

LA RICEZIONE E L'ATTUALITÀ DELLA PACEM IN TERRIS

+ Mario Toso

Premessa

Mentre la *Mater et magistra* è enciclica *sociale ed economica*, la *Pacem in terris* (=PT) è enciclica prettamente *politica* a vari livelli: locale, nazionale ed internazionale.¹ Al centro è il tema della pace. Esso era stato oggetto d'attenzione da parte di Pio XII, che aveva rilevato lo stretto nesso fra la pace e il retto ordine sociale, a livello nazionale e mondiale. La stella della pace, più volte ripeté il pontefice, spunta e brilla più fulgida quando gli uomini compongono i loro rapporti - sociali, economici e politici -, secondo i principi della verità, della giustizia sociale, della carità. Queste idee sono riprese in forma sistematica da Giovanni XXIII nella PT, in un momento storico di profonda crisi internazionale. I conflitti in Algeria e nel Congo, prima, e, nel 1962, l'annessione della Nuova Guinea all'Indonesia, le lotte nel Laos, i nuovi torbidi e le stragi in Algeria, una seconda crisi in Congo, i contrasti tra sovietici ed alleati per Berlino culminano nella forte tensione fra Stati Uniti e Unione Sovietica per la questione cubana, mettendo in serio pericolo la pace mondiale.

Il testo della PT, come ha ricordato il Card. M. Roy,² è stato ricevuto solennemente, per le mani dell'inviato del papa, dal Segretario generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite. Due anni dopo, dal 17 al 20 febbraio 1965, nella stessa sala dell'assemblea generale si tiene un importante *Simposio sui problemi mondiali della pace alla luce degli insegnamenti di Giovanni XXIII attraverso l'enciclica Pacem in terris*. Infine, numerosi organismi, istituti, centri di studi o di incontri per la pace e lo sviluppo, nascono dall'enciclica o ne prendono il nome, mentre essa dà luogo a innumerevoli pubblicazioni.³

¹ GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris* in AAS (1963) 254-304. Si veda anche l'edizione - che seguiamo - : PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Lettera enciclica Pacem in terris di sua Santità Giovanni XXIII e Messaggio per la Giornata mondiale della pace 2033*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

² Cf ROY card. M., *Riflessioni nel X anniversario della «Pacem in terris»* in *I documenti sociali della Chiesa*, II, n. 3.

³ Tra i vari commenti sulla PT segnaliamo: ACTION POPULAIRE, *Encyclique «Pacem in terris». Commentaire et index analytique*, Spes, Paris 1963; AA.VV., *Commento all'enciclica «Pacem in terris»*, Vita e Pensiero, Milano 1963; ISTITUTO SOCIAL LEON XIII, *Comentarios a la «Pacem in terris»*, Edit. Católica, Madrid 1963. Tra gli articoli citiamo: JOBLIN J., *L'Encyclique «Pacem in terris»* in «Revue Internationale du Travail», (juillet 1963) 1-15; JARLOT G., *Pacem in terris* in «Études», 317 (1963) 390-404; TUCCI R., *La Chiesa e la pace* in «La Civiltà Cattolica», II (1963) 209-222. Altri studi sulla PT si possono reperire in AA.VV., *Pacem in terris*. Fascicolo speciale di «Iniziativa», (giugno 1963); AA.VV., *Pacem in terris*. Numero speciale di «Orientamenti sociali», (maggio 1963). A venticinque anni dalla pubblicazione è apparso anche *Commento a cura del card. Pietro Pavan in L'enciclica «Pacem in terris»*, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1988, pp. 107-165. Per il trentesimo anniversario sono stati anche pubblicati: COSTE R. et alii, *Paix sur la terre: actualité d'une encyclique*, Le Centurion, Paris 1992; AA.VV., *Paix sur la terre. Actualité d'une encyclique*, Centurion, Paris 1992; AA.VV., *Costruire la pace sulla terra*, a cura di S. Tanzarella, La Meridiana, Molfetta (Bari) 1993; BUONOMO V., *La comunità internazionale e la pace. Una lettura a trent'anni dalla «Pacem in terris»* in «La Società», 4 (1993) 689-710. Più vicino a noi, in occasione del quarantesimo anniversario sono apparsi, tra l'altro: AA.VV., *Pacem in terris. La fatica della pace*, D. Rosati-D. Carta ed., EDB, Bologna 2003; AA.VV., *Pace! Voci a confronto sulla lettera enciclica di Giovanni XXIII*, Paoline, Milano 2003; P.

Non va, però, dimenticato che la PT ebbe notevole incidenza all'interno della Chiesa, in particolare sul Concilio Vaticano II, specie sulla *Gaudium et spes*: ciò è evidentissimo nel capitolo consacrato ai temi della guerra e della pace (II parte, capitolo IV).

La PT ha trovato ricezione nel magistero sociale successivo soprattutto per il nesso che stabilisce tra *pace* e *sviluppo integrale delle persone e dei popoli*. Se si legge la PT in profondità, quasi in controluce, si scorgerà che la pace altro non significa se non sviluppo globale di ogni uomo, di ogni popolo. Non è soltanto assenza di guerra. Non è nemmeno equilibrio fra arsenali militari contrapposti. È essenzialmente un'opera corale, positiva, che coinvolge tutti, singoli e popoli, cioè l'intera famiglia umana, nella concretizzazione di un ordine sociale fondato sulla verità, sulla giustizia, sull'amore e sulla libertà. L'edificazione di questo ordine comporta l'affermazione e lo sviluppo di se stessi. Ognuno, partecipando alla costruzione di un ordine sociale e politico più giusto e più pacifico, fa crescere simultaneamente la parte migliore di se stesso. Tra pace e *compimento umano* - personale e universale -, c'è dunque, per Giovanni XXIII, un legame intrinseco. In tal senso, la PT è preludio eloquente alla *Populorum progressio* di Paolo VI, che sarà elaborata e promulgata come *magna charta* dello sviluppo dei popoli, sviluppo globale, non solo economico. Nella *Populorum progressio* si giungerà ad affermare, consequenzialmente e significativamente, che «lo sviluppo è il nuovo nome della pace». ⁴ Per le stesse ragioni la PT può essere considerata antesignana delle encicliche sociali successive che avranno come tema centrale, non esclusa la *Centesimus annus* (=CA) di Giovanni Paolo II, ⁵ quello dello sviluppo integrale dei popoli, che oramai sarà sempre affrontato in relazione alla pace. Nella *Sollicitudo rei socialis* (=SRS) ⁶ si giungerà a dire che questa è il risultato dello sviluppo solidale dei popoli: *opus solidaritatis pax* (SRS n. 39). Se, poi, si analizza la logica interna dell'enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI, sottotitolata *Sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, si può affermare che il suo *incipit* rappresenta un ulteriore nome della pace.

Quanto detto, sia pure in maniera sintetica, testimonia quanto la PT abbia influenzato ed orientato il magistero sociale successivo. Ma ciò è avvenuto non solo per il suo tema principale, ripreso e commemorato da Giovanni Paolo II nel «Messaggio per la Giornata Mondiale della pace» del 1° gennaio 2003. È accaduto anche per temi più particolari, come quello dei «*segni dei tempi, dei diritti e doveri dell'uomo con la connessa antropologia che ci può aiutare a superare la visione dei diritti del neoliberalismo e del neocomunitarismo; dei quattro pilastri della convivenza sociale*

Card. PAVAN, *Pace in terra. Commento all'enciclica Pacem in terris. Introduzione di Mario Toso*, Editrice san Liberale, Treviso 2003. Si veda anche: *Forum: 40 anni dopo*, in «Rivista di teologia morale» XXXV (2003), 1, pp. 1-61. In occasione del quarantesimo anniversario Giovanni Paolo II incentra il Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace (1 gennaio 2003) sulla PT.

⁴ PAOLO VI, *Populorum progressio* in *I documenti sociali della Chiesa*, II, n. 87.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus* in AAS 83 (1991) 793-867.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis* in AAS 80 (1988) 513-586.

