LIBERTATEA MORALĂ CA FUNDAMENT AL DREPTĂȚII SOCIALE. EVALUARE ETICO-ANTROPOLOGICĂ A TENSIUNII DINTRE LIBERTATEA ECONOMICĂ ȘI INTERVENȚIONISMUL POLITIC

SERGIU-BOGDAN CHIRILOAEI

Universitatea ,,Ștefan cel Mare" Suceava,
Universitatea Pontificală „Santa Croce" Roma

Moral Freedom as the Foundation of Social Justice: An Ethico-Anthropological Evaluation of the Tension between Economic Freedom and Political Interventionism. This article proposes an ethic-anthropological reconfiguration of the relationship between freedom and social justice. It argues that social justice cannot be adequately understood in purely procedural or redistributive terms but must be related to the moral conditions of human action. Drawing on the anthropology of action and virtue ethics, the study shows that freedom can ground social justice only insofar as it matures into moral freedom, understood as a stable capacity to orient action toward the good, and toward responsibility and solidarity. On this basis, the article examines the contemporary tension between economic freedom and political interventionism, arguing that public policies should be assessed not only by their outcomes, but also by their formative effects on persons and on the moral architecture of social life. The central claim is that social justice cannot be sustained either against freedom or through a conception of freedom reduced to absolute autonomy, but only through moral freedom oriented toward the common good.

Keywords: social justice, moral freedom, virtue ethics, economic freedom, political interventionism.

I. INTRODUCERE: DE LA „INGINERIA DREPTĂȚII" LA ANTROPOLOGIA ACȚIUNII

O dificultate recurentă în reflecțiile moderne asupra dreptății sociale constă în tendința de a o trata ca problemă predominant tehnică: un ansamblu de mecanisme instituționale de distribuție, corecție și compensare, capabile – cel puțin în principiu – să producă printr-o proiectare normativă ordinea justă. Această abordare implică o deplasare a centrului de greutate de la subiectul care acționează către structurile care reglementează acțiunea; de la formarea virtuții la controlul comportamentelor sociale; de la interiorizarea binelui la eficiența procedurii. Dreptatea este concepută mai degrabă ca rezultat al arhitecturii normelor juridice și al intervenției politice decât ca expresie a unei virtuți morale care se formează în interiorul agentului și se proiectează în relațiile sociale. O asemenea deplasare

antropologică riscă să transforme dreptatea într-o problemă de „inginerie socială", separată de condițiile antropologice ale acțiunii care o fac posibilă[1].

Pentru a evita ambiguitățile conceptuale, este necesară o delimitare preliminară. În cadrul acestui articol, dreptatea socială nu este echivalată nici cu egalitatea strictă a rezultatelor, nici cu suma politicilor redistributive și nici cu simpla corectitudine procedurală. Ea este înțeleasă ca principiu etico-politic: forma publică a cadrului de cooperare dintre persoane libere. În acest sens, dreptatea socială desemnează ansamblul condițiilor juridice și instituționale care fac posibilă conviețuirea, participarea responsabilă și orientarea comună către binele comun, fără a substitui formarea morală de care depinde stabilitatea acestei cooperări.

Pe acest fundal se disting trei orientări majore în dezbaterea contemporană privind dreptatea socială. Un prim filon o conceptualizează în termeni predominant procedurali, concentrându-se asupra corectitudinii regulilor, imparțialității instituțiilor și garanțiilor juridice ale libertății. Dreptatea este înțeleasă aici ca proprietate a structurilor, iar această paradigmă a contribuit decisiv la limitarea arbitrarului puterii politice; totuși, prin intenția sa de neutralitate față de concepțiile despre bine, tinde să lase nerezolvată problema formării agentului moral.

Un al doilea curent abordează dreptatea socială în termeni distributivi, focalizând atenția asupra criteriilor de repartizare a bunurilor, resurselor și oportunităților, cu accent pe reducerea inegalităților și protejarea celor vulnerabili. Deși această perspectivă a justificat dezvoltarea statului social modern, literatura critică a semnalat riscul reducerii dreptății la calcul economic și al substituirii tacite a responsabilității morale prin soluții instituționale autosuficiente[2]. În același timp, dezvoltările recente ale paradigmei rawlsiene extind cadrul justiției distributive către noi domenii de aplicare[3].

În reacție la aceste orientări s-a conturat un registru de reflecție care reintroduce în dezbatere dimensiunea antropologică a dreptății. În această perspectivă, dreptatea socială nu poate fi înțeleasă adecvat fără referința la binele comun și fără analiza tipului de persoană pe care îl presupune și îl formează o anumită ordine socială. Ea nu este redusă la conformare procedurală sau la distribuție echitabilă, ci este legată de capacitatea reală a agenților de a acționa liber și responsabil, de a coopera și de a-și asuma rolul în viața comunității. Libertatea apare aici nu doar ca absență a constrângerii, ci ca putere morală: capacitatea de discernământ și de stabilizare a alegerii în bine[4].

[1] Ángel Rodríguez-Luño, *Autonomia e libertà. Saggio sulla libertà nella cultura contemporanea*, Roma, EDUSC, 2025, pp. 30–31.

[2] Vezi Bertrand de Jouvenel, *L'etica della redistribuzione*, Macerata, Liberilibri, 2008.

[3] Vezi Cătălin Partenie, „Rawls, justice and animals: A new perspective", în *Revue roumaine de philosophie*, vol. 69, nr. 1, 2025.

[4] Ángel Rodríguez-Luño, *Autonomia e libertà*, ed. cit., pp. 13–18.

Această reorientare reclamă recuperarea eticii virtuților și presupune o inversare metodologică: dreptatea nu este, mai întâi, o structură externă, ci o virtute – o dispoziție stabilă a persoanei de a voi și de a face ceea ce este drept în raport cu ceilalți[5]. În mod constitutiv, etica virtuților operează în „prima persoană", având în centru agentul ca subiect al acțiunii deliberate, orientate spre bine și fericire; de aceea, viața morală și relațiile interumane nu pot fi disociate fără a reduce moralitatea la conformare externă sau la inginerie normativă[6]. În această cheie, dreptatea socială nu este produsul constrângerii legale, ci expresia publică a unei anumite calități a acțiunii umane, ceea ce presupune libertatea. Rezultă că etica și politica rămân corelate: nu pentru ca politica să „producă" virtutea prin coerciție, ci pentru că stabilitatea ordinii sociale depinde, în ultimă instanță, de calitatea morală a acțiunilor care o compun[7].

În acest cadru devine necesară o clarificare a naturii libertății care poate fundamenta în mod coerent dreptatea socială. Pornind de aici, articolul își asumă următoarea întrebare: cum poate concepția libertății morale, înrădăcinată în etica virtuților, să ofere un criteriu normativ pentru fundamentarea dreptății sociale într-un context contemporan marcat de tensiunea dintre libertatea economică și intervenționismul politic?

Metodologic, articolul adoptă perspectiva antropologiei acțiunii și evaluează instituțiile și politicile publice nu doar prin rezultatele lor, ci și prin efectele lor formative asupra agentului moral. În această cheie, tensiunea dintre libertatea economică și intervenționismul politic apare nu ca opoziție între sisteme abstracte, ci ca problemă ce privește arhitectura morală a societății și tipul de persoană pe care politicile publice îl presupun și îl formează.

