

## *La nozione di bene comune e l'universalità*

Vittorio Possenti

(Università di Venezia, Pontificia Accademia delle Scienze Sociali)

### **La nozione di bene comune è oggi marginale?**

1. Sono grato ai promotori per il tema generale dell'incontro e per l'argomento specifico del mio intervento, che suona esattamente come da loro formulato: 'La nozione di bene comune e l'universalità'. Esso si iscrive entro l'argomento generale del convegno che verte sulla pace. La questione del bene comune rimane un elemento centrale del politico, che numerose volte ha attratto la mia riflessione, in particolare nel volume *Le società liberali al bivio* (Marietti, Genova 1991). Cercando di avvalorare che la sua dottrina è una filosofia negletta, scrivevo: "Talvolta si verifica una completa assenza del concetto di bene comune nella Scienza politica, talaltra sembra che l'impiego del termine, consacrato dalla tradizione, si accompagni ad uno smarrimento del suo senso: nel primo caso non c'è né il nome né la "cosa", nel secondo c'è il nome, non la "cosa". Noi cerchiamo entrambi, e naturalmente soprattutto la "cosa", ossia il contenuto. In vari casi il tema è rimpiazzato da teorie della giustizia, di cui sono proliferate negli ultimi vent'anni molte versioni. Poiché la giustizia è elemento centrale del bene comune, si può formulare l'auspicio che per questa via si pervenga ad una ripresa della sua filosofia" (p. 76). Estremo è il bisogno di riconoscere e garantire beni comuni e scopi globali (*global goals*), ossia beni collettivi imprescindibili: pace, fruizione dei diritti umani, ambiente. Forse attraverso tale cammino potrà ritornare in auge anche il concetto di bene comune.

Non è il caso di riprendere qui la dottrina del bene comune svolta nel libro citato. I quindici anni da allora trascorsi non hanno mutato di molto l'orizzonte concettuale: la filosofia politica e morale continua ad occuparsi poco del bene comune: autori quali Habermas, Hayek e Rawls non ne trattano. Forse si ritiene che il suo concetto possa essere sostituito quale equivalente funzionale da quello dei diritti umani. Habermas parla in effetti di legittimazione tramite i diritti umani, ricercando il nesso tra democrazia e diritto (1).

Ora il linguaggio dei diritti umani può sostituire completamente quello del bene comune? Ne dubito. Esclusa la tirannia che contempla solo l'interesse privato del tiranno, tutti accolgono che il bene comune (come idea formale che può assumere questo o altro nome) sia lo scopo del politico, mentre più incerto è il consenso sul fatto che tale scopo siano i diritti dei singoli: quanto meno occorrerebbe chiamare in causa anche i doveri. Il bene comune non è un concetto occidentale o nato

esclusivamente in Occidente, come in larga misura è invece la nozione dei diritti umani. Ogni esperienza politica non può fare a meno dell'idea di bene comune quale fine della politica, comunque venga poi elaborato il suo contenuto.

Inoltre il dibattito tra liberali che puntano sui diritti individuali, e comunitari che tengono conto del bene comune e dei diritti di gruppi e comunità, ha mostrato che universalismo e ideale comunitario sono diversi. Per quest'ultimo l'universalismo è un concetto limite che deve radicarsi nella comunità concreta, l'unica veramente reale. Ma d'altra parte è impossibile rinunciare all'istanza universalista. Esiste un bene comune della società mondiale come un tutto che va promosso, che non è rappresentato esclusivamente da una sommatoria di diritti, e che soprattutto non trova oggi alcuna istanza politica suprema che se ne faccia carico.

2. Nell'attualità politica internazionale si esprime talvolta la dolorosa consapevolezza che l'andamento dei problemi mondiali esigerebbe una visione globale e un richiamo in servizio del tema del bene comune, in specie di quello della società mondiale che ormai forma una comunità di destino. La globalizzazione economica da sola non basta, e può anzi accrescere i rischi globali, se non è accompagnata da globalizzazione politica e dalla formazione di autorità politiche a livelli crescenti, responsabili della fondamentali decisioni sistemiche.

Sulla coerenza dell'idea di bene comune influisce il pluralismo morale e la scepsti tipica di un'epoca di nichilismo incompiuto, ossia di un nichilismo che non è all'apice e che potrebbe essere superato, ma che ancora non lo è. Su piano filosofico l'orizzonte concettuale che fa da sfondo al problema del bene comune è in vario modo pregiudicato dalle perduranti incertezze sulla questione del Bene che circolano nel pensiero filosofico da tempo, e di cui direttamente o indirettamente fa le spese il nostro tema. La filosofia morale contemporanea, tuttora segnata da un atteggiamento postmetafisico, non riesce a trovare la strada per riprendere la questione del *bene* oltre gli approcci scettici, procedurali e simili, e per collegarla a quella della *persona*: il bene comune infatti è quello di una società o di gruppi di persone umane. In questa sede non vorrei riprendere il tema del bene, ma quello della persona in rapporto al bene comune.

### **Concezione personalista del bene comune**

3. Ciò di cui abbiamo bisogno è una concezione personalista del bene comune che individui nel *personalismo egualitario* e nell'assioma *Dignitas humana servanda est* il primo principio di un ordine politico nuovo, che vada oltre la sovranità moderna degli Stati. Il personalismo egualitario dà voce all'idea che le unità sociali fondamentali di rilevanza ontologica, morale e politica sono le persone, portatrici di eguale valore ed eguale dignità, e non gli Stati o altre forme di associazione umana.

