulian-Alfred Husac | 19 octombrie 2021



Un articol scris de Samuel Gregg *pentru* Law & Liberty

Articol original: What is Social Justice?

Puțini termeni au ajuns în ultimele decenii să fie la fel de importanți precum este sintagma „dreptate socială” în opinia publică, în special a celei de stânga. În prezent, face parte din bagajul retoric al celor de centru-stânga, social-democraților și sindicatelor muncitorești, liberalismul modern fiind de neînchipuit fără această sintagmă. În Europa occidentală, sintagma a fost adoptată de o bună parte din cei de centru-dreapta, de creștini democrați și unele grupări conservative ca Partidul Tory al lui David Cameron. Cultele religioase – un exemplu, nu unic, fiind dat de catolici – utilizează des expresia când comentează subiecte sociale sau economice. În cazul unor confesiuni protestante, a devenit chiar un crez.

Un element comun al criticii dreptei cu privire la „dreptatea socială” constă în lipsa existenței unei definiții și a unui înțeles clar date acestui concept. O asemenea critică întâlnim în capitolul „Mirajul dreptății sociale”, din al doilea volum al lucrării *Drept, Legislație și Libertate*, de Friedrich Hayek, care notează că nu există o definiție unanim acceptată cu privire la această expresie. *Lato sensu,* dreptatea socială include programe care variază de la redistribuirea venitului la politici anti-discriminatorii, astfel că este foarte ușor să capete sensuri deseori contradictorii și incoerente.

Acest mini-eseu nu pătrunde în profunzimea discuțiilor de mai sus și nici nu caută să definească expresia ori să-i analizeze importanța în cadrul opiniei publice și a politicilor publice. Mai degrabă, scopul propus este extragerea sensului dreptății sociale din gândirea școlii clasice a dreptului natural, cu accent pe influențele romano-catolice. În final, vom arăta cum dreptatea socială este echivalentă cu ceea ce Toma din Aquino

numește „dreptate generală”: altfel spus, dreptatea socială este o emanație a binelui comun, o altă sintagmă care, în tradiția dreptului natural, are un înțeles foarte specific.

Dreptatea ca virtute, dreptatea și binele comun

Etica dreptului natural a inclus în lista de virtuți cardinale și dreptatea, încă de când Aristotel și-a început analiza dreptății cu noțiunea generală de „dreptate juridică” (termenii „generală” și „juridică” fiind mai mult sau mai puțin interschimbabili). Prin asta, Aristotel s-a referit la o virtute umbrelă care vizează relațiile interpersonale.[1] Dreptatea-ca-virtute a fost mai departe înțeleasă în cheie strict socială, ca fiind orientată către ceilalți.

Ca virtute, dreptatea generală presupune, în termeni concișI, voința generală a unui individ de a promova binele comun al comunităților din care acesta face parte. În cazul de față, binele comun ar trebui înțeles ca fiind ansamblul de condiții care promovează dezvoltarea integrală a indivizilor și a comunităților. Alt element al dreptății care se prefigurează încă de la începuturile dreptului natural clasic este acela al datoriei, în sensul lucrurilor datorate față de ceilalți. Datoria este strâns legată de un al treilea element, egalitatea. Egalitatea nu trebuie înțeleasă ca fiind dreptul indivizilor de a primi aceleași resurse, aceasta fiind indiferentă la nevoie sau meritocrație. În schimb, ea semnifică o formă de corectitudine, la fel cum este definită de adagiul biblic „Tot ce voiți să vă facă vouă oamenii, faceți-le și voi la fel” (Matei 7:12). Putem nedreptăți pe cineva făcând lucruri care nu presupun nicio violare a status-quo-ului. Spre exemplu, să fur de la cineva nu presupune nicio încălcare a libertății contractuale cu persoana de la care dobândesc respectivul bun prin furt. Însă schimbă asta oare natura acțiunii mele?