– indicati al n. 18 - in base ai quali vanno regolati i rapporti tra le persone, le comunità politiche (Giovanni XXIII preferisce questa espressione a quella di «Stati»), tra le persone, le comunità politiche e la comunità politica mondiale, ovvero: verità, giustizia, amore o solidarietà operante (che al n. 89 viene sostituito nell'elencazione da «la carità»); dello *Stato sociale e democratico*; del *bene comune*, dell'*autorità politica mondiale*; del *dialogo politico* sulla base delle note distinzioni che egli difese sino all'ultimo dagli assalti di coloro che volevano eliminarle: a) in particolare la distinzione tra errore ed errante (cf n. 83), in modo da consentire il dialogo con chiunque, nonostante le sue idee erronee o inaccettabili; e la distinzione tra dottrine erronee che sono all'origine di determinati movimenti storici e li hanno ispirati e i movimenti stessi (cf n. 84); del rifiuto della nozione di «guerra giusta»; del disarmo integrato da controlli efficaci (cf n. 60).

Ne prendiamo qui in considerazione solo alcuni, accennando alla loro ricezione nel magistero sociale successivo e alla loro attualità.

1. Il tema dei «segni dei tempi»

Era già stato introdotto con la *Mater et magistra*.⁷ Ognuna delle quattro parti dell'enciclica PT si conclude con un paragrafo intitolato «segni dei tempi», un'espressione che colpì ed ebbe successo, venne accolta nei documenti conciliari e nella stessa liturgia, anche se non era immune da ambiguità e rischi di strumentalizzazioni. Nei decenni successivi, infatti, sembrava che chi volesse propugnare una qualunque tesi trovasse vari «segni dei tempi» che confermavano le sue idee. È noto che già con il Concilio Vaticano II si incominciò a dotare la metodologia della lettura dei segni dei tempi di un più esplicito spessore teologico ed antropologico, oltre che metafisico, che aiutarono a togliere quegli equivoci che potevano appiattirla su analisi di mera fenomenologia sociologica o su letture di tipo relativistico e soggettivistico. La lettura dei segni dei tempi venne gradualmente elaborata come *discernimento per la profezia*. Il *discernimento* è espressione di una Chiesa che *nel* mondo scruta i *segni dei tempi* e li interpreta alla luce del Vangelo (cf *Gaudium et spes* [=GS] n. 4),⁸ per individuare negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni degli uomini, ciò che indica la presenza o il disegno di Dio (cf GS n. 11). Grazie all'impiego del *metodo dei segni dei tempi*, si è condotti a scoprire sia le corrispondenze e rassomiglianze fra ciò che è lo svolgimento della storia umana e il disegno di Dio su di essa, sia le discordanze. Mentre il discernimento si attua come più sistematica interpretazione teologica della storia, pone chiaramente in evidenza l'unitarietà del piano di salvezza di Dio creatore e salvatore. Inoltre, sollecita ad inserirsi nel dinamismo della storia della redenzione per partecipare all'opera di ricapitolazione di Cristo, che con lo Spirito è già all'opera in tutte le realtà umane, comprese quelle sociali.

⁷ GIOVANNI XXIII, *Mater et magistra* in AAS 53 (1961) 401-464.

⁸ Il testo ufficiale della GS si trova in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, IV, pars VII, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1978, pp. 733-804.

La *profezia* è l'attuarsi e il perfezionarsi del *discernimento*: è mostrare come quest'ultimo è destinato ad essere più che giudizio sceveratore, e cioè anche *momento prassico*, mediante il quale si perviene a *fare* la verità dell'uomo, ad attuare e a confessare, con le opere, il *giudizio di Dio* sulla storia. La profezia è, in altre parole, liberare, accendere, crescere la vera vita sociale. È discernimento che non solo scopre il senso compiuto del sociale, ma prospetta *direttive di azione* per il futuro a cui Dio chiama la società. In particolare, prospetta per l'azione sociale, comprensiva dell'azione politica, un orientamento etico essenziale che equivale, nel linguaggio della GS, a porre l'attività umana in generale, e l'azione sociale e politica in specie, a servizio dell'uomo per il suo sviluppo globale (cf GS n. 35). Per il credente, tale orientamento equivale a vivere l'attività umana e l'azione sociale e politica come le ha *perfezionate* Gesù Cristo, ossia come attività ed azione a servizio di Dio e dell'uomo, animate dal suo amore per il Padre e per il suo disegno sul mondo (cf GS n. 22 e n. 38).

Tornando ai *segni dei tempi*, individuati da Giovanni XXIII occorre dire che si tratta di alcuni fenomeni verificatisi nei decenni più recenti e che avevano profondamente trasformato il mondo al momento della pubblicazione del documento papale. I tre indicati nella conclusione della prima parte sono:

- a) l'ascesa delle classi lavoratrici, del loro protagonismo, della loro partecipazione;
- b) l'ingresso della *donna* nella vita pubblica (e in modo massiccio nel mondo del lavoro);
- c) la fine del colonialismo, con l'accesso all'indipendenza di quasi tutti i popoli.

Altri segni dei tempi sono indicati nel resto dell'enciclica, come la tendenza a redigere in formule concise e chiare la carta dei diritti umani, il modo con cui le relazioni tra cittadini e con lo Stato tendono ad essere stabilite giuridicamente, il consolidamento delle organizzazioni internazionali come cammino verso una comunità mondiale. All'assurdità di risolvere i problemi con la guerra di oggi, che si concluderebbe senza vincitori e vinti, si accennerà subito. Le prime sono tre tematiche ancora attuali e non pienamente risolte, alle quali ogni Papa ha aggiunto nuovi capitoli nei successivi documenti sociali del Magistero: l'*ambiente*, le *trasformazioni economiche e finanziarie*, la *globalizzazione* (vissuta spesso come nuova forma di colonialismo), annunciata dalla PT quando parla dell'interdipendenza tra i popoli e dei problemi che non possono essere risolti a livello nazionale.

Tra le ragioni che hanno indotto il beato Giovanni XXIII a pubblicare la PT vi sono: la questione cubana (11 ottobre 1962) che, rischiando di scatenare una guerra atomica tra le due superpotenze degli Stati Uniti e della Russia, aveva molto impressionato il Pontefice, e il *desiderio del Papa di rifiutare la nozione di «guerra giusta»* a causa dell'esistenza degli armamenti nucleari. Del resto già Pio XII aveva preferito parlare di «difesa giusta», anziché di «guerra giusta». Giovanni XXIII giunge ad affermare: «riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere

utilizzata come strumento di giustizia» (PT n. 67). Nel caso della crisi di Cuba il Papa rinuncia a parlare di ragioni e di torti o di colpe, ma supera la distinzione tra guerra giusta e ingiusta, optando per la pace e facendo comprendere che è «*alienum a ratione*», nell'era atomica, dare legittimità alla vecchia pretesa di risolvere i conflitti con la guerra giusta contro l'ingiustizia commessa. Poco importa se una delle due superpotenze è in grado di distruggere dieci volte la seconda, se questa è in grado di distruggere la prima una volta sola.