II. DREPTATEA SOCIALĂ ȘI CONDIȚIILE EI ANTROPOLOGICE

Pentru a clarifica raportul dintre dreptatea socială și libertate, este necesară o analiză a condițiilor antropologice care fac posibilă o ordine socială justă. Secțiunea de față dezvoltă această teză în trei pași: mai întâi, dreptatea socială este interpretată ca extensie publică a dreptății personale, înțeleasă ca virtute; în al doilea rând, este analizată libertatea ca premisă a dreptății, în tensiunea dintre legalitate și formare morală; în fine, se clarifică sensul libertății morale ca formă a libertății solidare capabile să susțină cooperarea socială fără recurs excesiv la coerciție. Acest cadru va face inteligibil paradoxul contemporan al autonomiei individuale, temă care va fi abordată ulterior.

[5] Aristotel, *Etica Nichomahică*, 1130a.

[6] Martin Rhonheimer, *La prospettiva della morale. Fundamenti dell'etica filosofica*, Roma, Armando, 1994, pp. 218–219.

[7] Johan Graafland, *Ethics and Economics. An Introduction to Free Markets, Equality and Happiness*, London Routledge, 2022, pp. 129–135.

II.1. DREPTATEA CA VIRTUTE ȘI DREPTATEA SOCIALĂ CA EXTENSIE A DREPTĂȚII PERSONALE

Perspectiva enunțată permite formularea unei ipoteze centrale: dreptatea socială, ca ordine publică, reprezintă extensia dreptății personale ca virtute, și nu substitutul ei. Prin „dreptate personală" nu se înțelege o concepție subiectivă asupra dreptății, variabilă de la individ la individ, ci o dispoziție stabilă a voinței prin care agentul recunoaște și respectă ceea ce este datorat celuilalt, în mod proporțional și constant. În acest sens, dreptatea presupune discernământ practic, orientare spre binele altuia și capacitatea de a acționa conform acestui bine în situații concrete.

O societate devine dreaptă nu doar prin existența unui cadru normativ coerent sau prin eficiența politicilor publice, ci prin faptul că aceste dispoziții se actualizează efectiv în rețeaua relațiilor sociale. Legislația, în calitate de expresie formalizată a normelor juridice, poate corecta, sancționa și proteja, iar politicile publice pot orienta și susține anumite comportamente; însă niciuna dintre aceste instanțe nu poate genera în mod direct dispozițiile interioare care fac posibilă o ordine stabilă. Coerciția poate constrânge acțiuni externe, dar nu poate produce adeziunea interioară la bine, fără de care conformarea rămâne fragilă și contingentă.

Ipoteza nu contestă necesitatea instituțiilor publice, ci corectează tendința de a absolutiza rolul lor, ca și cum dreptatea ar putea fi „produsă" prin arhitectură instituțională. Există bunuri care aparțin în mod propriu sferei politice: securitatea publică, administrarea justiției, protecția drepturilor fundamentale, respectarea pluralismului și apărarea ordinii juridice. Acestea constituie nucleul binelui comun politic, pe care instituțiile au datoria să îl promoveze și să îl apere prin mijloacele specifice politicii, inclusiv – în mod limitat și proporțional – prin coerciție[8].

Limita acestor mijloace derivă din natura lor: ele sunt adecvate reglementării externe a comportamentelor, dar nu formării interne a agentului. Acolo unde este necesară constituirea unor relații de încredere, reciprocitate și cooperare stabilă, coerciția devine structural insuficientă. Cooperarea socială nu se reduce la coordonarea intereselor individuale, ci presupune un minim de încredere reciprocă, disponibilitatea de a respecta reguli chiar și în absența constrângerii imediate și capacitatea de a recunoaște legitimitatea drepturilor celuilalt. Aceste condiții nu pot fi garantate instituțional în mod exhaustiv, ci depind de dispoziții morale interiorizate; în absența lor, cooperarea se degradează în aranjamente oportuniste, incapabile să susțină o ordine stabilă[9].

Prin urmare, dreptatea socială nu este o „virtute a statului" și nici un rezultat pur structural al sistemelor redistributive; ea desemnează forma publică în care comunitatea politică protejează cadrul cooperării dintre persoane libere, astfel încât exercițiul dreptății ca virtute să fie posibil și sustenabil. Instituțiile sunt

[8] Ángel Rodríguez-Luño, *Stato e libertà. Un'introduzione all'Etica Politica*, Roma, EDUSC, 2022, p. 30.

[9] *Ibidem*.

indispensabile, însă ele rămân, prin natura lor, medieri ale acțiunii sociale, iar această acțiune este orientată, în ultimă instanță, de binele persoanelor care o compun. Cooperarea socială nu este un mecanism autonom, ci expresia unor agenți capabili de orientare spre binele comun[10].

Din această perspectivă rezultă o consecință decisivă: ordinea publică nu poate substitui dreptatea personală, deoarece eficacitatea ei depinde de existența unor subiecți capabili să recunoască și să susțină normele nu doar din constrângere, ci din convingere. Ea o presupune ca pe condiția sa de posibilitate. În absența acestei dimensiuni, normele rămân exterioare și instabile, iar cooperarea se reduce la un echilibru precar de interese. Constatarea impune reintroducerea libertății în centrul reflecției nu ca slogan politic, ci ca premisă antropologică: virtutea presupune alegere deliberată, iar alegerea deliberată presupune existența unui spațiu real al libertății, fără de care nici responsabilitatea morală, nici ordinea socială justă nu pot fi susținute.

II.2. LIBERTATEA CA PREMISĂ A DREPTĂȚII: ÎNTRE LEGALITATE ȘI FORMARE MORALĂ

Reflecția asupra libertății nu pornește de la o demonstrație deductivă, ci de la un fapt fundamental al experienței umane: acțiunea se prezintă, în mod obișnuit, ca rezultat al unei deliberări și al unei alegeri[11]. În viața concretă, distingem între ceea ce facem și ceea ce ni se întâmplă, între acțiuni asumate și simple reacții determinate. Această distincție nu este o simplă impresie psihologică, ci structura pe care se sprijină practicile noastre morale și sociale: atribuim responsabilitate, imputăm acțiuni, formulăm judecăți de vinovăție sau de merit tocmai pentru că presupunem că agentul ar fi putut acționa altfel.

În acest sens, libertatea nu este invocată ca o evidență subiectivă, ci ca o condiție de inteligibilitate a normativității. Fără ea, distincțiile dintre responsabilitate și constrângere, dintre just și injust devin lipsite de sens. Negarea radicală a libertății nu elimină această structură, ci o face incoerentă: chiar afirmația determinismului se înscrie într-un orizont al argumentării și al asumării care presupune, implicit, validitatea deliberării[12].

Recunoașterea libertății nu implică însă negarea condiționărilor. Acțiunea umană este situată, influențată de factori culturali, sociali și psihologici; dar aceste determinări nu epuizează nivelul deciziei. Dacă ar face-o, practicile responsabilității ar deveni nejustificabile. De aceea, este necesar să admitem existența unui nivel al deliberării și al asumării care rămâne ireductibil: un nucleu decizional în care agentul își asumă, în mod propriu, actul său.

[10] *Ibidem*, p. 18.

[11] Cornelio Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Segni, Edivi, 2004, pp. 9–10.