Aceste trei elemente: orientarea către ceilalți, datoria (sau drepturile din zilele noastre) și Regula de Aur (Matei 7:12) – sunt strâns legate și interconectate. Dar atenția acordată acestor elemente scoate în evidență faptul că același bine comun văzut ca scop ultim al dreptății generale necesită mai mult decât efortul indivizilor și grupurilor de promovare a dezvoltării lor și a celorlalți. Pe de o parte, precum arată Toma din Aquino, promovarea binelui comun este o atribuție ce revine în primul rând guvernanților. Dar același Toma din Aquino remarcă faptul că această responsabilitate aparține, întâi de toate, cetățeanului.[2]

Se mai discută și despre corelarea condițiilor dreptății generale vis-a-vis de persoane diferite. Această problematică mai poartă denumirea de „dreptate particulară”. Aquino a definit dreptatea particulară, explicând cum aceasta a dat naștere la două tipuri de dreptate.

Dreptatea particulară este direcționată către subiectul privat, care, prin comparație cu comunitatea, reprezintă o parte din întreg. În continuare, putem vedea formarea a două tipuri de relații. În primul rând, avem relația unei părți prin raportare la cealaltă, căreia

îi corespunde relația unui subiect privat cu altul. Aceste relații sunt reglementate de dreptatea comutativă, care privește interacțiunile dintre două persoane. În al doilea rând, există și o relație a întregului prin raportare la părți, care constă în ceea ce aparține comunității prin raportare la fiecare persoană. Această relație este reglementată de dreptatea distributivă, care distribuie binele comun proporțional. Prin urmare, există două tipuri de dreptate, distributivă și comutativă.[3]

Din acest punct de vedere, cele două tipuri de dreptate se preocupă de justa rezolvare a anumitor probleme de coordonare ce privesc (1) relația dintre indivizi și comunități când e vorba despre distribuția resurselor comune într-o manieră echitabilă (folosind criterii precum merit, funcție și nevoie) și relațiile dintre indivizi și grupuri angajate în schimburi private. Semnificației dreptății distributive i s-a acordat o atenție deosebită datorită relevanței sale în cazurile privind proprietatea. Dreptatea comutativă a fost acceptată ca aplicabilă în special la chestiuni precum contractele și la soluționarea litigiilor care decurg din astfel de relații. În ambele cazuri, statul este responsabil de coordonarea acestor tipuri de dreptate. Se creează, astfel, regimul juridic aplicabil proprietății și utilizării bunurilor imobile și se stabilește modalitatea de soluționare și adjudecare în cadrul litigiilor.

Modele incerte de dreptate

Echivocul rezultat din lipsa unor definiții clare ale acestor termeni – dreptate generală/legală, dreptate particulară, dreptate comutativă, dreptate distributivă – a născut discuții aprinse, dezvoltări și transformări în sânul doctrinei dreptului natural clasic. De exemplu, e dificil de trasat o distincție clară între dreptate generală și privată. John Finnis era de părere că, atunci când Toma din Aquino vorbește despre promovarea bunăstării indivizilor într-un grup, face referire și la faptul că individul acționează pentru binele acelui grup.[4] În egală măsură, examinarea condițiilor dreptății comutative în determinarea a ce își datorează doi sau mai mulți oameni în cadrul unor acorduri bilaterale implică și o analiză atentă a criteriilor asociate cu dreptatea distributivă. Astfel de analize sunt des întâlnite în dreptul insolvenței. Curțile sunt competente să judece dacă indivizi și/sau grupuri folosesc criterii ale dreptății distributive precum merit, recompensă, nevoie și funcție când decid cine primește ce rămâne dintr-un ansamblu de resurse comune în cazul unor interese contrare.