La stretta connessione tra bene comune e persona è fondato su un'ovvietà, tanto spesso dimenticata però, ossia che ogni bene comune di cui possa parlarsi è relativo a società e gruppi di persone umane. La Dottrina sociale della Chiesa, che in merito dà voce ad esigenze fondamentali in cui si mantiene una voce notevole della tradizione

della filosofia pubblica -, l'ha richiamato con parole incisive nel Concilio Vaticano II, elaborando un concetto personalistico di bene comune: "Il bene comune, cioè l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente"(2). Il testo riecheggia la formulazione dell'enciclica *Mater et Magistra* di Giovanni XXIII, secondo cui il bene comune consiste nell' "insieme di quelle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani lo sviluppo integrale della loro persona" (3). Si osservi la valenza dell'aggettivo "integrale": il bene comune in quanto comune concerne tutti, ed in quanto bene umano riguarda le persone sotto tutte le loro dimensioni. Nel dettato del Concilio colpiscono poi come fondamentali due aspetti; a) l'assunto, implicito ma chiaro, che il bene comune politico sia un fine infravalente nel senso che è quasi 'strumentale' e ordinato al compimento umano, ossia a consentire alle persone, famiglie e comunità di raggiungere il loro scopo e il migliore bene umano: la 'perfezione' della buona vita; b) il riferimento non solo ai singoli ma pure ai gruppi.

Ad uno sguardo distratto potrebbe sfuggire la pregnanza della posizione conciliare che, ruotando intorno all'idea di *perfezione*, si pone in controtendenza rispetto al postmodernismo debole, al proceduralismo, e in genere al relativismo di vario colore. Ciò che le varie direttrici della critica rifiutano è l'assunto che vi sia una natura o essenza umana, e che l'uomo singolo come i raggruppamenti sociali possano venir definiti da un fine, da un compimento, ossia da una "perfezione", da un'attuazione di se stessi migliore e più alta di altre. Gli estensori della *Gaudium et Spes* non avrebbero potuto distanziarsi di più dalla concezione antiteleologica, che rigetta l'idea di 'uomo- come-dovrebbe-essere-se-raggiungesse-il-suo-fine', di cui MacIntyre ha segnalato brillantemente la duratura assenza nel pensiero antropologico e morale illuministico e postilluministico. Le difficoltà che incontra l'idea di bene comune sono quasi un corollario della crisi che da tempo investe i concetti di natura umana, fine, perfezione, e da cui il pensiero politico cerca di uscire rinviando nel privato le concezioni del bene e collocando la piazza pubblica sotto la regia del giusto, di regole eque e procedure imparziali (4).

Varie difficoltà vertenti sui concetti di bene comune e di "perfezione" si concentrano nell'esplosione delle differenze (e la differenza non va d'accordo con l'universalità), e nella richiesta di pari tutela civile per ciascuna di esse. Le pretese puntano ad ottenere la più ampia garanzia per tutti gli stili di vita, autogiustificandosi con l'idea che non esista una normalità umana e neppure una perfezione umana, ma che ogni stile di vita goda della stessa legittimità di un altro. Per un certo tempo l'idea di perfezione umana trovò un surrogato in quella di progresso: chi dice progresso allude a un movimento in cui ciò che viene dopo si trova ad un livello più alto di quanto era prima. Anche se nell'idea di progresso non è esplicitato qualcosa denominabile come perfezione umana, la sua esistenza non è negata almeno in senso asintotico: l'asintoto del progresso indefinito sarebbe la perfezione. Ma questo *ersatz* dell'idea di perfezione si è sgretolato con la crisi che ha investito l'idea di progresso.

Nel clima morale delle società postmoderne esistono notevoli probabilità che la nozione di bene comune venga declinata in una prospettiva utilitaristica; e che l'idea

di vita buona sia rimpiazzata da quella di benessere. Ciò fa il paio con l'assunto che la dimensione fondamentale del bene comune non sia quella morale, ma materiale-corporea.

## **E' ancora fondamentale l'idea del bene comune?**

### **Alcune considerazioni**

4a) L'idea di bene comune politico significa che noi cooperiamo per scopi comuni, che da tale cooperazione nasce un risultato che riguarda tutti, e che su tutti deve ridistribuirsi. L'idea di un bene comune universale implica che esista non solo un dovere mio o di qualsiasi individuo verso altri singoli, ma verso il genere umano nel suo complesso, ossia un *dovere del genere umano verso se stesso*. Dunque non pare possibile fare a meno dell'idea di bene comune, ed anzi col crescere delle dimensioni delle realtà sovranazionali il suo concetto-realtà prende maggiormente rilievo. Edificare il bene comune di più ampie società significa puntare su una solidarietà tra estranei: estranei per cultura e civiltà, e estranei morali. E' possibile una solidarietà universale o cosmopolitica tra estranei (Habermas)? La Dichiarazione universale del 1948 è forse la possibile base per una tale solidarietà tra estranei, insieme alla Carta dell'Onu. Entrambe possiedono carattere universalistico, dichiarato nei loro scopi che per l'Onu sono: pace e sicurezza e in parte giustizia. Non vi si parla di bene comune ma ci siamo vicini (5). Diciamo che la carta dell'Onu e la Dichiarazione del 1948 stabiliscono degli scopi universali che non rappresentano l'intero bene comune politico della famiglia umana, ma che ne includono parti fondamentali.