In un'enciclica dedicata alla pace si parla, dunque, poco di guerra. Le pagine dedicate al disarmo (nn.59-62) sono ancora molto attuali, specialmente nelle loro argomentazioni.⁹

2. Diritti e doveri dell'uomo e la connessa antropologia

Bisogna riconoscere che nella PT si trova l'elenco più completo dei diritti e dei doveri delle varie encicliche sociali (cf PT nn. 11-34). Ciò che è stato recepito dal magistero sociale successivo è la chiara impostazione e fondazione teologica ed antropologica di essi (cf PT n. 5), che si debbono considerare un *corpus* in movimento, suscettibile di approfondimento e di aggiornamento, aventi come soggetti non solo i singoli ma anche i gruppi di persone e le varie comunità. Si tenga presente che nella PT il *diritto alla libertà religiosa* è riconosciuto per tutte le persone aventi una coscienza retta (vera o invincibilmente erronea) (cf PT n. 14). In tal modo, rispetto al precedente magistero che riconosceva un diritto di libertà religiosa solo per i cattolici perché professanti una religione vera, si apre il varco per l'affermazione del diritto anche per i non cattolici. Ci si ferma, però, nell'ambito della rettitudine di coscienza e non si includono nel diritto tutte le persone in quanto *esseri capaci* di conoscere il vero, il bene e Dio, indipendentemente dal fatto che giungano a possedere il vero o a fare il bene o a credere in Dio. Invece, nel documento conciliare della *Dignitatis humanae* il diritto – e ciò è un passo decisivo e nuovo – è fondato non più sulla rettitudine della coscienza, ma sulla stessa *natura umana*, dotata di ragione e di libertà – sulla dignità umana - e perciò chiamata ad assumere la sua responsabilità quando si tratta di comporre il proprio rapporto con Dio. È chiaro, allora, che alla luce della fondazione «parziale» del diritto alla libertà religiosa per tutti, da parte della PT, la sua stessa proposta di una comunità democratica e pluralista, non può non apparire bisognosa di integrazione, per i titolari del diritto e, quindi, per il tema della sana laicità dello Stato. Va anche sottolineato che l'elenco dei diritti e doveri della PT sarà successivamente completato, specie con i diritti di *terza* (il diritto alla pace, allo sviluppo plenario qualitativo, sostenibile, all'ambiente morale, all'acqua potabile, all'ambiente salvaguardato) e *quarta generazione*.

⁹ A proposito del tema si vedano almeno: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Prospettive per un disarmo integrale*, Atti del Seminario internazionale su disarmo, sviluppo e pace (Roma, 11-12 aprile 2008) Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008; G. SALVINI-T. DI RUZZA, *Disarmo, sviluppo e ordine internazionale*, in «La Civiltà Cattolica» n. 3794 (19 luglio 2008), pp. 140-151.

Ma, come accennato, è per noi oggi importante il *fondamento* che è dato ai diritti e ai doveri da parte della PT. Si tratta di un fondamento che fa riferimento alla persona umana *integrale*, ad una natura dotata di intelligenza e di libertà, alla legge morale naturale inscritta nella coscienza di ogni uomo e donna, ad un *primum* ontologico, etico, metapositivo, che non esclude l'omologazione giuridica e il consenso sociale ma li precede. Non sono, pertanto, accettabili le posizioni del *positivismo* o *decisionismo giuridico* (il fondamento ultimo dei diritti è dato dalla norma che li pone), dello *storicismo* (il fondamento meta positivo dei diritti è dato dalla «coscienza storica» nella serie dei suoi processi), del *neogiusnaturalismo libertino* (fondamento del diritto è sì la persona, ma concepita secondo termini di spontaneismo e di istintività): posizioni tutte implicanti relativismo e, in certa maniera, tradimento della piena dignità della persona. Così, non sarebbero del tutto condivisibili le posizioni – più vicine a noi - della teoria dei diritti del neocontrattualismo di John Rawls (sono diritti solo quelli che sono oggetto di accordo razionale unanime fra le parti in posizione originaria, dietro il velo di ignoranza), della teoria dei diritti di Bruce Ackerman (diritti sono solo quelle pretese o rivendicazioni che superano la prova del dialogo neutrale, che è da assimilare al *fiat* metodologico del contratto rawlsiano), della teoria dei diritti del neoutilitarismo (sono diritti solo quelli che consentono di ottenere utilità collettiva massima).¹⁰

Infine, non possono essere accettate come base dei diritti – il pontefice lo afferma esplicitamente – culture democratiche fondate sull'agnosticismo o il relativismo scettico (chiara allusione al pensiero di Hans Kelsen): un'autentica democrazia è possibile solo ove si abbia un diritto certo e una retta concezione della persona umana (cf CA 46).

In definitiva, la PT, con la sua presentazione di una lista di diritti e doveri che hanno un fondamento metapositivo e che sono da intendersi come diritti universali, inviolabili, inalienabili, *indivisibili* – i diritti civili e politici non si possono realizzare, ad esempio, senza i diritti sociali – aiuta a contrastare le odierne porzioni dell'opinione pubblica secondo la quale il necessario risanamento dei conti pubblici e la crescita sono da conseguire, in un contesto di crisi finanziaria e di recessione economica, a prezzo della riduzione dei diritti sociali – si parla qui di diritti fondamentali, non di acquisizioni secondarie pure attribuite ai diritti dei lavoratori, come i soggiorni in case estive spese dagli imprenditori o altre facilitazioni -, dello smantellamento dello Stato sociale e delle reti di solidarietà della società civile, nonché della sospensione della democrazia. Così, aiuta a tutelare e a promuovere il *diritto al lavoro*, che oggi viene sottodimensionato da quella cultura neoliberista, tipica del capitalismo finanziario sregolato, secondo cui il lavoro è un «bene minore» o addirittura bene facoltativo.

¹⁰ Per un'illustrazione sintetica su queste posizioni cf S. VECA, *Una filosofia pubblica*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 60-73. Ma si veda anche M. TOSO, *Welfare Society. L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, LAS, Roma 1995, pp. 466-468.

3. *Lo Stato sociale e democratico*

La PT è elemento importante del cambio di atteggiamento della Chiesa di cui il contemporaneo Concilio Vaticano II è stato simbolo e di cui l'enciclica ha contribuito a consolidare il pensiero. La Chiesa in essa ha cominciato a parlare di diritti umani, compreso quello di libertà religiosa, di democrazia, di rifiuto della guerra per risolvere i conflitti internazionali, e della opportunità di creare strutture internazionali di governo per assicurare la pace mondiale.

Pur dichiarando che «la dottrina sopra esposta è pienamente conciliabile con ogni sorta di regimi genuinamente democratici» (n. 31), di fatto la nozione di democrazia che viene accettata e proposta è quella occidentale, con la divisione dei tre poteri (legislativo, esecutivo e giudiziario), chiaramente esposta e difesa nella PT (nn. 41-42).

In particolare, nella PT, confluiscono i processi storici della costruzione dello Stato liberale e dello Stato democratico. Dal primo l'enciclica prende la summenzionata divisione dei poteri e la subordinazione di questi ad un ordine giuridico positivo; dal secondo, il principio della partecipazione del popolo alla gestione della cosa pubblica. Il tutto è fuso e ricompreso in una prospettiva *personalista comunitaria*, la cui intrinseca tensione politica alla democrazia può essere così sussunta: *è un'esigenza della dignità dell'uomo, del suo essere intelligente e libero, portato dalla sua stessa natura ad assumere la responsabilità del suo operare, che lo Stato sia democratico.*

Ai fini dello sviluppo plenario non sono sufficienti buoni obiettivi e buoni piani. Al progresso economico e sociale si perviene come mezzi e metodi rispettosi della dignità delle persone, della loro libertà e delle loro responsabilità. L'autentico e plenario sviluppo dell'uomo non può essere decretato da regimi autoritari, con atti di imperio e nemmeno può essere generato da meccanismi deterministici o spontaneistici. Per raggiungerlo sono indispensabili: adesione consapevole dei cittadini, forte tensione morale, vita democratica di effettiva partecipazione condeterminante, mobilitazione di tutti. In breve, ad uno sviluppo plenario e comunitario si accede mediante una convivenza democratica: ovvero una convivenza anzitutto di comunione, di unione morale e spirituale che anima potentemente le procedure.

Preme qui, allora, evidenziare l'attualità della PT come alternativa a concezioni della democrazia di tipo meramente procedurale. Una visione quest'ultima chiaramente rigettata e superata anche dall'enciclica CA del beato Giovanni Paolo II. Per il pontefice polacco la democrazia non è solo insieme di regole procedurali, ma è anzitutto fondata sulla comunione di beni-valori, è sostenuta da un ordinamento giuridico (da uno Stato di diritto) e da una attività legislativa personalisti. La democrazia senza una verità oggettiva sull'uomo e senza valori cade facilmente preda di totalitarismi aperti o subdoli (cf CA n. 46).

Oggi è ampiamente riconosciuto che la crisi della democrazia è soprattutto – non esclusivamente - *crisi morale*, crisi di valori. È necessario, allora, il recupero dei valori morali, ai due livelli, personale e sociale. Alla stagione dei diritti deve affiancarsi la stagione dei *doveri*.