În gândirea lui Toma din Aquino, aceste trei tipuri de dreptate rezultă din dreptatea legală/generală deoarece par că derivă din responsabilitatea tuturor de a contribui la binele comun. Ce e discutabil însă este dacă, pe termen lung, efortul de a defini clar acești termeni ar fi făcut mai mult rău decât bine. Un posibil răspuns este dat de încercarea unor gânditori neo-scolastici, precum cardinalul Cajetan și Dominic Soto, de a clarifica relația dintre dreptatea generală, comutativă și distributivă. De pildă, Cajetan a făcut următoarele mențiuni:

Există trei tipuri de dreptate, la fel cum există și trei tipuri de relații prin raportare la orice „întreg”: relațiile părților cu ele însele, relația întregului cu partea, și relațiile părților cu întregul. La fel e și în cazul celor trei tipuri de dreptate: juridică, distributivă și comutativă. Dreptatea juridică descrie relația părților cu întregul, cea distributivă, a întregului cu părțile, pe când cea comutativă, a părților între ele.[4]

Observați cum Cajetan pune pe același plan dreptatea generală, distributivă și comutativă. În schema sa, dreptatea generală nu reprezintă sursa celorlalte tipuri de dreptate. Acesta a dorit să separe dreptatea comutativă și distributivă de cerințele dreptății generale. O urmare a acestei intenții a fost îngustarea semnificației dreptății comutative. Astfel că s-a ajuns la viziunea conform căreia dreptatea comutativă ar fi limitată doar la raporturile între două sau mai multe persoane care ar fi exceptate de scopul dreptății generale, și anume atingerea binelui comun. În aceeași notă, dreptatea distributivă a ajuns să fie definită ca un simplu raport individ-stat. Asemenea interpretări ale celor două tipuri de dreptate sunt des întâlnite în literatura importantă a mijlocului de secol XX, precum și în etica socială și economică a lui Johannes Messner sau în lucrarea *Dreptul Natural*, de Heinrich Rommen.[5]

De ce ,,dreptate socială”?

După cum a arătat și călugărul dominican Paul Dominique Dognin în anii ’60 printr-o serie de articole, termenul dreptate socială a fost adoptat în unitățile de învățământ catolice în anii 1930 pentru a restabili dreptatea generală pe locul cuvenit în tradiția dreptului natural.[6] Deși sintagma a fost folosită și în scrierile gânditorilor tomiști din prima parte a secolului XIX, Papa Pius al XI-lea a definit-o concret prin enciclica de condamnare a comunismului din 1937, așa-numita *Divini Redemptoris*:

În realitate, nu doar dreptatea comutativă impune obligații față de care nici angajații, nici angajatorii nu se pot sustrage, ci și dreptatea socială. Esența dreptății sociale constă în angajamentul față de binele comun. Dar, la fel ca într-un organism viu, este imposibil să atingi binele întregului dacă nu oferi fiecărei părți ceea ce are nevoie pentru a funcționa corespunzător, deci nu se poate să spui că te interesează binele societății sau al corpului social ca întreg, decât dacă fiecărei părți și fiecărui membru – adică fiecărui om văzut în demnitatea și personalitatea sa – îi sunt asigurate cele necesare pentru exercițiul funcțiilor sale sociale.[7]

Contextul acestor remarci îl reprezintă o discuție despre relația angajator-angajat. Cele spuse subliniază cum ambele tabere trebuie să depășească o concepție excesiv de limitată despre condițiile dreptății comutative. În schimb, trebuie să se aibă în vedere și alte situații care depășesc relația angajator-angajat și care influențează dezvoltarea umană și, în general, pe cea a societății. Rolul referinței la binele comun constă în poziționarea sa ca scop ultim al dreptății sociale, restabilind astfel echivalența dintre dreptatea socială și cea generală, fundamentând-o ca element de bază în tradiția

dreptului natural.