Da tempo i diritti umani sono ritenuti un baricentro a partire dal quale giudicare del migliore o peggiore livello del bene comune di una determinata comunità sino a quella mondiale. Ora è ben noto che sui diritti vi è una pluralità di concezioni. I sostenitori del multiculturalismo e contestualismo, e quelli degli *Asian values* ritengono che molte teorie dei diritti umani siano tipiche della cultura occidentale, ed anzi un *passepertout* con cui l'occidente cerca di imporre la sua visione delle cose ed i suoi interessi. Anche ammettendo che tale critica possa avere qua e là fondamento, i diritti umani basilari sono universali, almeno i fondamentali quali il diritto a non essere ucciso, torturato aggredito, il diritto al cibo, all'acqua, al riparo (diritti di sussistenza) e simili. Non vi è rispetto della dignità dell'uomo né bene comune se tali diritti vengono violati. Non possono essere accolte obiezioni all'universalità dei diritti umani e del bene comune che mettessero in mora l'universalità di tali diritti basilari e del bene che vi si lega.

4b) Alla domanda se il bene comune vada fondato su norme o su valori, diversi rispondono optando per il primo corno del dilemma. Sembra infatti più agevole trovare un accordo transculturale su *norme di condotta* e regole giuridiche piuttosto che su *valori*, capace di sostenere diverse giustificazioni delle norme, e raggiungere una sorta di consenso per sovrapposizione come intende Rawls, o forse meglio un consenso pratico come suggeriva Maritain prima di Rawls. Il consenso sulle norme è

facilitato dal fatto che si può trovare in ogni cultura una condanna del genocidio, schiavitù, assassinio, tortura, ecc.

4c) Dinanzi alle differenze innegabili che percorrono il mondo contemporaneo, anche all'interno dell'occidente, si è guardato come via d'uscita verso una concezione intersoggettivistica che definisce solo proceduralmente il bene comune, e si è sviluppato il concetto di 'modernità multiple' che potrebbero convenire su un consenso per sovrapposizione.

L'idea di universalità e di modernità multiple possono in qualche modo andare d'accordo, se non chiediamo un'universalità assolutamente rigida ma modulata. *Modernità multiple* significa che esiste una differenza tra Occidente e modernità, tra occidentalizzazione e modernizzazione, e che la modernizzazione consiste in un processo continuo di costituzione e ricostituzione di una molteplicità di programmi culturali concernenti la vita della famiglia, le strutture politiche ed economiche, l'urbanizzazione, l'educazione, la comunicazione sociale di massa etc. La modernizzazione non è dunque da intendere come un processo unitario dominato dalla razionalizzazione e dal razionalismo occidentale, secondo cui ogni cultura sarà necessariamente influenzata dalla crescita della conoscenza scientifica, ogni religione subirà un processo di secolarizzazione, ogni sistema di verità e valori sarà raggiunto dallo scetticismo e criticato sulla base della dicotomia tra fatti e valori. Nei Paesi non occidentali vi saranno invece molte modernità, diverse da quelle occidentali. E diverse saranno le patologie della modernità. Dunque si deve perseguire un riconoscimento tra le culture. La politica del riconoscimento dei singoli e delle culture è nucleo fondamentale del bene comune, ma non tutto è sullo stesso piano: non possiamo riconoscere pratiche che legittimano il bruciare le vedove, la schiavitù, l'assassinio di neonate femmine e l'inferiorità femminile.

Nell'idea di modernità multiple riceve nuovo slancio il compito di individuare e garantire dovunque un insieme, magari ristretto, di diritti umani basilari e irrinunciabili.

4d) Se si ritiene che il perfezionamento delle persone e dei gruppi non sia la destinazione del bene comune e della politica, come invece ritiene il Concilio, quale altra idea vi possiamo sostituire? La mera perdita di una destinazione non si sostiene, e immediatamente inizia la ricerca di una nuova destinazione. Anche mettendo tra parentesi come troppo impegnativa la posizione conciliare, rimane la domanda ben concreta se la destinazione del bene comune della *famiglia umana* stia nella pace o nei diritti umani: l'obiettivo ultimo è la pace in sicurezza o sono i diritti umani; oppure è possibile trovare un'adeguata armonia fra i due scopi? Essi non coincidono che in parte, poiché per ottenere il rispetto dei diritti umani può essere necessario ricorrere alla forza, ai cd. 'interventi umanitari'. Riferendosi alla globalizzazione e allo sviluppo, l'attuale segretario generale dell'Onu ha sostenuto: "Il perseguimento dello sviluppo, il coinvolgimento nella globalizzazione e la gestione del cambiamento devono tutti cedere di fronte agli imperativi dei diritti umani, e non può accadere l'opposto" (Kofi Annan, UN Doc A/54/1, 1999, § 275). Se oltre questo quadro il fine dei diritti umani

venisse sovraordinato a quello della pace, si renderebbe forse necessaria una nuova Carta dell'Onu.

Bene comune e pace

5. Ho iniziato la mia 'carriera' di filosofo col problema della pace e della guerra, pubblicando nel 1973 il volume *Frontiere della pace* con una prefazione di M. D. Chenu. Da allora la sua questione mi ha accompagnato costantemente. Negli ultimi anni ho dedicato alcuni corsi al tema: nel cammino mi sono stati compagni molti autori, tra cui Bobbio, Kelsen, Maritain, La Pira, Kant e la *Pacem in terris*.