Ma, se i più convengono sull'urgenza della riforma morale della democrazia, ritrovando una nuova unità attorno a beni-valori comuni, pochi sembrano disposti a riconoscere loro un qualche fondamento oggettivo. Così, se molti parlano dell'urgenza della riforma delle *regole del gioco* della democrazia, pochi credono in una società politica basata anzitutto sulla *comunione*: come comunicazione e condivisione di conoscenze nella luce del vero; come impulso e richiamo al bene morale; come nobile comune godimento del bello, in tutte le sue legittime espressioni; come permanente disposizione a effondere gli uni negli altri il meglio di se stessi; come anelito ad una mutua e sempre più ricca assimilazione ai valori spirituali.

Oggi, come ha rilevato A. MacIntyre nel suo noto volume *After virtue*, anche l'etica politica è dominata dall'*etica di terza persona*, ossia da un'etica che, avendo perso come punto di riferimento il *télos* dell'uomo, riduce la vita morale ad un insieme di norme e di precetti da osservare e nulla più.¹¹ L'*etica di terza persona* mira a creare un assetto sociale ove l'uomo come soggetto di desideri o l'uomo come soggetto autonomo possa fare ciò che vuole senza danneggiare altri, o danneggiandoli solo per un migliore risultato. Dei modi e dei mezzi finalizzati alla soddisfazione dei desideri o dell'uso degli spazi di libertà da parte di ciascuno, l'etica di terza persona si rifiuta di parlare. Sarebbe una questione puramente privata e soggettiva. Ognuno dovrebbe poter gestire a piacere la propria vita. In questo modo, però, il sistema dei principi e delle norme è messo tacitamente a servizio del libero arbitrio dei singoli, a cui si vuol garantire la possibilità di soddisfazione di interessi e desideri.¹²

In sostanza, l'etica politica contemporanea sembra staccare l'etica del singolo da quella pubblica, per cui il cittadino, nell'ambito della convivenza sociale, agisce sulla base di regole universali, che non possono mai mancare, ma che vanno osservate solo per un dovere categorico e che esauriscono tutta la loro moralità nella *legalità*, codificata in un determinato periodo storico. In una società complessa e pluralista come quella odierna, non è possibile fare altrimenti. La convivenza si salva solo con regole che impongono l'altruismo. In essa è richiesta, in definitiva, un'unica virtù: la disposizione a frenare l'egoismo per comportarsi secondo le regole stabilite dalla comunità. Nelle leggi della convivenza contemporanea e nel concetto di virtù che essa richiede non c'è un vero riferimento ultimo a valori, a beni umani oggettivi, ricercati per realizzare una *vita buona* in tutti gli atti liberi della persona. Le leggi

¹¹ Cf MACINTYRE A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/IN 1984, pp. 56ss.

¹² Cf ABBA' G., *Felicità, vita buona e virtù*, Las, Roma, 1989, p. 100.

della convivenza curano solo le azioni di giustizia e le azioni verso gli altri, le azioni concernenti la *vita esteriore*. E questo, non dal punto di vista della condotta personale, ma da quello di un osservatore esterno, imparziale, quale il giudice o il legislatore.

Ma, quando anche nella vita sociale e politica si perde il riferimento al *télos* della natura umana, l'esito non può essere che il relativismo o addirittura il nihilismo morale, che al più lasciano spazio a un *emotivismo* morale altrettanto relativistico. Difatti, quando il fondamento ultimo dell'azione morale è costituito da norme e precetti a partire dal punto di vista di un osservatore esterno alla persona, questa non sperimenterà mai il senso di una cogenza vera, proprio perché tali norme e precetti sono imposti dall'imperativo categorico: «*Devi agire così*», che non risponde alla domanda: «*Perché devo agire così?*».

Per quanto concerne la figura dello *Stato sociale* va almeno osservato che la PT non pare preda di uno schema culturale «lib-lab» (ossia *liberal-laburist*) che vorrebbe la soluzione dei problemi bypassando la società civile, attenendosi ad impostazioni verticistiche, statalistiche, o solo di libero mercato. Tutto al contrario. La PT appare aperta a soluzioni di *welfare* ove non è esclusa aprioristicamente la compenetrazione tra Stato, società e mercato. Non a caso, nella PT viene prospettata la figura di uno *Stato sociale di diritto*, ovvero il trapasso da uno Stato, che con le sue leggi si impone dall'alto alla società, a uno Stato che è piuttosto emanazione di questa; da una concezione del diritto come pura norma in atto, a una concezione che implica in sé un immanente dover essere, per concretizzare le istanze della società (cf PT nn. 42-43).

4. *Il bene comune e l'autorità politica*

È stato giustamente rilevato che tra le nozioni fondamentali della filosofia politica quella di autorità è oggi la più trascurata e quella maggiormente e manifestamente in crisi. La conferma viene dalla lettura delle opere degli Autori più celebrati del liberalismo. Né in Ludwig von Mises, né in Friedrich von Hayek, né in Karl Popper, né in John Rawls c'è traccia di una dottrina dell'autorità. Tra le cause dell'uscita di scena del tema sono da annoverare: a) la quasi totale identificazione tra autorità e potere, con il tendenziale assorbimento della prima nel secondo; b) la difficoltà di trovare una legittimazione all'autorità politica diversa da quella che passa semplicemente attraverso il consenso: non si percepisce più, infatti, il carattere «naturale» ed impreteribile di essa, guidato dal conseguimento del bene comune, nozione anch'essa in via di estinzione a motivo di un'opzione basicamente soggettivistica e scettica; c) il sempre più diffuso convincimento che l'autorità è di impedimento al fiorire spontaneo della società civile e del mercato, considerati autosufficienti e capaci di autoregolazione completa, sicché non vi è necessità di

intervento esterno; d) la concezione libertaria della libertà che non si lega al bene umano.¹³

Nell'odierno neoliberalismo, accanto ad una concezione permissiva della libertà, sul piano prassico della politica, come unico principio di autorità e di verità, si afferma *la volontà della maggioranza*, intesa come somma di volontà individuali. Ciò sembra esporre le maggioranze e i rispettivi governi a ritenersi gli unici interpreti dell'intera società, con un esercizio della facoltà di comandare secondo modi autoritari e populistici,¹⁴ minimizzando o scavalcando, se non negando, il valore di altre rappresentanze *parziali* (tra cui i sindacati), quasi che queste non fossero espressioni democratiche e altrettanto legittime della società.

Orbene, per la PT, l'autorità è necessaria e legittima non solo in forza del consenso, non solo perché non si danno vie predeterminate per raggiungere il bene, non solo perché l'uomo è ferito dal peccato. Essa lo è, anzitutto, in ragione del proprio fondamento nella costitutiva socialità delle persone, chiamate a cooperare per realizzare il proprio compimento; e in Dio, che ha creato l'uomo essere relazionale. In forza della sua origine umana e divina, più che consensuale, l'autorità è espressione di esigenze che la precedono e la guidano, ossia dell'ordine morale impresso germinalmente nelle coscienze, della dignità dell'uomo. Ciò la costituisce, connaturalmente, principio coordinativo, facoltà di comandare secondo ragione (*recta ratio*) e, quindi, forza essenzialmente morale prima che potere coercitivo.

È questo uno dei tratti caratteristici della PT, che consente di entrare nella giusta prospettiva per comprendere le *ragioni fondanti* di una società e di un'autorità politica non solo sul piano nazionale ma anche sul piano mondiale.

Già cinquant'anni fa, con lucidità e chiara preveggenza, la PT, a fronte della inadeguatezza degli Stati nazionali rispetto alla realizzazione del bene comune universale, propose la costituzione di *poteri pubblici mondiali* mediante un processo *democratico*, sulla base dei principi di *solidarietà* e di *sussidiarietà*.

Tale urgenza si è fatta più pressante nell'odierno contesto di globalizzazione, in cui l'autorità degli Stati nazionali appare ancor più erosa e le esigenze del bene comune universale sono più impellenti con riferimento ai problemi internazionali della pace, dello sviluppo integrale dei popoli, dell'acqua, della terra, dell'energia, del cibo, della salvaguardia dell'ambiente.