Dreptate socială, subsidiaritate și libertate

Încă din perioada Papei Pius al XI-lea, se făceau în unele scrieri catolice corelații între dreptatea socială și binele comun, deși nu mereu cu o foarte mare claritate conceptuală. O asemenea critică nu privește însă scrieri precum Catehismul Bisericii Catolice. Printre altele, în aceasta se precizează că ,,Dreptatea socială este asigurată de societate când aceasta permite asociațiilor și indivizilor să obțină ce li se cuvine, potrivit naturii și vocației lor. Dreptatea socială, binele comun și exercițiul autorității sunt interconectate.”[8]

Într-o asemenea concepție, dreptatea socială se preocupă de enumerarea obligațiilor noastre față de binele comun, cu accentul pe meritocrație. În mod evident, statul este implicat, de unde și referința la ,,exercițiul autorității”. La fel de important este și rolul societății în atingerea acestui scop, consecință a faptului că justiția socială nu este și nu trebuie să fie atribuția exclusivă a guvernului. Binele comun privește pe oricine, astfel că majoritatea acțiunilor care contribuie la realizarea sa trebuie să provină din societate, nu din implicarea statului.

Această ultimă idee este dezvoltată în paragrafele care urmează definiției.[9] În primul rând, se afirmă în Catehism, dreptatea socială implică respectul pentru drepturile omului, iar rolul societății este să le constate, nu să le creeze. O astfel de gândire vine în siajul tradiției dreptului natural prin accentul pus pe obligațiile pe care oamenii le au unii față de ceilalți. În al doilea rând, prin aceeași lucrare se evidențiază funcția dreptății sociale de promovare a egalității între oameni ca dat divin, deoarece fiecare om este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; împărtășind același *dignus* care ne face superiori animalelor și plantelor, suntem totodată egali în virtutea consubstanțialității.[10]

În al treilea rând – și spre surprinderea multora – de realizarea dreptății sociale depinde recunoașterea diferențelor și a inegalităților legitime și chiar necesare într-o societate. Multe dintre aceste diferențe există, se afirmă în Catehism, deoarece Dumnezeu dorește să avem nevoie unul de celălalt. Aceste deosebiri ne dau posibilitatea să ne folosim variatele talente și resurse pentru a satisface nevoile celorlalți, contribuind astfel la binele comun în moduri diferite și adesea congruente.

În ultimul rând, se afirmă în Catehism, solidaritatea este o componentă a dreptății sociale care nu se rezumă doar la aspecte și bunuri materiale. Mai degrabă, solidaritatea implică ,,împărtășirea bunurilor spirituale mai mult decât a celor materiale.”[11] Desăvârșirea umană pretinde mai mult decât o bunăstare financiară. ,,Bunurile” la care ne referim sunt acele valori care ne fac cu adevărat oameni și care ne deosebesc de celelalte specii.

Această referință cu privire la solidaritate contează mai ales pentru că reamintește de un aspect al semnificației solidarității (termen folosit adesea fără sens în politică) punctat de Papa Ioan Paul al II-lea. În concepția sa, ,,solidaritatea" este devotamentul unei persoane pentru binele altora ca atitudine și virtute morală. Mai exact, ,,reprezintă fermitate și perseverență în devotament față de binele comun; adică binele fiecărui individ în parte, pentru că suntem cu toții responsabili pentru ceilalți."[12] Solidaritatea nu-și găsește rațiunea ultimă într-un ideal mundan rousseauian ca cel exprimat de fraternitatea universală, ci prin virtutea promovării tuturor condițiilor care contribuie la desăvârșirea umană.

Cuvântul ,,virtute" sugerează că solidaritatea trebuie să fie o atitudine morală precum curajul sau moderația. O asemenea perspectivă ne reîntoarce la ideea de dreptate ca virtute. Pe deasupra, virtuțile sunt realizate când o persoană decide în mod liber să acționeze pentru a face bine. Prin urmare, Ioan Paul a concis că ,,o condiție esențială" pentru practica virtuții solidarității constă în ,,autonomia și consimțământul liber".[13] Pentru a practica solidaritatea ca bine înseamnă că, la un anumit nivel, decid liber și în mod constant să mă angajez față de celălalt și față de binele comun.