Perché ho cominciato con la pace? Per due motivi: 1) Il movimento di partenza non può che ospitare l'indignazione e lo scandalo per la violenza che fa strage, e un immenso sentimento di pietà e dolore. "Come può la coscienza umana non rivoltarsi al ricordo di tutte queste violenze e di tutte le persone il cui volto attraverso il corso dei secoli e' stato sfigurato dal ferro e dal fuoco? E' lo scandalo di questa violenza esercitata da uomini su altri uomini che mette in movimento il pensiero filosofico; e' la certezza che questo male non-deve-essere, che provoca la riflessione. Noi vogliamo sostenere che la rivolta del pensiero, davanti alla violenza che fa soffrire gli uomini, e' l'atto fondatore della filosofia. Noi vogliamo affermare che il rifiuto di ogni legittimazione di questa violenza fonda il principio di nonviolenza" (6).

L'altro motivo appare altrettanto intenso: lo scopo della politica è il bene comune e la pace ne è un pilastro centrale. E' impossibile pensare alla realizzazione del bene comune senza la presenza della pace. Soffermiamoci su questo crocevia, avendo di mira il problema della pace mondiale, il superamento dell'istituto della guerra, l'elaborazione del contenuto del bene comune mondiale.

Una quota consistente della riflessione politica più accreditata non vede possibile raggiungere la pace mondiale quale assenza di guerre internazionali senza il superamento della sovranità statale e dello *jus ad bellum*. Gli autori cui faremo direttamente o indirettamente riferimento (Maritain, Sturzo, l'enciclica *Pacem in terris*, e Kant, Kelsen, Bobbio) appartengono alla scuola del 'pacifismo istituzionale' politico e giuridico: mentre i primi cercano la pace attraverso la politica e non solo attraverso il diritto, i primi puntano in specie sul diritto come fattore-perno (7). Si tratta tra le altre cose di superare l'identità tra Stato e nazione, operata da tanti fra cui C. Schmitt: "Uno stato democratico che nell'omogeneità nazionale dei suoi cittadini trova i presupposti della sua democrazia, corrisponde al cosiddetto principio di nazionalità, secondo cui una nazione forma uno stato e uno stato racchiude una nazione" (8). Forse chi ha proceduto più avanti nella critica della sovranità è stato Maritain che in *L'uomo e lo Stato* (1951) prospetta la formazione di una società politica ed un'autorità politica mondiali, sostenute da un diverso schema di relazioni internazionali, non più ancorato al paradigma secolare basato sulla sovranità dello Stato, che non accetta alcuna legge internazionale che lo leghi. "I due concetti di sovranità e di assolutismo sono stati forgiati insieme sullo stesso incudine. Insieme devono essere messi al bando" (9). Sino a quando lo Stato nazionale possiederà una sovranità che si riassume nello *jus ad bellum*, una pace durevole resterà un sogno.

La *Pacem in terris* (1963) si è in certo modo posta in tale solco, elaborando in maniera felice la connessione fra bene comune e autorità politica, e sottolineando il dislivello strutturale fra bene comune ormai planetario della famiglia umana e dimensione locale o al massimo regionale dell'autorità politica. Dislivello che va colmato con la creazione di istituzioni su scala mondiale e che dovrà culminare nella formazione progressiva di un'autorità politica mondiale. La sua mancanza è forse la causa fondamentale del disordine mondiale e delle guerre, e dell'incapacità di porvi rimedio: vivere appunto insieme, a contatto di gomito, senza un'autorità politica comune (naturalmente strutturata secondo sussidiarietà), incaricata di gestire i problemi di tutti e di dirimere in maniera pacifica le controversie ineluttabili.

La prospettiva di una società politica planetaria e di autorità politiche di pari livello non è utopistica, ma è lontana. Nel faticoso cammino verso tale punto-limite la situazione in questi decenni si è attestata intorno a quanto chiamerò l'internazionalismo liberale.

### **Il quadro dell'internazionalismo liberale**

6. Gli sviluppi della Dichiarazione del 1948 e del sistema mondiale dei diritti umani tendono a mutare *il significato dell'autorità politica*: da autorità legittimata dal controllo di un territorio ad autorità garante e promotrice di valori e diritti fondamentali, che nessuno Stato può cancellare. Uno sviluppo che trova nella questione dei crimini di guerra un tema il cui rilievo non ha fatto che crescere dopo le decisioni assunte dai tribunali internazionali di Norimberga e di Tokyo alla fine della seconda guerra mondiale. Questi stabilirono che se le leggi dello Stato sono in conflitto con le norme internazionali che proteggono valori umani fondamentali, l'individuo è tenuto a trasgredire le leggi dello Stato.

Questi ed altri eventi segnano una tappa nel cammino verso il superamento della classica figura della sovranità westphaliana verso un nuovo ordine che si può chiamare quello della *sovranità internazionale liberale*: un termine appropriato nel senso che estende alla sfera internazionale la visione liberale di porre limiti al potere politico e all'attività di governo, e pensa l'ordine internazionale entro il paradigma di un multilateralismo cooperante entro le norme che, regolando lo *jus ad bellum* e il quadro dei diritti umani, circoscrivono l'uso del potere coercitivo. Esse sostituiscono la sovranità classica con regole internazionali che dichiarano i diritti umani fondamentali e la loro tutela come nuova base per la legittimazione del potere, soprattutto se la tutela viene intesa alla luce delle dichiarazioni, protocolli e convenzioni che sono emersi nel contesto mondiale dal 1945 in avanti.