[12] Joseph De Finance, *Esistenza e libertà*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1990, pp. 15–19.

Din acest cadru se înțelege legătura dintre libertate și responsabilitate morală. O acțiune poate fi calificată drept justă sau injustă doar în măsura în care poate fi imputată unui agent ca rezultat al unei deliberări. În absența libertății, acțiunea rămâne un fapt, nu un act moral: ea poate fi explicată cauzal, dar nu poate fi evaluată normativ. Libertatea nu este, așadar, un simplu atribut ontologic, ci condiția sub care noțiunile de obligație, responsabilitate și dreptate devin efectiv aplicabile.

Din acest motiv, libertatea apare ca fundament al dreptății, nu ca obstacol al ei. O societate care urmărește dreptatea exclusiv prin coerciție legală poate obține conformare, dar nu poate forma cetățeni drepți. Mai mult, pe termen lung, ea devine structural dependentă de supraveghere și de extinderea aparatului coercitiv, tocmai pentru că sursa internă a ordinii – conștiința morală, virtuțile – rămâne insuficient cultivată[13].

Se clarifică astfel și raportul dintre etică și politică: etica personală reglează exercițiul libertății, orientând acțiunea spre binele personal (care nu exclude binele celuilalt), în timp ce etica politică reglează exercițiul coerciției, stabilind limitele legitime ale intervenției instituționale. Din această distincție rezultă un criteriu de discernământ instituțional: într-o comunitate politică bine ordonată, coerciția nu constituie regula, ci limita justificată a intervenției[14].

Această relație structurală dintre dreptate și libertate se reflectă direct în ordinea normelor morale, sociale și juridice[15]. Normele morale privesc intenția și orientarea interioară a acțiunii; normele sociale stabilizează conviețuirea și exprimă așteptări împărtășite; normele juridice intervin ca ultim resort coercitiv pentru protejarea bunurilor publice esențiale. Atunci când această ordine este respectată – moralul susține socialul, iar juridicul protejează cadrul –, coerciția rămâne limitată. Când însă norma juridică tinde să substituie norma morală și socială, legea riscă să se transforme într-un sistem autonom de control.

Din aceeași perspectivă se înțelege de ce legalitatea nu coincide automat cu virtutea: pot exista situații în care norma juridică este respectată formal, în timp ce finalitatea ei morală este subminată prin intenție sau prin eludare. În astfel de cazuri, dreptatea se degradează în legalism: „drept” devine ceea ce este permis, iar criteriul moral rămâne exterior procedurii. În acest context, se impune distincția dintre evaluarea morală a unei acțiuni și justificarea juridică a sancțiunii, întrucât constrângerea instituțională necesită o justificare morală proprie și nu se legitimează prin simpla existență a legii[16]. În plus, ideea unui stat „etic neutru” se dovedește, la limită, nerealistă: orice ordine juridică interzice omorul, frauda, discriminarea și, prin aceasta, conține inevitabil un conținut etic[17].

[13] Ángel Rodríguez-Luño, *Stato e libertà*, ed. cit., pp. 38–39.

[14] *Ibidem*, pp. 145–146.

[15] John Graafland, *Ethics and Economics*, ed. cit., p. 2.

[16] Vezi Cyril McDonnell, „Law, morality, and the state’s justification of punishment: Aquinas, J.S. Mill and Brentano”, în *Revue roumaine de philosophie*, vol. 68, nr. 1, 2024, pp. 85–86.

[17] Vezi: Will Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Milano, Feltrinelli, 1996, capitolul 5.

Prin urmare, criteriul de discernământ devine decisiv: o politică publică trebuie evaluată nu doar prin rezultate imediate, ci și prin efecte antropologice. Ce fel de persoane formează? Ce tip de relație cu responsabilitatea, cu riscul și cu inițiativa stimulează? Dorința de securitate și de egalitate, în sine inteligibilă, poate deveni distructivă pentru libertate atunci când este hipertrofiată, tocmai pentru că libertatea reală comportă incertitudine: libertatea autentică se reduce pe măsură ce o societate aspiră la securitate absolută[18]. Aceste considerații impun o clarificare suplimentară: nu orice formă de libertate este capabilă să susțină cooperarea și stabilitatea unei ordini juste.

II.3. CLARIFICĂRI ASUPRA LIBERTĂȚII PENTRU FUNDAMENTAREA DREPTĂȚII SOCIALE

Termenul „libertate”, deși central atât în reflecția etică, cât și în discursul politic contemporan, este utilizat într-o pluralitate de concepții care nu sunt nici echivalente, nici neutre din punct de vedere normativ. În funcție de modul în care este înțeleasă, libertatea poate susține sau, dimpotrivă, poate submina condițiile unei ordini sociale drepte. Nu orice concepție a libertății este compatibilă cu responsabilitatea morală și cu stabilitatea cooperării sociale; dimpotrivă, unele interpretări, deși revendicate în numele emancipării, pot conduce la erodarea responsabilității și la forme de dependență. Se impune, prin urmare, o delimitare conceptuală: nu orice libertate, în sens generic, poate funcționa ca fundament al dreptății sociale, ci doar acea formă de libertate care este compatibilă cu asumarea responsabilității și cu orientarea acțiunii spre binele comun.

În limbajul curent și în discursul politic, libertatea este înțeleasă, în primul rând, ca absență a constrângerii externe, adică posibilitatea de a acționa fără a fi împiedicat de voința altuia[19]. În acest sens se vorbește despre libertatea de exprimare, de asociere, religioasă sau economică. Această formă de libertate este indispensabilă vieții sociale, întrucât fără un minim spațiu de necoerciție nu există responsabilitate și imputabilitate. Totuși, ea rămâne negativă și incompletă: indică mai degrabă ceea ce lipsește – constrângerea – decât ceea ce constituie pozitiv libertatea ca trăsătură a persoanei.

De aceea, analiza trebuie să coboare la nivelul interior al acțiunii. Libertatea presupune nu doar posibilitatea de a face ceea ce a fost decis, ci și capacitatea de a decide fără a fi determinat necesar de impulsuri, mecanisme interne sau constrângeri psihice. Aceasta este libertatea psihologică (de alegere), prin care persoana devine principiul propriilor acte și, prin urmare, subiect al evaluării morale[20]. Ea poate subzista chiar și sub constrângere externă, în măsura în care

[18] Ángel Rodríguez-Luño, *Stato e libertà*, ed. cit., pp. 35–36.

[19] Enrique Colom, Ángel Rodríguez-Luño, Arturo Bellocq, *Scelti in Cristo per essere santi. Morale fondamentale*, Roma, EDUSC, 2023, p. 117.

[20] *Ibidem*, pp. 117–118.

persoana își păstrează capacitatea de a lua poziție, de a consimți sau de a refuza interior sensul propriei acțiuni. Totuși, nici libertatea psihologică nu epuizează semnificația libertății relevante pentru dreptatea socială. Posibilitatea de a alege între alternative rămâne o condiție formală, dar nu garantează orientarea acțiunii spre bine. O libertate redusă la simpla opțiune poate coexista cu forme profunde de dependență – impulsuri, pasiuni, interese imediate sau presiuni sociale – și, în aceste condiții, rămâne instabilă și vulnerabilă.