A proposito della coraggiosa proposta della PT, si deve constatare che, mentre il magistero pontificio successivo è parso principalmente concentrato sulla ideazione

¹³ Cf V. POSSENTI, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2001, pp. 48-51.

¹⁴ Populismo è un concetto di cui oggi si fa largo uso, sia nella letteratura specialistica sia nella lingua comune. Per un'analisi dei suoi significati e delle sue più rilevanti manifestazioni, per una sua definizione e considerazione del suo rapporto con la democrazia si veda P. TAGGART, *Populism*, Open University Press, Buckingham 2000, trad. it.: *Il populismo*, Città Aperta, Troina (EN) 2002. Completa il volume la postfazione *La sfida populista e il caso italiano* (pp. 207-221) di Massimo Crosti, che affronta i nodi teorici del populismo in rapporto alla situazione italiana ed europea.

e sulla realizzazione di tappe intermedie, invece nella prassi politica della Nazioni, come si ribadirà più avanti, non si sono fatti passi decisivi nella riforma dell'ONU e delle istituzioni internazionali che l'hanno progressivamente affiancata.

Illustri pensatori e premi Nobel per l'economia e anche una grossa porzione dell'opinione pubblica mondiale appaiono profondamente insoddisfatti dell'attuale ordinamento giuridico-politico nonché della sua gestione difficoltosa, talora fallimentare.

Nel suo messaggio per la giornata mondiale della pace (1 gennaio 2003), Giovanni Paolo II, pur riconoscendo il notevole progresso verso la realizzazione della nobile visione di Giovanni XXIII verificatosi nei quarant'anni trascorsi dalla pubblicazione della PT, non sembra meno critico: «Non solo la visione precorritrice di Papa Giovanni XXIII – egli scrive –, la prospettiva cioè di un'autorità pubblica internazionale a servizio dei diritti umani, della libertà e della pace, non si è ancora interamente realizzata, ma si deve registrare, purtroppo, la non infrequente esitazione della comunità internazionale nel dovere di rispettare e applicare i diritti umani». Poco più avanti aggiunge: «Allo stesso tempo, siamo testimoni dell'affermarsi di una preoccupante forbice tra una serie di nuovi “diritti” promossi nelle società tecnologicamente avanzate e diritti umani elementari che tuttora non vengono soddisfatti soprattutto in situazioni di sottosviluppo: penso, ad esempio, al diritto al cibo, all'acqua potabile, alla casa, all'auto-determinazione e all'indipendenza». ¹⁵

Più di qualche studioso di area cattolica ha sottolineato come, a fronte delle nuove condizioni o sfide del bene comune della famiglia umana, l'attuale *governance* mondiale appare insufficiente e in un certo senso impedita a fare di più a motivo del fatto che essa – come peraltro si può evincere dalla stessa Carta delle Nazioni Unite – è più espressione di una *comunità di Stati sovrani* anziché di una *società politica mondiale* e, inoltre perché, sul piano giuridico, fatta qualche rara eccezione (Europa), le persone non sono considerate se non come soggetti passivi del diritto internazionale, per cui difficilmente possono accedere direttamente alle corti internazionali.

Per superare la debolezza dell'attuale *governance* mondiale, la cui azione è neutralizzata o frenata dagli Stati che assolutizzano la loro sovranità nazionale, sarebbe necessario superare la concezione di una comunità internazionale composta semplicemente da Stati sovrani, considerata come un meccanismo di cooperazione tra Stati sovrani. Occorrerebbe entrare in una *nuova prospettiva*, quella di una *comunità internazionale* che finalmente asseconda la sua vocazione ad essere una vera *società politica* mondiale, ovvero una *comunità umana* organizzata politicamente.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Pacem in terris: un impegno permanente*, n. 5. Di recente il Consiglio dei diritti dell'uomo ha adottato una risoluzione nella quale per la prima volta in un documento dell'Organizzazione delle Nazioni Unite l'aborto è qualificato come diritto.

I fondamenti di una simile visione sono quelli offerti da una visione antropologica personalista e sociale, aperta alla Trascendenza. Ogni persona è chiamata a crescere in pienezza mediante la relazione con gli altri. La sociabilità della persona si esprime nella famiglia, nel lavoro, nei vari gruppi, nella società politica, a livello locale, nazionale, regionale e mondiale. Il punto cruciale è che oggi, in un contesto di globalizzazione, il compimento umano è inevitabilmente congiunto con condizioni socio-culturali planetarie. Ciò esige che la convivenza umana sia organizzata *politicamente* sì a livello locale, nazionale, ma soprattutto e finalmente sul piano mondiale.

Orbene, la dignità delle persone e dei popoli richiede che l'ordine internazionale riconosca ed esprima, nelle sue istituzioni e strutture, il *primato* di questa dignità come un *principio generale* del sistema e che tale ordine non sia più configurato, come è avvenuto in passato, in maniera pressoché esclusiva sul principio della sovranità statale. Ciò, ovviamente, non significa eliminare la nozione di sovranità, ma semplicemente subordinarla a qualcosa che la precede. Così, il diritto internazionale non può essere concepito come il risultato dell'abbandono di sovranità da parte degli Stati. Esso dev'essere considerato come espressione di un ordine morale previo, scolpito da Dio nei cuori degli uomini.

Bene comune, autorità, diritto, su tutti i piani – locale, nazionale, regionale, mondiale – vanno pensati ed istituzionalizzati sulla base delle nuove esigenze del bene umano, pensato secondo le sue dimensioni essenziali, permanenti e storiche.

È in questo quadro e secondo un tale spirito che la PT, come peraltro fece Pio XII,¹⁶ che Giovanni XXIII ha proposto la costituzione di un'autorità politica mondiale.

5. La configurazione di una nuova autorità mondiale: le ragioni odierne del bene comune universale

Oggi il contesto sociale, economico, politico e culturale è radicalmente cambiato rispetto a quello prevalente all'inizio degli anni Sessanta del secolo scorso. Il «secondo mondo» socialista è crollato. Lo stesso termine «terzo mondo» non ha più senso. Esistono naturalmente ancora molti paesi poveri; ma tra i paesi in via di sviluppo ve ne sono alcuni che sono stati definiti «emergenti», tra i quali spiccano i BRICS (Cina, India, Brasile, Russia, Sud Africa) che si aggiungono alle «tigri asiatiche» come Corea del Sud, Taiwan, Singapore. Questi paesi, specialmente la Cina, stanno ora svolgendo un vero e proprio ruolo di traino dell'economia mondiale in una crisi economica globale che sembra non avere fine.

La globalizzazione economica si è sviluppata, con luci e ombre, con le sue conquiste, ma anche con le sue sfide. Essa è stata fortemente favorita dallo sviluppo delle nuove tecnologie soprattutto dell'informazione e della comunicazione, che

¹⁶Cf M. TOSO, *Welfare Society. La riforma del welfare: l'apporto dei pontefici*, LAS, Roma 2003, pp. 145-147.

hanno costituito uno strumento formidabile di globalizzazione dei mercati, soprattutto di quelli nei quali le transazioni erano meno vincolate agli aspetti fisici, quali i mercati finanziari.

Ma la globalizzazione economica ha significato soprattutto l'emergere di nuovi problemi appunto «globali», cioè che interessano tutti i paesi del mondo; la soluzione di questi problemi globali richiede quindi alle diverse nazioni di collocarsi, come già accennato, in una prospettiva di *bene comune* universale.

Del resto nella PT l'evoluzione probabile della realtà economica internazionale verso una situazione come quella oggi determinata dalla globalizzazione era già indicata. Al n. 68, precisamente all'inizio della quarta parte dell'enciclica, si legge: «Mentre si approfondisce l'interdipendenza tra le economie nazionali, le une si inseriscono progressivamente sulle altre fino a diventare ciascuna quasi parte integrante di un'unica economia mondiale».