Adottando uno sguardo retrospettivo si scorge la distanza che intercorre fra la concezione classica e statocentrica della sovranità e la situazione attuale in cui emerge timidamente un nuovo schema dei limiti del potere politico. La *good governance* politica dell'attuale sistema internazionale liberale è stabilito in base all'esistenza di standard di diritti umani e del loro rispetto, e la legittimità dello Stato e dell'autorità politica è in misura crescente misurata in rapporto al grado di tutela dei diritti e

all'esistenza di accettabili livelli di democrazia, monitorati da agenzie internazionali. S'intravede qui l'alba di un nuovo ordine costituzionale internazionale, con cambiamenti che trasformano il contenuto e gli obiettivi delle decisioni politiche, nel senso che lo Stato non è più l'unico livello di competenza giuridica e politica. Ciò non significa la fine dello Stato, ma forse la rigorizzazione della logica liberale tesa a delimitarne la importanza e il raggio di azione. Nel sistema della sovranità internazionale liberale non vi è opposizione tra diritto internazionale e regolazione nazionale, ma tentativo plurale di loro regolazione mediante un insieme di istituzioni sovrapposte e talvolta sovraordinate.

7. La sovranità è costretta a rimodellarsi sotto la spinta di una serie di problemi di carattere transnazionale che richiedono una qualche forma di *governance* regionale e globale. Molti appariscenti fenomeni travalicano lo Stato e a lungo andare possono ridurlo a un guscio vuoto: la globalizzazione del commercio, della finanza, della produzione, della comunicazione, il trasferimento dei sistemi tecnologici e la pervasività della tecnologia, i problemi ecologici e militari che non sembrano risolvibili né entro lo Stato nazionale, né mediante accordi fra Stati sovrani. Stiamo andando verso una "politica interna del mondo" che non può essere gestita coi vecchi metodi. Lo stesso principio di non-ingerenza che ha costituito un cardine della forma-Stato e del diritto internazionale per secoli, è risultato in parte svuotato dalla politica dei diritti umani perseguita negli ultimi decenni. Questi eventi fanno ritenere che la concezione classico-moderna della sovranità come una forma di potere politico indivisibile, perpetua, dominante su un territorio e priva di vincoli, sia in via di superamento nel senso che i sistemi politici nazionali vengono limitati da norme internazionali e creati nuovi livelli di responsabilità e *governance*. I cambiamenti dell'ultimo cinquantennio sono andati nel senso di delimitare il potere politico, ponendo in crisi la corrispondenza tra territorio, sovranità, spazio politico e democrazia, sotto la spinta di forze che operano su scala continentale e mondiale e che attraversano agevolmente i confini nazionali.

Questi mutamenti rimangono tuttavia allo stato incerto e insufficiente. Il nuovo sistema in formazione fatica molto a gestire problemi che concernono tutti e a dare un assetto adeguato a beni comuni fondamentali, quali ad es. quelli che da alcune decine d'anni prendono il nome di "patrimonio comune dell'umanità", in cui traluce qualcosa dell'idea tipica delle grandi religioni monoteistiche basate sul creazionismo, ossia che i beni della terra e del cosmo sono destinati in uso comune. Si tratta di un tema grandioso, attualmente molto discusso anche in rapporto ai problemi bioetici ed antropologici, e che ha condotto l'Unesco a definire il genoma umano come patrimonio comune dell'umanità. Emergono questioni che richiedono nuovi livelli di cooperazione tra gli Stati, i popoli e settori della società, e la crescita di un nuovo senso di responsabilità transnazionale per i beni comuni globali (pace, giustizia sociale internazionale, ambiente, diritto al lavoro e al cibo) e gli scopi globali, ma anche sanzioni, mezzi di pressione per indurre i recalcitranti ad adeguarsi. Su questi aspetti l'ordine internazionale liberale incontra i suoi limiti.

## Oltre l'internazionalismo liberale verso il 'cosmopolitismo'

8. I fattori sinora richiamati fanno da corona alla domanda vitale: la guida *politica* globale che ci è necessaria deve muoversi entro un quadro di internazionalismo liberale che pone limiti al potere, o entro un quadro cosmopolitico che punta alla formazione di una società mondiale e alle corrispondenti autorità politiche? La differenza tra internazionalismo e cosmopolitismo o planetarismo consiste in un carattere strutturale: essere cioè pluralistica e al massimo confederale la struttura dell'autorità politica nel primo caso, disposta secondo sussidiarietà e federale nell'altro. E se vale la seconda alternativa, quale tipo di cosmopolitismo: quello kantiano esposto in *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* (1795) o quello maritainiano di *L'uomo e lo Stato* (1951)? Per rispondere prendiamo avvio da alcune considerazioni. Successivamente prenderemo in esame le intuizioni sulla globalizzazione politica, la pace e la guerra dell'enciclica *Pacem in terris* (11 aprile 1963), un documento fondamentale della filosofia pubblica del XX secolo.