În acest punct devine necesară o distincție de nivel: între libertatea ca structură a voinței (capacitatea de a alege) și libertatea ca împlinire a acestei capacități, adică libertatea morală[21]. Ceea ce numim libertate morală nu înlocuiește libertatea de alegere și nu o anulează, ci o presupune și o desăvârșește. Ea nu constă în absența oricărei determinări, ci în capacitatea dobândită de a orienta stabil acțiunea spre binele recunoscut, fără a fi dominat de impulsuri dezordonate. În acest sens, habitus-ul virtuții nu suprimă libertatea, ci o stabilizează: nu este un determinism exterior sau mecanic, ci forma interiorizată a unor alegeri repetate, care rămân, în principiu, reversibile și asumate[22]. Libertatea morală nu reduce libertatea la „a nu mai putea face altfel", ci exprimă capacitatea de a face binele în mod consecvent fără a pierde caracterul deliberativ al acțiunii.

Din această perspectivă se clarifică relația dintre libertate și dreptatea socială. Dreptatea, ca virtute, presupune discernământ, proporționalitate și constanță în raport cu celălalt, iar aceste exigențe cer o libertate capabilă de stabilitate și responsabilitate. O societate compusă din indivizi care pot alege, dar nu pot susține în timp alegerile bune, devine structural instabilă: conflictele se multiplică, cooperarea se fragmentează, iar ordinea ajunge să fie susținută tot mai mult prin mecanisme externe. În acest context, instituțiile și normele nu sunt inutile nici măcar într-o comunitate de persoane moral formate: ele rămân necesare pentru coordonarea acțiunilor, distribuirea resurselor și gestionarea complexității sociale. Ceea ce se reduce nu este nevoia de organizare, ci dependența de coerciție. Instituțiile pot proteja libertatea juridică și pot structura cooperarea, dar nu pot produce libertatea morală. De aici rezultă o teză intermediară mai precisă: libertatea este premisa dreptății sociale nu în orice formă, ci în măsura în care se maturizează într-o libertate morală, capabilă de orientare stabilă spre bine.

În acest cadru se impune și o clarificare a raportului dintre libertate și pluralism. O societate întemeiată pe libertate morală nu poate evita pluralitatea opiniilor în domeniul deciziilor contingente, sociale și politice; dimpotrivă, pluralismul este un efect normal al exercitării responsabile a libertății, nu un simptom al relativismului. Distincția decisivă este între sfera principiilor morale fundamentale, care nu sunt negociabile, și sfera opțiunilor prudențiale, unde sunt posibile soluții legitime diferite. Atunci când pluralismul este recunoscut și

[21] Ángel Rodríguez-Luño, Arturo Bellocq, *Etica. Corso di filosofia morale*, Roma, EDUSC, 2025, p. 265.

[22] Vezi Antonio Millán-Puelles, *El valor de la libertad*, Madrid, Rialp, 1995, capitolul 3.

gestionat prin responsabilitate personală, el favorizează cooperarea; când este perceput ca disfuncție ce trebuie corectată administrativ, se produce o alunecare spre uniformizare coercitivă.

În interiorul acestei antropologii devine inteligibilă articularea dintre libertate și solidaritate. Se poate vorbi despre o formă de dreptate solidară care nu se opune libertății morale, ci o presupune și o exprimă la nivel social. Solidaritatea nu apare aici ca mecanism redistributiv impus din exterior, ci ca dispoziție internă a subiectului liber de a lua în considerare binele celuilalt în propriile alegeri. Ea nu suspendă responsabilitatea personală și nu anulează diferențele legitime de rezultat, ci le integrează într-o logică a cooperării și a ajutorului proporțional[23]. În acest sens, libertatea morală este intrinsec deschisă solidarității: nu ca limită a libertății, ci ca forma ei matură. O ordine socială dreaptă nu rezultă din opoziția dintre libertate și solidaritate, ci din articularea lor corectă, astfel încât sprijinul acordat celor vulnerabili să nu se transforme în substituirea instituțională a responsabilității personale.

II.4. PARADOXUL AUTONOMIEI: CÂND LIBERTATEA DEVINE PREMISA EXPANSIUNII COERCIȚIEI

Dacă libertatea morală este premisa dreptății sociale, una dintre dificultățile majore ale ordinii contemporane constă în tendința de a identifica libertatea aproape exclusiv cu autonomia. În accepțiunea curentă, autonomia desemnează faptul că subiectul nu este supus arbitrar voinței altuia și că decide potrivit propriei judecăți. În acest sens, autonomia constituie o dimensiune legitimă a libertății. Problema apare atunci când autonomia este absolutizată și transformată în esența libertății: orice referință la criterii normative ale acțiunii – fie ele formulate în termeni de bine, adevăr sau raționalitate practică – este respinsă ca formă de heteronomie, iar libertatea este redusă la un principiu formal al autodeterminării, lipsit de orientare internă[24].

În acest punct se naște paradoxul: autonomia, absolutizată, nu restrânge funcția politicului, ci tinde să o extindă. În absența unor repere normative minimale împărtășite – nu ca doctrină comprehensivă unică, ci ca orizont practic recunoscut – libertățile individuale tind să se transforme în proiecte concurente dificil de mediat[25]. Spațiul social, lipsit de mecanisme interne de reglare, nu mai poate fi stabilizat prin judecată practică și cooperare, iar conflictul este transferat către instanța capabilă să decidă în mod coercitiv: statul și dreptul pozitiv. Politicul devine astfel arbitru generalizat, chemat să definească permanent limitele libertății și să gestioneze tensiunile dintre autonomii concurente printr-o densitate crescândă de reglementări.

[23] Ángel Rodríguez-Luño, *Stato e libertà*, ed. cit., pp. 83–85.
[24] Idem, *Autonomia e libertà*, ed. cit., pp. 87–88.
[25] *Ibidem*, pp. 136–138.

Această dinamică arată că neutralizarea completă a referințelor morale nu protejează libertatea, ci o face mai fragilă. O ordine socială nu poate funcționa exclusiv pe baza regulilor formale, în absența unor dispoziții interne care să susțină respectarea lor. Chiar și într-o societate pluralistă, în care nu există acord asupra concepțiilor ultime despre bine, funcționarea cooperării presupune un minim de convergență practică asupra unor norme de bază și asupra unor atitudini precum onestitatea, responsabilitatea sau respectul față de celălalt. În lipsa acestora, conformarea devine dependentă de control extern, iar ordinea este menținută prin norme, supraveghere și sancțiune.

Mecanismul devine și mai vizibil atunci când autonomia se conjugă cu o dorință hipertrofiată de securitate și cu pretenția de a administra integral riscurile vieții. Sub presiunea idealului unei „societăți fără riscuri", statul este solicitat să devină agent unic al protecției și al bunăstării, reglementând minuțios viața socială[26]. Problema nu este existența protecției sociale ca atare, care poate reprezenta un progres real, ci situația în care intervenția publică anulează sau face inutilă capacitatea persoanei de a se autoguverna. În acest caz, responsabilitatea se atrofiază, iar dependența de mecanismele instituționale tinde să crească.