La percezione di questa sempre più evidente evoluzione è stata presente nelle encicliche sociali dei successori di Giovanni XXIII, nonché nella *Gaudium et Spes*. Ma in nessun altro documento papale – tranne che nella *Caritas in veritate* [=CIV] al n. 67,¹⁷ sebbene in modo più sintetico e con riferimento alle nuove condizioni sociali del bene comune -¹⁸ si ritrovano le decise argomentazioni *sulle implicazioni istituzionali* del riconoscimento dell'esistenza di problemi socio-economici globali, come accade nella quarta parte della PT, e richiedenti la costituzione di una *vera autorità politica mondiale* .

Vale la pena, allora, di ripercorrere queste argomentazioni. Al n. 69 il pontefice afferma l'esigenza obiettiva all'attuazione «del bene comune universale, e cioè del

¹⁷ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

¹⁸ Ci apre opportuno riportare qui il testo italiano della CIV: «Di fronte all'inarrestabile crescita dell'interdipendenza mondiale, è fortemente sentita, anche in presenza di una recessione altrettanto mondiale, l'urgenza della riforma sia dell'*Organizzazione delle Nazioni Unite* che dell'*architettura economica e finanziaria internazionale*, affinché si possa dare reale concretezza al concetto di famiglia di Nazioni. Sentita è pure l'urgenza di trovare forme innovative per attuare il principio di *responsabilità di proteggere* e per attribuire anche alle Nazioni più povere una voce efficace nelle decisioni comuni. Ciò appare necessario proprio in vista di un ordinamento politico, giuridico ed economico che incrementi ed orienti la collaborazione internazionale verso lo sviluppo solidale di tutti i popoli. Per il governo dell'economia mondiale; per risanare le economie colpite dalla crisi, per prevenire peggioramenti della stessa e conseguenti maggiori squilibri; per realizzare un opportuno disarmo integrale, la sicurezza alimentare e la pace; per garantire la salvaguardia dell'ambiente e per regolamentare i flussi migratori, urge la presenza di una vera *Autorità politica mondiale*, quale è stata già tratteggiata dal mio Predecessore, il Beato **Giovanni XXIII**. Una simile Autorità dovrà essere regolata dal diritto, attenersi in modo coerente ai principi di sussidiarietà e di solidarietà, essere ordinata alla realizzazione del bene comune, *impegnarsi nella realizzazione di un autentico sviluppo umano integrale ispirato ai valori della carità nella verità*. Tale Autorità inoltre dovrà essere da tutti riconosciuta, godere di potere effettivo per garantire a ciascuno la sicurezza, l'osservanza della giustizia, il rispetto dei diritti. Ovviamente, essa deve godere della facoltà di far rispettare dalle parti le proprie decisioni, come pure le misure coordinate adottate nei vari fori internazionali. In mancanza di ciò, infatti, il diritto internazionale, nonostante i grandi progressi compiuti nei vari campi, rischierebbe di essere condizionato dagli equilibri di potere tra i più forti. Lo sviluppo integrale dei popoli e la collaborazione internazionale esigono che venga istituito un grado superiore di ordinamento internazionale di tipo sussidiario per il governo della globalizzazione e che si dia finalmente attuazione ad un ordine sociale conforme all'ordine morale e a quel raccordo tra sfera morale e sociale, tra politica e sfera economica e civile che è già prospettato nello Statuto delle Nazioni Unite» (CIV n. 67).

bene comune dell'intera famiglia umana». Egli ritiene che non sia più sufficiente affidarsi ad incontri ad alto livello o a convenzioni e trattati. Di fronte alla complessità e gravità dei problemi del bene comune universale, che nell'enciclica vengono esemplificati nel problema della sicurezza e della pace mondiale, al n.70 Giovanni XXIII afferma che quegli strumenti giuridici (convenzioni e trattati) «non sono più in grado di affrontare e risolvere gli accennati problemi adeguatamente: e ciò non tanto per mancanza di buona volontà o di iniziativa, ma a motivo di una loro deficienza strutturale». E conclude in modo drastico: «Si può dunque affermare che sul terreno storico è venuta meno la rispondenza fra l'attuale organizzazione e il rispettivo funzionamento del principio autoritario operante sul piano mondiale e le esigenze obiettive del bene comune universale».

Al n. 71 il pensiero di Giovanni XXIII viene espresso in modo ancora più preciso: «Il bene comune universale pone ora problemi a dimensioni mondiali che non possono essere adeguatamente affrontati e risolti che ad opera di poteri pubblici aventi ampiezza, strutture e mezzi delle stesse proporzioni; di poteri pubblici cioè, che siano in grado di operare in modo efficiente sul piano mondiale. Lo stesso ordine morale quindi domanda che tali poteri vengano istituiti». Questi poteri devono essere «istituiti di comune accordo e non imposti con la forza» (n.72).

Una volta istituiti ed operanti questi «poteri pubblici della comunità mondiale», i rapporti tra essi e «i poteri pubblici delle singole comunità politiche» vanno regolati secondo il principio di sussidiarietà (n.74). In altri termini, «i poteri pubblici della comunità mondiale non hanno lo scopo di limitare la sfera di azione ai poteri pubblici delle singole comunità politiche e tanto meno di sostituirsi ad essi; hanno invece lo scopo di contribuire alla creazione, su piano mondiale, di un ambiente nel quale i poteri pubblici delle singole comunità politiche, i rispettivi cittadini e i corpi intermedi possano svolgere i loro compiti, adempiere i loro doveri, esercitare i loro diritti con maggiore sicurezza» (ib.).

Il valore del *bene comune universale*, secondo Giovanni XXIII, dev'essere, dunque, il *criterio ispiratore* della creatività progettuale e della configurazione più pertinente dei *poteri pubblici mondiali*: criterio non platonico, ma unico e complesso insieme, come unica, complessa e storicamente connotata è la famiglia umana. «L'azione morale – recita la PT – come esige l'autorità pubblica nella convivenza per l'attuazione del bene comune, di conseguenza esige pure che l'autorità a tale scopo sia efficiente. Ciò postula che gli organi nei quali l'autorità prende corpo, diviene operante e persegue il suo fine, siano strutturati e agiscano in maniera da essere idonei a tradurre nella realtà i contenuti nuovi che il bene comune viene assumendo nell'evolversi storico della convivenza» (n. 71).

È, allora, urgente – questo è l'insegnamento che si ricava dalla PT - poter giungere a riconoscere e a determinare i contenuti del bene comune universale odierno. È guardando ad essi che si può intravedere quale possa essere la rete di poteri e di funzioni che costituiranno i poteri pubblici di cui ha bisogno il mondo.

Pietro Pavan, nel 1988, nel suo commento alla PT – si tenga presente che il pensatore trevigiano è da considerare il principale estensore dell'enciclica, per la quale ha tratto ampia ispirazione dalla sua opera *La democrazia e le sue ragioni* –,¹⁹ ha percorso la riflessione successiva. Pensando alla tutela e alla promozione dei diritti umani di ogni membro della famiglia umana, ha enucleato questi contenuti concreti del bene comune universale: «[...] la sostituzione della ragione alla forza nel dirimere le controversie tra i popoli; il disarmo integrale; l'instaurazione, su piano mondiale, di un nuovo ordine economico, informato a criteri di giustizia e di equità; la difesa efficace della purezza dell'aria e dell'acqua: tenendo sempre presente che tanto l'aria che l'acqua sono due masse unitarie: per cui inquinate in qualsivoglia luogo l'inquinamento tende a diffondersi in tutto il nostro Pianeta; la tutela dei patrimoni boschivi dei vari continenti e del patrimonio ittico dei mari e degli oceani; l'utilizzazione razionale delle risorse contenute nei mari e negli oceani a vantaggio di tutti i membri della Famiglia Umana; la lotta, condotta con efficacia, contro le organizzazioni internazionali create a scopi malefici; l'arresto della avanzata del deserto: specialmente nel Continente Africano; la trasformazione di zone desertiche in terre produttive».²⁰

Da tali contenuti, considerati nella loro cogenza etica e nella loro dimensione storica, dovrebbe coerentemente derivare la scelta di *mezzi* adeguati, ossia istituzioni e risorse finanziarie, ma soprattutto l'impegno morale ed educativo, comunitario ed universale.