*Rigidità e resistenze del sistema attuale.* Il paradigma 'hobbesiano' basato sulla sovranità, il ricorso alla forza, il potere, ritenuti capaci di generare unità, non funziona poiché non ci protegge dal male politico effettivo e dalla guerra di tutti contro tutti, per combattere e oltrepassare i quali era sorto all'inizio della modernità. Non pare funzionare neanche dal punto di vista della scuola del realismo politico, intesa come "la machiavelliana e hobbesiana consapevolezza che la dialettica di conflitto, rischio e protezione definisce nell'essenziale la natura funzionale della politica" (10), perché l'organizzazione del mondo in Stati non riesce a offrire alcuna universale protezione e in tal modo fallisce il suo scopo. D'altra parte l'ottenimento della sicurezza, cuore centrale dell'idea di Stato Leviatano concepito da Hobbes, può essere raggiunta oggi in maniera reale solo se gli Stati si uniscono e mettono in comune risorse, tecnologia, intelligence, autorità. Il terrorismo internazionale e le 'guerre asimmetriche' mostrano che essi non hanno più il monopolio della forza; neppure l'attuale superpotenza può fare da sola.

Abbiamo appena detto che gli Stati e le relative società nazionali non possono più essere considerati mondi quasi separati con scarsa comunicazione, ma questa evidenza si scontra con la resistenza del potere politico a ripensarsi e a riconfigurarsi. Molti Stati assumono irrealisticamente di detenere una piena sovranità su quanto accade entro il loro territorio, nonostante l'inserimento in reti di *governance* globale e regionale che intervengono al loro interno. La globalizzazione, anche soltanto economica e tecnologica, è accompagnata da un addolcimento o rilassamento del nesso fra sovranità, territorialità e potere politico, che comporta una pluralità di attori, di poteri politici e di livelli di coordinamento con reti di tipo transgovernativo (ad es. le banche centrali) e transnazionali (imprese multinazionali).

9. *La globalizzazione politica e la Pacem in terris.* La globalizzazione *politica* venne introdotta e studiata con anticipo dalla *Pacem in terris*. L'enciclica, sebbene non usasse i termini di *globalità* e di *globalizzazione*, divenuti di uso comune più tardi,

guardava verso la famiglia umana, la sua globalità di natura e di destino, e chiedeva un'azione planetaria per la pace e i diritti ad opera di poteri pubblici globali in un processo di mondializzazione politica assolutamente necessario, di cui l'Onu è solo una tappa. La globalizzazione mette in contatto differenti 'comunità di destino' e può generare nuove comunità capaci di passare dalla co-abitazione alla con-vivenza. Mentre la globalizzazione è un processo, la globalità indica un dato umano essenziale, ossia che tutti apparteniamo all'umanità, che l'umanità è di per sé globalizzata poiché tutti insieme formiamo lo stesso genere umano. Dobbiamo costruire attraverso un'intelligente globalizzazione quella globalità che siamo per dato di natura e di origine; e possiamo criticare certi aspetti dell'attuale processo di globalizzazione proprio a partire dalla globalità quale carattere originario dell'essere uomini, in ugual modo appartenenti all'umanità.

In proposito lo scopo politico supremo è la globalizzazione *politica*, ossia la costruzione di una società politica grande quanto il mondo, guidata da un'autorità di pari livello: quella *civitas maxima* coerente con l'idea di un'unità fondamentale della famiglia umana, di cui sono espressioni l'universalismo stoico e l'ecumenismo cristiano che intende tutti gli uomini come figli di un unico Padre. E' la strada cui guardano la Dottrina sociale della Chiesa (si pensi nel XX secolo al magistero di pontefici come Benedetto XV, Pio XII, Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II) e testi come *L'uomo e lo Stato* di Maritain. Una strada forse più compiuta di quella del globalismo *giuridico* neokantiano (Kelsen, Bobbio, Habermas). La prima linea assegna al diritto un notevole peso, ma ritiene che la leva fondamentale debba passare per il gioco reciproco di *autorità e bene comune*: si tratta di concetti vitali e decisivi per l'intera sfera politica, per quanto da tempo negletti e spesso totalmente assenti negli sviluppi scientifici che concernono l'obiettivo della globalizzazione e della pace mondiale, col risultato di recare un grave danno alle relative teorie, sino a raggiungere la condizione di un vero e proprio fallimento scientifico.

Da tempo infatti è andato perduto in maniera clamorosa il nesso intrinseco tra bene comune ed autorità. Quando si leggono gli scrittori politici contemporanei si entra in un mondo di sogno, di irrealtà: tutti si affaticano a definire i diritti umani, il loro elenco e fondazione, l'approccio secondo diritto naturale, secondo positivismo, secondo capacità e così via. Ma il silenzio più completo avvolge il tema dell'autorità *politica*, il cui *unico* scopo è il perseguimento del bene comune. Come sarà possibile trattare del bene comune se la nozione stessa dell'autorità è ignota e marginalizzata? Se la sua crisi è più profonda di quella del bene comune? L'autorità può essere un concetto universale, perché è una realtà onnipresente, diacronicamente e sincronicamente, che i nostri occhi distratti non percepiscono. La cancellazione dell'autorità è il colpo quasi mortale che la concezione liberale e individualistica affibbia al pensiero politico, e da cui questo non si è per nulla ripreso; anzi spesso si aggiungono difficoltà con il confondere autorità e potere, concetti per nulla identici. Qui mi limito a segnalare che il compito primordiale e insostituibile dell'*auctoritas* e dell'*auctor* include il momento del 'dare inizio' all'azione altrui, quello instauratore del *condere urbem*, quello dell'accrescere quanto è stato iniziato (ricordo che la

radice di *auct-oritas* è la stessa del verbo *augeo*, *auct-um* che significa ac-crescere). In tal senso l'autorità è una funzione sociale onnipresente nella vita collettiva di qualsiasi ordine, di cui non possiamo fare a meno pena l'incomprensione di quanto vi accade. Appare perciò un atto inconsulto ignorarla o anche confonderla puramente e semplicemente col nudo potere di fatto, un'identificazione oggi molto diffusa. Ora il compito dell'autorità politica non è provvisorio, temporaneo e surrogabile, ma inerente e permanente, e una buona filosofia politica ha il dovere di prender coscienza di ciò (11).