Dacă libertatea nu mai este susținută de „sistemul ei natural de siguranță" – rațiunea practică, conștiința morală, virtuțile sociale –, statul este împins să construiască un sistem artificial de siguranță[27]. Această constatare nu presupune existența unui consens deplin asupra binelui, ci doar recunoașterea faptului că orice ordine socială funcțională implică un anumit nivel de normativitate interiorizată. În acest sens, libertatea este premisa dreptății sociale numai în măsura în care nu rămâne pur formală, ci devine capabilă să susțină responsabilitatea și cooperarea. Acolo unde această dimensiune lipsește, ordinea tinde să fie reconstruită prin substituție instituțională: se multiplică normele, se rigidizează procedurile și crește dependența de intervenția coercitivă.

De aici devine limpede că economia nu poate fi tratată ca un domeniu neutru din punct de vedere al formării morale. Ea reprezintă unul dintre spațiile privilegiate în care se manifestă libertatea ca responsabilitate și solidaritate: prin muncă, schimb, proprietate, economisire, investiție și asumarea riscului. Viața economică este, într-un sens profund, o școală a virtuților sau a viciilor: poate cultiva prudența, cumpătarea, spiritul de datorie și cooperarea ori poate încuraja dependența, oportunismul și reducerea persoanei la calcul utilitar[28]. Modul în care este configurată ordinea economică influențează nu doar distribuția bunurilor, ci și tipul de agent moral pe care societatea îl formează.

Această observație conduce la o întrebare etică decisivă: care este raportul legitim dintre libertatea economică și intervenția politică într-o societate care pretinde să fie dreaptă? În joc nu se află doar eficiența funcțională a unui sistem, ci

[26] Idem, *Stato e libertà*, ed. cit., pp. 35–38.
[27] *Ibidem*, p. 36.
[28] Cf. Johan Graafland, *Ethics and Economics*, ed. cit., pp. 170–171.

configurația sa antropologică: dacă instituțiile economice și politice tratează persoana ca subiect liber și responsabil sau, dimpotrivă, ca obiect al administrării; dacă ele consolidează dispozițiile cooperării și ale responsabilității sau generează dependență și pasivitate; dacă binele comun este conceput ca rezultat al interacțiunii dintre libertăți responsabile sau ca produs al unei proiectări centralizate. Problema nu constă în existența unui consens deplin asupra binelui, ci în capacitatea instituțiilor de a face posibilă exercitarea responsabilă a libertății și cooperarea între persoane care, deși divergente în convingeri, pot împărtăși un cadru practic minim al acțiunii comune.

III. LIBERTATEA ECONOMICĂ ȘI INTERVENȚIONISMUL POLITIC

Dezbaterea contemporană privind organizarea politică a societății rămâne puternic marcată de tensiunea dintre socialism și capitalism. Dincolo de clivajele ideologice ale secolului XX, această polaritate continuă să structureze imaginarul public, influențând modul în care sunt înțelese libertatea individuală, responsabilitatea socială și distribuția puterii. În mod semnificativ, această opoziție nu privește doar opțiuni de politică economică, ci două moduri distincte de a interpreta persoana, rolul ei în comunitate și natura binelui comun: fie ca rezultat ce poate fi proiectat și administrat central, fie ca finalitate ce se realizează prin cooperarea liberă a agenților în cadre instituționale adecvate[29].

Orice politică economică – indiferent dacă prioritizează echitatea, libertatea sau eficiența – operează într-un orizont normativ, adică presupune, explicit sau implicit, un răspuns la întrebarea: ce este omul și ce îi este datorat? Din această perspectivă, analiza etică nu este un adaos exterior reflecției economice, ci condiția ei de inteligibilitate. Miza nu se reduce doar la capacitatea unui sistem de a produce prosperitate, ci privește calitatea ordinii sociale pe care o susține: dacă promovează cooperarea responsabilă fără a diminua demnitatea persoanei și fără a transforma libertatea în simplu obiect de administrare.

Economia nu operează așadar într-un vid moral[30]: ea modelează preferințe, configurează comportamente, influențează cultura și restructurează, în timp, arhitectura relațiilor sociale[31]. Din acest motiv, tensiunea dintre libertatea economică și intervenționismul politic nu este doar o problemă de „tehnică administrativă”, ci o chestiune de arhitectură antropologică: ce tip de agent moral presupune și formează o anumită ordine economică?

[29] Ángel Rodríguez-Luño, „Economia e libertà”, în Martin Schlag, Andrea Roncella (coord.), *Storia del Pensiero Economico e Fede Cristiana*, Roma, EDUSC, 2020, pp. 309–310.

[30] Wilhelm Röpke, *Civitas humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, Milano, Rizzoli, 1947, p. xx.

[31] Ángel Rodríguez-Luño, *Stato e libertà*, ed. cit., p. 99.

III.1. SOCIALISMUL REAL ȘI ECONOMIA DE PIAȚĂ: O EVALUARE ETICO-ANTROPOLOGICĂ

Socialismul real se întemeiază pe premisa potrivit căreia statul deține mijloacele de producție și își asumă planificarea globală a activității economice. O autoritate centrală decide ce și cât se produce, cum se alocă resursele, în beneficiul cui, fixând totodată prețuri, salarii și modalități de schimb. Experiența istorică a scos în evidență tensiunea structurală dintre acest model și o societate liberă: planificarea centralizată tinde să genereze o administrație birocratică și, la nevoie, coercitivă, limitând libertatea economică și exercitând presiuni asupra altor libertăți – personale, familiale, asociative și religioase[32].

Din punct de vedere antropologic, această arhitectură exprimă o neîncredere de fond în capacitatea persoanei și a corpurilor intermediare de a contribui, prin discernământ și inițiativă, la binele comun. Responsabilitatea deciziei economice este transferată către stat sau către o elită tehnico-politică, iar libertatea este acceptată, în cel mai bun caz, ca toleranță administrată. Se produce astfel o substituire treptată a deliberării personale și a cooperării sociale cu un mecanism impersonal. În timp, o asemenea structură erodează libertatea, subsidiaritatea și solidaritatea, reducând persoana la o funcție a aparatului colectiv[33].

La nivel economic, una dintre limitele structurale ale socialismului planificat privește dificultatea calculului rațional în absența prețurilor formate liber. Fără semnalele pieței, alocarea resurselor devine opacă, iar decizia centrală este constrânsă să opereze cu informație fragmentară. Critica formulată de Hayek privind „presumția cunoașterii” (*conceit of knowledge*) vizează tocmai iluzia unei raționalități centrale capabile să substituie cunoașterea dispersată și contextuală existentă în societate[34]. În aceeași linie, reflecțiile economiștilor Școlii Austriece (îndeosebi Mises și Hayek) arată că încercarea de a construi artificial ordinea economică nu produce doar ineficiențe: ea reclamă, inevitabil, o extindere a puterii coercitive pentru a compensa eșecurile planificării și pentru a impune conformarea la obiectivele stabilite[35].

În contrast, economia de piață – întemeiată pe proprietate privată, libertatea inițiativei și coordonarea prin prețuri – a creat, în numeroase contexte, condiții favorabile dezvoltării, inovării și creșterii nivelului de trai[36]. Dinamica investiției, diviziunii muncii și concurenței a permis o ameliorare semnificativă a condițiilor de viață pentru segmente largi ale populației, ceea ce poate fi descris drept o „democratizare a bunăstării”: capitalul nu rămâne blocat în consum privat, ci tinde

[32] *Ibidem*, p. 101.