La realizzazione della pace non può prescindere dalla loro conoscenza, ossia dalla questione della tutela e della promozione della dignità e dei diritti di ogni uomo connotate storicamente anche sul piano mondiale. La serietà e la costanza dell'analisi debbono accompagnarne permanentemente l'esistenza, come ha fatto ultimamente la CIV di Benedetto XVI.

L'intrinseca connessione del bene comune con l'*umano concreto universale*, incarnato nelle singole persone e nei popoli, comanda anche le *metodologie* che debbono guidare la progettualità costruttrice, protesa all'innalzamento della comunità mondiale. Questa, come già detto, va posta in essere con il metodo della libertà, nella luce del *principio di sussidiarietà*, ma soprattutto mediante il continuo commisurarsi con il *primato del bene comune universale*. Ciò esige che si ripudi l'onnicomprendività dell'economico e del finanziario e si riconosca alla politica il suo alto e nobile compito – oggi purtroppo la politica pare subordinata al finanziario - di direzione e di coordinamento, di incitamento e anche di coercizione se è il caso.

Riconoscendo la dipendenza dell'autorità dall'ordine morale sarà anche possibile rinunciare ad una concezione ideologica della *sovranità*. Essa è una soggettività da intendersi non come un valore assoluto, che si concentra in un punto

¹⁹ Cf M. TOSO, *Studio introduttivo*, in P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, Studium, Roma 2003, pp. 1-80.

²⁰ P. PAVAN, *Commento*, in *L'enciclica «Pacem in terris». A venticinque anni dalla pubblicazione*, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1988, p. 156.

unico, in una specie di *Superstato*. È, piuttosto, da considerare come realtà *ministeriale*, indispensabile per la realizzazione del bene comune universale sia a livello locale che mondiale, e pertanto da sagomare *flessibilmente e reticolarmente*.

La sovranità, rispetto all'attuale assetto, può pertanto essere ridistribuita tra Stati nazionali ed eventuali entità politiche regionali o mondiali, a seconda delle necessità storiche, ovviamente con validazione democratica. Detto altrimenti, le Nazioni o, meglio, i popoli riconosceranno che alcune funzioni dell'autorità, legate al bene umano universale, e rispetto alle quali le sovranità nazionali sono impari, dovranno essere affidate ad una sovranità superiore.

Ciò, al lato pratico, obbliga a concepire le sovranità nazionali non in termini di indipendenza radicale, bensì di comunicazione e di reciprocità interdipendenti. Come realtà relative a qualcosa che precede, portano inscritto nella loro stessa essenza relazionale un principio di autotrascendimento, verso la forma di una sovranità superiore che le completa senza negarle, le presuppone e le potenzia, raccordandole e consentendo loro di agire coralmemente su un piano transnazionale.

Una sovranità superiore può intervenire – secondo i principi della giustizia, della solidarietà e della sussidiarietà – nell'area di una sovranità che si esplica su un piano inferiore, proprio in ragione della difesa e della promozione del bene comune, che è universale e particolare insieme. Quando una sovranità nazionale, con gravi atti, come nel caso della eliminazione di interi gruppi etnici, religiosi o linguistici, va contro il bene fisico, morale, culturale e religioso delle popolazioni sottoposte alla propria giurisdizione, compie dei crimini contro l'umanità e contro Dio. Ciò autorizza altre autorità, specie quelle superiori, qualora esistano, all'intervento in favore dei gruppi oppressi, sulla base di regole internazionali comuni e certe. Gli argomenti della sovranità nazionale e della non ingerenza non possono essere adottati come pretesto per impedire l'intervento in difesa delle parti aggredite.²¹

6. *La figura concreta dei poteri pubblici mondiali*

Circa *la figura concreta dei poteri pubblici mondiali* sono state avanzate più proposte.²² Stando allo stato attuale della riflessione e dei fatti, non è possibile prevedere il loro volto definitivo. Saranno modellati, con ogni probabilità, secondo una rete di poteri dislocati corrispondentemente ad una rete di funzioni all'altezza della complessità dei problemi e dei diritti umani. E, comunque, punti fermi della costituzione di una più autentica autorità mondiale appaiono: il rafforzamento dell'autorità delle Nazioni Unite, la loro riforma e democratizzazione, la Corte penale internazionale, la creazione di corpi permanenti di Polizia internazionale sotto l'autorità delle Nazioni Unite e delle Organizzazioni regionali con esse coordinate.

²¹ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Corpo Diplomatico (16 gennaio 1993)* n. 13, in AAS 85 (1993) 1247-1248.

²² Cf su questo almeno U. ALLEGRETTI, *Diritti e Stato nella mondializzazione*, Città Aperta, Troina (EN) 2002, specie il capitolo IX.

Altro punto imprescindibile – che la PT sembra sottintendere, mentre insiste con forza sull'importanza del bene comune universale della famiglia umana – è quello della realizzazione della *giustizia sociale* sul piano mondiale. Simile giustizia sociale è presupposto dalla stessa realizzazione del bene comune universale. Non si può pensare di dare attuazione al bene comune, al quale spetta il primato rispetto alla giustizia – non sembrano infatti fruttuose le vie etiche neoliberali (cf ad esempio John Rawls) che capovolgono il rapporto –,²³ senza che quest'ultima venga specificata e prospettata nei suoi risvolti contributivi e distributivi, offrendole concretezza storica mediante politiche *ad hoc* a livello transnazionale.

È noto che la *giustizia sociale* non è una forma nuova rispetto alle altre. Essa, presupponendo la *giustizia commutativa*, deve armonizzare la *giustizia generale* con quella *distributiva*, di modo che l'ordine delle relazioni tra i popoli assuma una configurazione efficacemente ministeriale alla realizzazione del bene comune, al loro sviluppo integrale. Ovviamente, la *giustizia sociale* va attuata congiuntamente ai principi della *destinazione universale dei beni* e della *sussidiarietà* oltre che, ovviamente, al principio di *solidarietà* incluso nello stesso concetto di bene comune universale.

A proposito della costituzione di un nuovo ordine mondiale, si possono cogliere nel dibattito odierno più proposte: la via democratica, la via tecnocratico-oligarchica e la via della riforma graduale dell'esistente, partendo dai «pezzi» presenti sulla scacchiera, senza desumere le linee progettuali da un disegno astratto. La prima via, quella che ipotizza la nascita di una società politica mondiale mediante il pronunciamento libero ed universale dei popoli, appare lunga. Per chi considera le enormi difficoltà di un'unificazione non meramente economica, essa rappresenta l'approdo ultimo, la meta finale, più che l'indicazione di un progetto a breve scadenza. La seconda porterebbe ad una specie di dittatura dei più potenti e dei più ricchi o, comunque, al governo di pochi su molti. In questo caso non si avrebbe una società veramente politica e democratica, desiderata, costruita insieme, bensì una realtà imposta dall'esterno, prevalentemente connotata da aspetti tecnici e materiali. La terza via è quella che riceve più credito, come l'alternativa più credibile e fattibile.

Leggendo le varie opinioni sulla riforma dell'ordine mondiale ci si imbatte, poi, nella distinzione ricorrente tra «*world governance*» e «*world government*». Non raramente si preferisce la prima terminologia rifuggendo dalla seconda, considerata

²³ Cf J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, S. Maffettone (ed.), Feltrinelli, Milano 1983 (3.a edizione).

come un insidioso cavallo di Troia.²⁴ Infatti, l'idea di *world government* viene spesso associata ad un mondo non democratico, retto da istituzioni centralizzate, con un organismo direttivo unitario, facilmente manipolabile dai più potenti, maggiormente funzionale ad *élite* e a governi che non ai diritti delle persone.²⁵ Si punta, allora, su una *global governance* piuttosto che su un *world government*.²⁶

La posizione, però, che privilegia la prospettiva della *global governance*, quale mezzo ideale d'istituzionalizzazione della politica su scala planetaria – come ha pertinentemente osservato Riccardo Petrella²⁷ – appare fortemente debitrice alle teorie e alle pratiche del mondo degli affari. E così, l'organizzazione mondiale è meno attenta al rafforzamento di istituzioni responsabili davanti a tutta l'umanità e agenti nell'interesse della popolazione e di un bene comune mondiali. Dà la prevalenza agli accordi contrattuali flessibili fra Stati che coltivano interessi comuni, su un piano di parità, ma non prevede il riconoscimento effettivo di un'autorità *super partes*, che abbia effettiva potestà di comando: evidentemente non su tutto, ma solo su alcune questioni rispetto a cui le autorità nazionali non sono competenti.