Non aderendo al segnalato oblio, la parte IV dell'enciclica *Pacem in terris* ("Rapporti degli esseri umani e delle comunità politiche con la comunità mondiale") è in grado di propugnare con lucidità di analisi un nuovo ordine mondiale, richiesto dalla *strutturale insufficienza* delle autorità pubbliche oggi esistenti in rapporto ai loro compiti. Per intendere questi aspetti, dobbiamo analizzare i termini impiegati dall'enciclica per trasmettere l'idea di un'organizzazione soprastatale del mondo, ossia di poteri pubblici aventi ampiezza, strutture e mezzi a dimensione mondiale, resa necessaria dall'esistenza di un bene comune universale e in special modo dalla sicurezza e dalla pace mondiale.

Rileggiamo i passaggi decisivi del testo. "I Poteri pubblici delle singole Comunità politiche, posti come sono su un piede di uguaglianza giuridica fra essi, per quanto moltiplichino i loro incontri e acquiscano la loro ingegnosità nell'elaborare nuovi strumenti giuridici, 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*. 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 su piano mondiale e le esigenze obiettive del bene comune universale... 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 su piano mondiale. Lo stesso ordine morale quindi domanda che tali Poteri vengano istituiti" (§§ 134, 135, 137). Quale possibile corollario si trae che il diritto internazionale non può essere basato su patti bilaterali fra Stati sovrani, dove contrattualisticamente finisce per prevalere la mano più forte. Occorre piuttosto sostituire all'idea bilaterale quella multilaterale in cui minore è il rischio che prevalga il più potente.

La prospettiva di un'autorità politica mondiale responsabile verso un bene comune di pari livello è l'omaggio più alto che può essere tributato alla nozione di bene comune, alla sua universalità, alla sua applicabilità oltre i vari confini culturali e di civiltà.

La linea di pensiero cui ci colleghiamo non trascura il rilievo del criterio di sussidiarietà per la strutturazione a più livelli dell'autorità e per l'ottenimento dello scopo della pace e dell'interesse generale, né ritiene con i 'realisti' che la funzione fondamentale e in certo modo unica del sistema politico e dell'ordinamento giuridico sia produrre sicurezza e minimizzare la paura. La visione non solo di una società

*civile* globalizzata a livello economico e informatico, ma di una società *politica* mondiale è resa difficile dall'attuale esteso oblio dei due nuclei fondamentali del politico appena richiamati (autorità e bene comune), dimenticati in vari autori, a testimonianza che essi pensano la strada verso l'ordine mondiale quasi solo con le idee hobbesiane del potere supremo, del governo supremo, della forza suprema e del loro monopolio, oppure entro i migliori ma pur sempre insufficienti paradigmi dell'internazionalismo liberale.

Se non mi inganno D. Held procede oltre tali schemi per avvicinarsi al tema di un governo/autorità politica mondiale, seppure forse non con la stessa chiarezza e lungimiranza della *Pacem in terris*: “A lungo termine, la democrazia globale deve includere lo sviluppo sia di un'autorità politica indipendente, sia di una capacità amministrativa a livello regionale e globale. Tutto ciò di per sé non richiederebbe una diminuzione del potere e della capacità degli Stati in tutto il pianeta. Piuttosto mirerebbe a consolidare e sviluppare istituzioni politiche a livello regionale e globale come integrazione di quelle che operano a livello dello Stato. Questa concezione della politica si basa sul riconoscimento della persistente importanza degli Stati nazionali, pur sostenendo che le questioni di portata più ampia e più globale vanno affrontate ad altri stadi di *governance*” (12). Alcune proposte avanzate per procedere in tale cammino riguardano referendum generali, una rete di forum democratici, l'idea di una nuova cittadinanza, non più basata sull'esclusiva appartenenza ad una comunità territoriale, ma su regole e principi generali.

Ma rimane la domanda centrale e in certo modo unica: come pervenire all'esito auspicato di poteri pubblici mondiali se oggi enormi resistenze vi si oppongono? Da chi e come dovrebbe procedere l'impulso decisivo? Se forse su piano teorico il discorso può raggiungere un'accettabile chiarezza, diversamente vanno le cose nel campo dell'agire. Dopo lo scontro di classe durato 150 anni e la lunga epoca dei totalitarismi, non stanno sorgendo nuovi scontri tra civiltà, culture, religioni? Non è la storia dell'uomo a discernere dissidi gravi che polarizzano ogni riserva e rinviano al futuro altre scelte?

## Commiato

I promotori dell'incontro hanno indirizzato una domanda ai filosofi scrivendo nella bozza di programma: “Dopo la pace universale di Kant, il bene comune di Maritain, il metodo procedurale di Habermas, la filosofia può ancor proporre delle piste di riflessione idonee a formare un orizzonte di pace e di speranza?” Sì, la filosofia a mio avviso ha ancora molto da dire a quel ‘legno storto’ che è l'uomo.