[33] Wilhelm Röpke, *La crisi del collettivismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1951, pp. 59–60.

[34] Vezi Friedrich A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, London, Routledge, 2013, capitolul 1.

[35] Cf. Martin Rhonheimer, *Libertad económica, capitalismo y ética cristiana. Ensayos para un encuentro entre economía de mercado y pensamiento cristiano,* Madrid, Unión Editorial, 2017, p. 58.

[36] *Ibidem*, pp. 15, 42.

să fie reinvestit productiv, generând locuri de muncă, mobilitate socială și integrare economică[37].

Comparația dintre socialism și capitalism indică astfel o diferență de fond: idealul dreptății sociale, atunci când este separat de libertate ca valoare constitutivă a acțiunii umane, riscă să devină opresiv. Problema nu se reduce la opoziția dintre individ și colectiv, ci privește modul în care este conceput binele comun: fie ca rezultat al unei conduceri centralizate, fie ca rod al cooperării libere și responsabile a persoanelor[38]. Totuși, această distincție nu epuizează analiza, întrucât formele actuale ale capitalismului sunt rareori „pure". Majoritatea statelor funcționează astăzi ca economii mixte, în care mecanismele pieței coexistă cu reglementări și intervenții publice de intensitate variabilă, ceea ce reclamă o evaluare critică atentă[39].

III.2. ECONOMIA DE PIAȚĂ: LIBERTATE, COOPERARE ȘI FUNCȚIA MORALĂ A SCHIMBULUI

Economia de piață, în forma sa ideal-tipică, se sprijină pe câteva principii de bază: proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, libertatea inițiativei, concurența între întreprinderi și formarea prețurilor prin întâlnirea dintre cerere și ofertă. Aceste elemente primesc o sistematizare clasică în opera lui Adam Smith, deși unele intuiții pot fi regăsite anterior în tradiția scolastică târzie[40].

În teoria „mâinii invizibile", Smith susține că interacțiunea liberă dintre actorii economici poate produce efecte benefice pentru societate chiar și atunci când motivația altruistă nu este explicită[41]. Diviziunea muncii, specializarea și schimbul sporesc productivitatea, lărgesc piața și contribuie la creșterea demografică și a bunăstării[42]. Dinamica se sprijină pe înclinația naturală a ființei umane către schimb: nimeni nu poate produce singur tot ceea ce îi este necesar; de aici rezultă nevoia de cooperare, mediată de contract, de preț și de monedă[43].

Este important de subliniat profunzimea intuiției smithiene, care leagă dezvoltarea materială de capacitatea persoanei de a lua decizii raționale și de a se autoconfigura[44]. Alegerea economică, în calitate de act liber și responsabil, nu se

[37] *Ibidem*, p. 39.

[38] Ángel Rodríguez-Luño, *Economia e libertà*, ed. cit., pp. 317–318.

[39] Martin Rhonheimer, *Libertad económica, capitalismo u ética cristiana*, ed. cit., p. 30.

[40] Vezi Alejandro A. Chafuen, *Economía y ética: raíces cristianas de la economía de mercado*, Madrid, Rialp, 1991. În anumite privințe, precum în cazul teoriei valorii economice, Adam Smith a reprezentat un pas înapoi.

[41] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, New York, Prometeus Books, 1991, capitolul 2; Friedrich A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, ed. cit., p. 37.

[42] *Ibidem*, p. 11.

[43] Ángel Rodríguez-Luño, *Stato e libertà*, ed. cit., pp. 111–113.

[44] Potrivit lui Smith, nucleul dezvoltării umane nu rezidă în dimensiunea materială ca atare. Atenția nu trebuie concentrată asupra bunurilor produse în sine, ci asupra muncii, considerată drept criteriul autentic al valorii. Bogăția, în această perspectivă, nu coincide cu simpla multiplicare a

reduce la o simplă operațiune funcțională, ci dobândește o valoare formativă: prin orientarea acțiunii către bine, individul nu doar realizează un act just, ci se formează pe sine ca subiect moral. În această perspectivă, practicile economice nu sunt etic neutre, ci participă la configurarea responsabilității și a relațiilor sociale, așa cum evidențiază și reflecțiile contemporane asupra dimensiunii morale a vieții economice[45].

Din această perspectivă, binele personal, urmărit în mod legitim, nu contravine binelui comun. Economia de piață, astfel înțeleasă, nu este un joc cu sumă zero – în care câștigul unuia presupune pierderea altuia –, ci un sistem dinamic capabil să genereze progres general pornind de la libertatea și cooperarea umană[46].

Piața, înțeleasă în acest sens, nu este doar locul tranzacțiilor economice, ci o veritabilă formă de cooperare între persoane libere. Ea poate fi descrisă ca o „democrație economică", în care fiecare unitate monetară cheltuită funcționează ca un vot ce orientează deciziile de producție[47]. Funcționarea corectă a pieței presupune, totuși, existența unor reguli clare și a unui stat capabil să protejeze dreptatea socială, prevenind frauda, violența și abuzurile. După cum remarca Wilhelm Röpke, statul trebuie să fie suficient de puternic pentru a asigura un cadru juridic[48] și moral[49] solid care să sprijine funcționarea ordonată a pieței. Devine problematică, în schimb, orice intervenție politică ce distorsionează formarea prețurilor sau afectează concurența prin privilegii, carteluri tolerate, captură instituțională ori reglementări disproporționate. Aici se conturează tensiunea centrală: între intervenția legitimă, menită să protejeze ordinea de drept, și intervenționismul care substituie mecanismele pieței, reducând inițiativa și autonomia actorilor economici[50].

În același timp, analiza economiei de piață recunoaște existența unor imperfecțiuni inerente – externalități, asimetrii informaționale, riscuri sistemice – care pot justifica intervenții de reglementare. Totuși, din punct de vedere normativ, aceste intervenții trebuie evaluate printr-un criteriu de proporționalitate și finalitate: ele sunt legitime atunci când corectează disfuncții fără a substitui mecanismul cooperării libere și fără a transforma tutela în normalitate. Un exces de intervenționism poate produce efecte cumulative: rigidizarea pieței, descurajarea

bunurilor materiale, ci cu creșterea valorii muncii înseși. Recunoașterea muncii ca măsură reală a dezvoltării face posibilă, pe termen lung, o disponibilitate mai mare de bunuri materiale și atribuirea unei valori sporite acestora, plasând constant persoana și activitatea sa în centrul economiei. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature*, ed. cit., p. 47.

[45] Vezi Ștefan-Dominic Georgescu, „Quelques remarques sur l'éthique et l'éthique professionnelle des affaires", în *Revue roumaine de philosophie*, vol. 63, nr. 2, 2019.

[46] Martin Rhonheimer, *Libertad económica, capitalismo u ética cristiana*, ed. cit., p. 46.

[47] Ludwig von Mises, *L'azione umana. Trattato di economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016, p. 321.

[48] Wilhelm Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*, Roma, Einaudi, 1946, pp. 284–285.

[49] Idem, *Al di là dell'offerta e della domanda*, ed. cit., p. 144.

[50] Ángel Rodríguez-Luño, *Stato e libertà*, ed. cit., p. 119.

investiției, stimulente greșite și, în plan antropologic, diminuarea responsabilității și libertății personale. Din acest motiv, pentru a înțelege economia reală a statelor contemporane, este necesară analiza modelului mixt și a logicii sale interne.