È tuttavia evidente che, seguendo una simile strada che non porta a istituzionalizzare l'umanità a livello politico con la relativa costituzione di un'autorità politica mondiale, rimangono utopistici il coordinamento e la regolamentazione delle attività di Stati o di gruppi di Stati aventi aspirazioni di egemonia imperialistica o velleità autarchiche. Parimenti, è indebolita la promozione di un ordinamento giuridico mondiale e del bene comune. La politica mondiale finisce per obbedire a logiche non dissimili da quelle dell'economia di mercato. Il diritto internazionale si limita a funzioni di coordinamento interstatali: più che modificare, rispecchia le costellazioni di potere che ne sono alla base.²⁸

Ebbene, la DSC, erede della PT, invita a essere più critici nei riguardi di un concetto di *governance* che segue criteri prevalentemente mercantili, che non risponde alla necessità di regolazione efficace dei fenomeni transnazionali e che, soprattutto, non è proporzionato alle esigenze del bene comune mondiale e della corrispettiva giustizia sociale. Inoltre, può evitare precomprensioni errate del concetto di autorità politica mondiale (*world government*).

In effetti, non si possono disgiungere le questioni della *world governance* da quelle di un *world government* o, meglio, dalla graduale emergenza della società politica mondiale. La costituzione di un'autorità politica mondiale non può essere

²⁴ La *governance* non è il governo, ma è la struttura di regole, istituzioni e pratiche che stabiliscono limiti sui comportamenti di individui, organizzazioni e società (cf UNDP, *Rapporto 1999 sullo sviluppo umano*, n. 10/*La globalizzazione*, p. 51).

²⁵ Cf, ad esempio, COMMISSION ON GLOBAL GOVERNANCE, *Our Global Neighbourhood*, Oxford University Press, Oxford (UK) 1995, p. XVI.

²⁶ Sulla nozione di *governance* si rimanda alle riflessioni di L. ORNAGHI, *Governance globale e democrazia: dalla sfida della sicurezza alla costruzione della pace*, in COMITATO SCIENTIFICO DELLE SETTIMANE SOCIALI DEI CATTOLICI ITALIANI, *Democrazia e governance internazionale*, Atti del quarto seminario preparatorio della 44^a Settimana Sociale, EDB, Bologna 2004, pp. 10-26.

²⁷ Cf R. PETRELLA, *Il diritto di sognare*, Sperling & Kupfer, Milano 2005.

²⁸ Cf J. HABERMAS, *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 146.

raggiunta senza la previa pratica del multilateralismo, non solo a livello diplomatico, ma anche e soprattutto nell'ambito dei piani per lo sviluppo, per la salvaguardia dell'ambiente, per la pace. Al governo mondiale non si può pervenire se non dando espressione politica a preesistenti interdipendenze e cooperazioni sul piano economico e civile, a livello locale e regionale, tra soggetti non organizzati gerarchicamente. Il salto di qualità verso la costituzione di un'autorità politica mondiale, tra l'altro, è imposto dalla necessità di superare il peccato originale che sta alla base dell'attuale organizzazione sovranazionale: le Nazioni Unite da un lato e, dall'altro, gli istituti specializzati con funzioni delicate (riguardanti, ad esempio, le politiche monetarie, finanziarie e la disciplina degli scambi), sicché è contraddetto lo statuto delle stesse Nazioni Unite che prevede la giunzione tra sfera politica e sfera economica e civile nelle relazioni mondiali. È inoltre imposto, se si vuole, finalmente, che la funzione di governo recuperi il proprio fine che è il bene comune e, quindi, la giustizia, l'uguaglianza e la libertà, sia orientando i flussi monetari, finanziari, commerciali, i beni pubblici globali, sia esprimendo adeguate politiche mondiali in campo economico-sociale.

Come, infatti, poter progettare pertinentemente la riforma delle attuali istituzioni internazionali rispetto alla globalizzazione? Come pensare la regolamentazione dei flussi economici e dei beni pubblici planetari senza che si riconosca un bene *di/per* tutti, senza tematizzare le esigenze della giustizia sociale, senza sentire il bisogno di una vita non isolata e di una società politica che assolva un comune compito mondiale?

Lo aveva già compreso Jacques Maritain. «Dal momento che le cose sono come sono – egli scrive in *L'uomo e lo Stato* – dovremmo parlare [...] piuttosto del problema dell'*Organizzazione politica del mondo* che del *Problema dell'autorità mondiale o del governo mondiale*. La questione presa nella sua integrità non è semplicemente l'autorità mondiale. È *la società politica mondiale*. Ciò che ho chiamato teoria puramente governativa considererebbe tutto, esistenza e natura dell'autorità mondiale come pure il passaggio dallo stato presente al regime dell'autorità mondiale, secondo la prospettiva dello Stato e del governo *separatamente* da quella del corpo politico. Di conseguenza dovremmo assistere ad un processo che si sviluppa artificialmente, e contro natura, proveniente da uno Stato senza corpo politico o società politica propria, un cervello senza corpo; e il governo mondiale sarebbe un super-Stato assoluto, o uno Stato superiore senza corpo politico

e puramente *sovrapposto* e interferente nella vita degli Stati particolari, anche se fosse nato per elezione o in rappresentanza popolare». ²⁹

Pertanto, mentre si procederà nella costituzione di un'autorità pubblica mondiale, bisognerà che si effettuino alcuni passi imprescindibili. Innanzitutto, che tutti i popoli giungano alla decisione – compiendo un salto epocale di qualità, sia pure nella gradualità - di riconoscersi e costituirsi in *società politica mondiale*.

Si può, infatti, effettivamente parlare di autorità politica mondiale quando vi sia una corrispettiva e precedente *unità morale* dei popoli: unità *interna* (come comunione di intenti) ed *esterna* (come comunione che trova incarnazione in regole, strutture ed istituzioni adeguate), *stabile* (se non vi sono rapporti duraturi non si possono conseguire con efficacia gli obiettivi condivisi). Solo quando vi siano una *coscienza comune*, l'*assunzione* da parte di tutti di *responsabilità*, la *volontà di collaborare* mediante istituzioni e regole comuni, mediante relazioni permanenti, i vari popoli della terra potranno essere e dirsi vero *soggetto politico*.

In secondo luogo, diventerà inevitabile che si precisino, come si è cercato di fare nel precedente paragrafo, i contorni del *bene comune mondiale*, concernente – per dirla con un linguaggio caro a Tommaso d'Aquino – la giustizia e la pace tra i popoli. Il bene comune mondiale non è, per sé, identificabile con il bene comune universale della famiglia umana di cui parla la PT. Questo consiste nella vita virtuosa di tutti gli uomini della terra, e il bene politico vi è ministeriale con mezzi che sono limitati e concernono precipuamente le relazioni esterne tra i popoli.

In terzo luogo, che si individui una *costituzione* mondiale attorno a cui convergere, quale polo regolativo della vita sovranazionale e delle politiche economiche e sociali relative al bene comune della società politica mondiale.

Secondo questa linea operativa si è mosso il Pontificio Consiglio nella elaborazione delle *Riflessioni* intitolate *Per una riforma del sistema finanziario e monetario internazionale nella prospettiva di un'autorità pubblica a competenza universale* (cf n. 3), nelle quali, in ultima analisi, si propone la riforma delle attuali istituzioni internazionali, ma anche la creazione di nuove, come le Banche centrali «regionali» e le corrispettive comunità politiche (Stati Uniti d'Europa, d'Africa, latinoamericani, asiatici). ³⁰

²⁹ J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1981 [4ª ristampa], p. 246.

³⁰ Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, seconda edizione.