## NOTE

(1) Cfr. il cap. “Legittimazione tramite i diritti umani” in *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 216-232.

(2) *Gaudium et Spes*, n. 26. Questa determinazione del bene comune da un lato si può dire sottesa a molte posizioni ‘umanistiche’ che vedono nell’uomo un titolare di diritti ed una persona dotata di dignità che non può essere sacrificato alla collettività o alla società. Da un altro non risulta espressamente presente in molte trattazioni sul tema, forse perché si pensa che l’essere proposto dalla Chiesa cattolica lo renda un tema meramente religioso e ‘confessionale’. Ma così si darebbe prova di una notevole precipitazione ed anche di disinformazione: tale dottrina infatti incorpora nozioni e intuizioni che appartengono di pieno diritto al campo della filosofia e in parte delle scienze sociali. Il tema del bene comune, centrale in ogni pensiero politico, non può che essere assunto anche dalla dottrina sociale della Chiesa nella misura in cui si volge al politico, e assunto sulla base di argomenti filosofici. La recente enciclica di Benedetto XVI ricorda che tale dottrina si basa sulla ragione.

(3) Cfr. *Mater et Magistra*, n. 69. C’è stata una modesta evoluzione del concetto di bene comune nei suoi rapporti con la persona nella Dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII a Pio XII e a Giovanni XXIII. Una trattazione ampia si rinviene nell’enciclica *Pacem in terris* (1963), da cui estraiamo qualche concetto. Il bene comune "nei suoi aspetti essenziali e più profondi non può essere concepito in termini dottrinali e meno ancora determinato nei suoi contenuti storici, che avendo riguardo all’uomo, essendo esso un oggetto essenzialmente correlativo alla natura umana... Il bene comune ha attinenza a tutto l’uomo: tanto ai bisogni del suo corpo che alle esigenze del suo spirito... Nell’epoca odierna l’attuazione del bene comune trova la sua indicazione di fondo nei diritti e nei doveri della persona. Per cui i compiti precipui del poteri pubblici consistono, soprattutto, nel riconoscere, rispettare, comporre, tutelare e promuovere quei diritti; e nel contribuire, di conseguenza, a rendere più facile l’adempimento dei rispettivi doveri (nn. 55-60). In quanto riferita alla fruizione dei diritti e all’adempimento dei doveri, la filosofia pubblica del bene comune deve includere idee sulle istituzioni che favoriscono ciò.

(4) Sul rapporto tra il giusto e il bene cfr. V. Possenti, *Religione e vita civile*, Armando, Roma 2002, e il già citato *Le società liberali al bivio*.

(5) “benché il rispetto dei diritti umani costituisca uno degli obiettivi principali dell’Organizzazione (insieme alla pace e all’autodeterminazione dei popoli), la Carta dà maggior peso alla finalità della pace, fino al punto di proibire la violazione della pace e della sicurezza internazionale anche quando dovessero risultare necessarie allo scopo di garantire il rispetto dei diritti umani”, A. Cassese, “Ripensare i diritti umani. Quali prospettive per il nuovo secolo?”, in Ph. Alston e A. Cassese, *Ripensare i diritti umani nel XXI secolo*, EGA, Torino 2004, p. 104.

(6) Jean-Marie Muller, *Il principio nonviolenza. Una filosofia della pace*, Pisa University Press, Pisa 2004, p. 22.

(7) Il termine ‘pacifismo istituzionale, adottato fra gli altri da Bobbio, significa che fra i vari modi con cui si può raggiungere la pace, ossia incidendo sui mezzi, le istituzioni, gli uomini, il pacifismo istituzionale si colloca al secondo livello. Cfr. N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 79s. Il termine ‘pacifismo giuridico’ (*Rechtspazifismus*) è impiegato da Habermas in *L’inclusione dell’altro*, p. 177s. Questi aspetti sono trattati nel mio studio *Sovranità, pace, guerra. Considerazioni sul globalismo politico*, *Teoria politica*, n. 1/2006, pp. 57-79.

(8) *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, p. 303.

(9) *L’uomo e lo Stato*, Marietti, Milano 1993, p. 62.

(10) D. Zolo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 105.

(11) Sui concetti di bene comune e di autorità cfr. V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti, Genova 1991, e Id., *L’azione umana*, Città Nuova, Roma 2003. Per una critica alla concezione hayekiana del bene comune e della *Great Society* connessa solo secondo mezzi, cfr. il mio “Il bene comune e la giustizia sociale. Spunti di critica delle posizioni neoliberali”, *La società*, n. 4, 1991, pp. 467-475.

(12) D. Held, *Governare la globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 147. In maniera ancora più esplicita osserva Cassese: “Vorrei sottolineare che è questo lo scoglio [l’essere cioè la comunità internazionale una comunità anarchica che non ha né corti, né parlamenti, né prigionie] contro il quale chi si occupa di relazioni internazionali si scontra continuamente. Finché gli Stati non limiteranno drasticamente la loro sovranità, finché non si riuscirà a creare un’autorità sovraordinata e centralizzata (ma operante secondo regole democratiche), non si potrà essere certi di assicurare un minimo di rispetto universale per la dignità umana”, *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 233s.

Relazione al convegno “Le vie della pace”,  
Roma 9-11 marzo 2006