III.3. CAPITALISMUL CA POLITICĂ ECONOMICĂ MIXTĂ

Modelul capitalismului mixt, dominant astăzi în majoritatea țărilor occidentale, a fost puternic influențat de teoriile lui John Maynard Keynes, care au marcat o schimbare profundă de paradigmă în gândirea economică începând cu mijlocul anilor ’30. Odată cu publicarea lucrării sale *Teoria generală a ocupării forței de lucru, a dobânzii și a banilor* (1936), Keynes a pus sub semnul întrebării abordarea clasică întemeiată pe presupunerea că oferta își generează automat propria cerere (legea lui Say). El a arătat că piețele nu tind în mod necesar să se autoregleze către nivelul ocupării integrale, din cauza rigidităților salariale, a incertitudinii și a tendinței de a economisi fără a transforma economiile în investiții. Această analiză a deschis calea unor politici de intervenție publică menite să susțină creșterea economică și să contracareze recesiunile. Astfel, cadrul keynesian a integrat în nucleul sistemului capitalist elemente de planificare economică și de protecție socială, păstrând totodată principiile pieței și ale proprietății private.

Pentru economistul britanic, consumul constituie motorul principal al activității economice, în timp ce crizele își au originea într-o insuficiență a cererii agregate, adică într-un nivel prea scăzut al consumului. Keynes considera că o creștere a economisirii, prin diminuarea consumului, poate reduce investițiile și venitul național, generând șomaj. Pentru a preveni asemenea evoluții, el a propus politici expansioniste: creșterea cheltuielilor publice, chiar și prin deficit bugetar, politici inflaționiste, sporirea fiscalității și reducerea controlată a salariilor reale prin expansiune monetară, care să producă o creștere graduală a prețurilor. După cum remarcă Rodríguez Luño, „în esență, Keynes ne spune că a cheltui mai mult, a economisi mai puțin și a te îndatora și mai mult reprezintă calea spre îmbogățire”[51].

În acest nou context, statul capătă un rol central în stabilizarea economiei, promovarea ocupării depline, redistribuirea veniturilor și garantarea protecției sociale, intervenind în sectoare strategice precum sănătatea, educația și transporturile. De asemenea, el controlează variabile macroeconomice esențiale, precum ratele dobânzii sau politica monetară[52]. Teoriile keynesiene au oferit astfel fundamentul teoretic pentru extinderea rolului statului, consolidarea puterii politice și atribuirea economiștilor a unei funcții esențiale în planificarea economică. De aici s-a născut ideea unei inginerii sociale în care statul conduce economia în vederea atingerii unor obiective de echitate, utilitate și stabilitate[53].

[51] Idem, *Economia e libertà*, ed. cit., p. 312.
[52] Johan Graafland, *Ethics and Economics*, ed. cit., pp. 64–67.
[53] Ángel Rodríguez-Luño, *Stato e libertà*, ed. cit., pp. 124–125.

În perioada postbelică, adoptarea unui model economic puternic intervenționist și susținut de o expansiune amplă a creditului a permis țărilor occidentale să obțină rezultate notabile: pe de o parte, construirea unor sisteme de protecție socială care ofereau securitate și stabilitate unor populații grav afectate de război; pe de altă parte, o perioadă de creștere economică robustă, care a favorizat reconstrucția societăților. Cu timpul însă, extinderea continuă a rolului statului în economie a generat efecte colaterale tot mai evidente. După cum observă Rhonheimer, încercarea de a promova dreptatea socială prin politici de asistență și programe redistributive a ajuns, în numeroase cazuri, să producă mai multe prejudicii decât beneficii. Paradoxul statului social, susține el, constă în faptul că acesta nu creează bogăție, ci doar redistribuie bogăția generată de capitalism. Un asemenea mecanism, deși animat de intenția reducerii inegalităților, sfârșește adesea prin a consuma resurse, a alimenta datoria publică și a slăbi capacitatea pieței de a genera o nouă prosperitate. În realitate, adevărata dreptate socială se realizează atunci când cei săraci devin mai bogați nu prin redistribuire, ci prin extinderea oportunităților de muncă productivă și bine remunerată[54].

La această problemă se adaugă și una de natură morală. Sistemul de *welfare* depinde de monopolul statului asupra monedei, care face posibilă finanțarea unui nivel tot mai ridicat al datoriei publice prin expansiune monetară și reducerea artificială a ratelor dobânzii – o practică echivalentă, în fapt, cu exproprierea economiilor populației. În același timp, presiunea fiscală ridicată extrage resurse suplimentare de la cetățeni, afectând principiul proprietății private și descurajând inițiativa economică. În aceste condiții, economisirea devine puțin atractivă, în timp ce consumul este încurajat ca opțiune dominantă, ceea ce face imposibilă o planificare responsabilă a viitorului. Rezultatul este o societate care consumă fără să investească, erodându-și treptat capitalul economic și moral și slăbind libertatea individuală[55].

IV. INTERVENȚIONISMUL: ÎNTRE CORECȚIE LEGITIMĂ ȘI SUBSTITUȚIE POLITICĂ

În cadrul economiilor mixte, problema decisivă nu este simpla constatare a intervenției publice, ci criteriul normativ al acesteia. Întrebarea se formulează, prin urmare, în termeni de etică politică: în ce condiții acțiunea statului rămâne o corecție legitimă, menită să protejeze cadrul cooperării dintre persoane libere, și în ce moment devine substituție politică a responsabilității personale și a inițiativei sociale? Discuția nu poate fi redusă la alternativa schematică „stat versus piață”, deoarece miza reală privește măsura coerciției și compatibilitatea ei cu libertatea înțeleasă ca responsabilitate.

[54] Martin Rhonheimer, *Libertad económica, capitalismo u ética cristiana*, ed. cit., pp. 50–52.
[55] Johan Graafland, *Ethics and Economics*, ed. cit., p. 74.

Principiul care structurează această măsură este subsidiaritatea, înțeleasă ca regulă normativă a distribuției competențelor în ordinea socială. Rațiunea ei nu este doar eficiența funcțională, ci adecvarea la natura acțiunii umane: întrucât cooperarea socială este realizată de agenți liberi, inițiativa trebuie să aparțină, în mod primar, persoanei și formelor asociative apropiate acesteia. Instanța superioară intervine pentru a sprijini, corecta sau repara atunci când aceste niveluri nu pot realiza singure un bine necesar, fără a le absorbi însă funcțiile și fără a transforma ajutorul în înlocuire. Subsidiaritatea nu slăbește statul, ci îl delimitează: îl obligă să fie suficient de puternic pentru a apăra bunurile comune politice – ordinea juridică, securitatea, protecția drepturilor fundamentale – și suficient de sobru pentru a nu substitui dinamica societății civile[56].

În consecință, intervenția este justificată nu de simpla promisiune a unor rezultate mai bune, ci de două condiții cumulative: necesitatea morală în raport cu binele comun și imposibilitatea rezonabilă de a obține același rezultat prin inițiativă liberă și cooperare socială[57]. Acest dublu criteriu permite evitarea unei duble erori: minimalismul politic, care abandonează funcțiile proprii statului, și maximalismul intervenționist, care transformă politica într-un substitut general al acțiunii sociale.