Rolul statului și al legii nu este diminuat, mai ales în ceea ce privește încurajarea indivizilor spre practicarea virtuților. O asemenea viziune nu este coerentă însă cu dreptul natural clasic sau cu etica socială catolică. Adevărata provocare este cum dezvoltăm o preocupare pentru libertatea și desăvârșirea umană prin angajarea instituțională și comunitară în promovarea solidarității, binelui comun sau dreptății sociale într-o societate dată. În acest sens, subsidiaritatea aduce în prim-plan scopul ultim al dreptății sociale: binele fiecărui om în parte.

În acest punct e mai ușor de înțeles legătura dintre solidaritate și principiul subsidiarității. Însuși Toma din Aquino a afirmat că, exceptând situațiile excepționale, dreptatea necesită o comunitate formată din indivizi care au libertatea de alegere și de acțiune în executarea datoriilor și obligațiilor lor.[14] Subsidiaritatea nu se referă doar la limitarea puterii statului, ori pentru a ne dezvolta în mod individual, avem nevoie de libertatea propriilor alegeri mai mult decât avem nevoie ca alții să aleagă pentru noi.

Concluzie

Niciunul dintre comentariile precedente n-ar trebuit citite ca sugerând că dreptatea socială ar trebui salvată de cei care se identifică cu cauze de „stânga" sau „progresiste". Pentru multe astfel de grupuri, dreptatea socială reprezintă efortul depus pentru o și mai mare egalitate, concepție, după cum am ilustrat deja, destul de străină viziunii dreptului natural clasic. De asemenea, există foarte mult dezinteres și/sau ostilitate cu privire la concepțiile asupra desăvârșirii umane. Cât privește cealaltă tabără – a celor care critică folosirea sintagmei „dreptate socială" – ar trebui să aibă în vedere faptul că, măcar în unele tradiții, conceptul nu este atât de lipsit de conținut pe cât s-ar crede.

Imagine: Eugène Delacroix – La Liberté guidant le peuple [„Libertatea conducând poporul”] (1830)

NOTE

1. Vezi Aristotel, *Nicomachean Ethics* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1999), V.1: 1129b26-1130a13. ↑
2. Vezi Toma din Aquino, *Summa Theologiae* (London: Blackfriars, 1963), II-II, q. 58, a.6c. ↑
3. ST, II-II, q. 61, a.1. ↑
4. Thomas de Vio, Cardinal Cajetan, *Commentaria in Secundum Secundae Divi Thomae ad Aquino* (1518), citat în John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980), p. 185. ↑
5. Vezi Johannes Messner, *Social Ethics: Natural Law in the Modern World* (St. Louis, Mo.: B. Herder Book Co., 1949), p. 218; Heinrich Rommen, *The Natural Law* (Indianapolis: Liberty Fund [1936] 1998, p. 67 și Josef Pieper, *Justice* (New York: Pantheon Books, 1955), p. 125. ↑
6. Vezi Paul-Dominique Dognin, O.P., “La notion thomiste de justice face aux exigences modernes,” *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 45 (1961), pp. 601-40. ↑
7. Pius XI, *Encyclical Letter Divini Redemptoris* (1937), para. 55. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19031937_divini-redemptoris_en.html. ↑
8. *Catechism of the Catholic Church* (1993), para. 1928. http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM. ↑
9. CCC para. 1928-1948. ↑
10. Vezi Elizabeth Anscombe, “The Dignity of the Human Being,” in Mary Geach and Luke Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe* (Exeter: Imprint Academic, 2005), pp. 67-76. ↑
11. CCC para. 1948. ↑
12. John Paul II, *Encyclical Letter Sollicitudo Rei Socialis* (1987) para. 38. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_en.html. ↑
13. SRS para. 45. ↑
14. Vezi Toma din Aquino, *Summa contra Gentiles* (Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press, 1975), III, c. 71, n.4. ↑