Pe baza acestui criteriu devine posibilă distincția dintre intervenția legitimă și intervenționismul substitutiv. Intervenția legitimă are o funcție predominant de cadrare: stabilește reguli generale ale cooperării, sancționează încălcările grave și protejează condițiile fără de care libertatea devine pur formală. Intervenționismul substitutiv are, dimpotrivă, o logică productivă: tinde să înlocuiască procesele cooperării libere cu administrarea rezultatelor, transformând coerciția din ultim resort în instrument curent de organizare socială.

În acest punct devine relevantă o analogie de ordin antropologic: mecanismele coercitive ale statului pot funcționa ca forme de compensare externă a unui deficit de ordine morală internă. Cu alte cuvinte, acolo unde dispozițiile necesare cooperării – responsabilitatea, încrederea, respectul normelor – sunt slăbite, crește presiunea asupra instituțiilor de a suplini această carență prin reguli, control și sancțiuni. Totuși, această compensare are o limită structurală: coerciția poate produce conformare, dar nu poate genera acele dispoziții interioare care fac posibilă stabilitatea ordinii. În consecință, extinderea coerciției instituționale riscă să reflecte nu consolidarea dreptății sociale, ci fragilizarea condițiilor antropologice care o susțin, deplasând dreptatea de la forma publică a cadrului cooperării către un program de „inginerie socială”[58].

[56] Maria Catherine Cahill, „Subsidiarity”, în Gerard V. Bradley, Christian Brugger (ed.), *Catholic Social Teaching: A Volume of Scholarly Essays*, New York, Cambridge University Press, 2019, pp. 416–417.

[57] Paolo Savarese, *La sussidiarietà e il bene comune*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2018, p. 98.

[58] Cyril McDonnell, „Law, morality, and the state’s justification of punishment: Aquinas, J.S. Mill and Brentano”, ed. cit., pp. 100–101.

Analiza nu se epuizează însă la nivel instituțional, întrucât intervenționismul are și o dimensiune formativă. Politicile publice nu doar reglementează comportamente, ci modelează dispoziții și așteptări. De exemplu, un stat social poate fi moralmente justificat atunci când protejează vulnerabilități reale și corectează disfuncții ale cooperării; devine însă problematic atunci când universalizează tutela și reduce spațiul exercitării responsabilității personale[59]. În aceste condiții, se poate produce un efect cumulativ: diminuarea costului riscului pe termen scurt este urmată de erodarea, pe termen lung, a dispozițiilor care susțin asumarea acestuia; iar această erodare reclamă, ulterior, un nivel mai ridicat de intervenție. Se configurează astfel un cerc de dependență instituțională, în care ajutorul încetează să mai fie corecție și tinde să devină substituție.

Aici devine necesară o precizare privind raportul dintre libertatea morală și ceea ce poate fi numit, în sens riguros, libertate solidară. Libertatea morală – deja definită – nu este simplă capacitate de opțiune, ci maturizarea libertății prin virtuți: puterea stabilă de a orienta acțiunea spre bine și de a menține această orientare în timp. Ea are o structură intrinsec relațională: nu se închide în autodeterminare, ci se deschide către celălalt și către binele comun. În această deschidere se clarifică libertatea solidară: nu ca redistribuție impusă din exterior, ci ca expresie socială a libertății morale, prin care agentul integrează responsabilitatea față de ceilalți în propriile alegeri economice și sociale. Solidaritatea astfel înțeleasă nu suspendă responsabilitatea personală și nu anulează diferențele legitime de rezultat; dimpotrivă, le integrează într-o logică a cooperării și a sprijinului proporțional, menținând caracterul activ al participării[60].

Această articulare permite și o distincție critică: atunci când solidaritatea este desprinsă de libertatea morală și convertită în mecanism impersonal, ea riscă să devină solidaritate administrată, adică substituirea virtuții prin procedură. În schimb, solidaritatea întemeiată pe libertate morală susține exact ceea ce subsidiaritatea protejează: densitatea inițiativelor sociale, capacitatea comunităților intermediare de a răspunde nevoilor și reducerea recursului la coerciție ca soluție de primă instanță. În acest sens, subsidiaritatea funcționează ca punte între antropologia libertății și arhitectura instituțională: ea traduce, la nivel public, exigența ca ajutorul să întărească subiectul și rețeaua socială, nu să le înlocuiască.

CONCLUZII

Prezentul articol a propus o reconfigurare a conceptului de dreptate socială pornind de la o premisă antropologică fundamentală: dreptatea nu este, în primul rând, rezultatul unui design juridico-instituțional, ci o virtute a agentului moral,

[59] *Ibidem*, pp. 64–67.

[60] Vezi Paolo Donati, *Verso una società sussidiaria. Teorie e pratiche della sussidiarietà in Europa*, Bologna, Bononia University Press, 2011.

adică o dispoziție stabilă de a acționa potrivit binelui celuilalt prin judecată practică. Din această perspectivă, dreptatea socială nu poate fi concepută coerent ca substitut al dreptății personale, ci ca forma publică a condițiilor care fac posibil exercițiul stabil al virtuții într-un cadru de cooperare între persoane libere.

Demersul a urmărit să arate că libertatea morală constituie premisa internă a dreptății sociale. În această lumină, unul dintre paradoxurile caracteristice modernității târzii devine mai clar: libertatea absolutizată ca autonomie, desprinsă de criterii normative și de finalitatea morală a acțiunii, nu reduce rolul politicului, ci tinde să îl amplifice. Fragmentarea reperelor comune intensifică conflictul social, iar deficitul de ordine interioară este compensat printr-un surplus de reglementare, control și coerciție.

În plan politico-economic, analiza a evidențiat că economia nu este neutră din punct de vedere etic și antropologic. Munca, schimbul, proprietatea, economisirea și asumarea riscului sunt forme ale acțiunii umane care influențează nu doar distribuția bunurilor, ci și formarea caracterului moral al comunităților. În consecință, politicile publice nu pot fi evaluate exclusiv prin criterii de eficiență sau egalitate de rezultat, ci și prin efectele lor formative asupra persoanei și asupra condițiilor cooperării sociale.

În acest cadru, subsidiaritatea apare ca expresie instituțională a unei antropologii a libertății: intervenția este justă atunci când sprijină și întărește capacitatea persoanelor și a comunităților intermediare de a acționa responsabil, nu atunci când le substituie. În mod analog, solidaritatea autentică nu se opune libertății morale, ci o presupune și o exprimă la nivel social; desprinsă de libertate, ea riscă să se transforme într-o formă de tutelă care erodează premisele interne ale dreptății sociale.

Demersul rămâne, în mod asumat, unul teoretic și normativ. El nu propune un model exhaustiv de implementare politică și nici o analiză empirică sistematică a efectelor politicilor publice asupra virtuților sociale. Totuși, prin recuperarea perspectivei eticii virtuților și prin evaluarea instituțiilor în funcție de efectele lor antropologice, studiul propune un criteriu de discernământ capabil să depășească polarizările ideologice curente: politicile sunt cu adevărat juste nu doar atunci când produc rezultate echitabile, ci atunci când protejează și întăresc libertatea morală, fără de care dreptatea socială rămâne fragilă, exteriorizată și dependentă de coerciție.