

Giovanni Ghiani \*

## *Il Governo politico del mondo: una urgenza del nostro tempo \*\**

### *1. Una visione politica della pace mondiale*

Forse mai come nella fase storica che stiamo vivendo si parla tanto di pace, ci si impegna per la pace, si sono aperti sentieri nuovi per studi più approfonditi riguardanti l'universo della pace. Questo è certamente un grande segno positivo del nostro tempo. Due possono essere, però, i pericoli in cui incorrere: un frenetico "prassismo" pacifista e un opposto "astrattismo" intellettuale. La pace è un valore che abbisogna, per generare una storia di pace, di una circolarità costante tra teoria e prassi a livello mondiale. La pace è un valore altamente politico perché riguarda la possibilità stessa di conseguire e mantenere per le generazioni presenti e future quella che, con una terminologia classica, possiamo chiamare una "buona vita" per tutti. Realizzare una "buona vita" per tutti i popoli del mondo significa avere anche i mezzi necessari e sufficienti per realizzare tale fine, al di là di una indispensabile assunzione di responsabilità personale capace di innescare una sensibilizzazione sempre più ampia per la giustizia e la pace e un nuovo stile di vita nonviolento.

L'individuazione e l'attuazione dei mezzi necessari per un fine così decisivo non possono che vedere impegnata prioritariamente la *politica*, in quanto scienza e in quanto prassi. Questo impegno politico per la pace, che chiama in causa specifiche competenze nel campo del diritto, dell'economia, dell'etica e che deve produrre orientamenti e "strutture di pace" adeguati, non è ancora sufficiente, infatti,

\* Laureato in Lettere e filosofia nell'Università di Venezia, anno accademico 1989-90.

\*\* Questo saggio è la sintesi della tesi di laurea insignita del Premio annuale (1991) "Giorgio La Pira", promosso dalla Fondazione "Emanuela Zancan" di Padova, dal Progetto nazionale di ricerca sulla DPN di Napoli, dalla Fondazione "Giorgio La Pira" di Firenze", dal Centro di studi e di formazione sui diritti dell'uomo e dei popoli dell'Università di Padova, per tesi di laurea in materia di pace, nonviolenza e diritti umani. Gli sviluppi concettuali, incentrati soprattutto sul pensiero di M. Weber, H. Kelsen e J. Maritain, trovano una più precisa e distesa articolazione nella mia tesi di laurea: "Lo Stato sovrano e l'Auto-rità mondiale", relatore: Vittorio Possenti.

sposando una affermazione di Paola Gaiotti De Biase: “Il tema dell’ONU, per esempio, è, nell’insieme, oggi assente dai discorsi sulla pace e questa è la vera debolezza dei discorsi sulla pace odierni, che hanno un altissimo valore di testimonianza personale, esprimono certamente in modo efficace l’angoscia delle nuove generazioni di fronte al futuro, esprimono una testimonianza profetica di grandissimo significato, ma che sono destinati a restare politicamente deboli finché non matura una ipotesi politica di carattere sovranazionale<sup>1</sup>. Si deve, quindi, andare più in profondità, si deve affrontare il tema della pace avendo di mira l’unificazione politica del mondo la cui riuscita dovrà dipendere da un meccanismo vitale bipolare che veda ugualmente protagonisti *popoli* ed *istituzioni*. Il motto potrebbe essere: realizziamo la pace dal basso verso l’alto e dall’alto verso il basso.

## 2. *L’interdipendenza del globo: un destino annunciato*

L’interdipendenza dei popoli e delle nazioni è un fenomeno che, in varia misura, è sempre esistito nella storia dell’umanità; la storia delle civiltà umane è la storia, spesso violenta, di interdipendenze sociali, economiche, culturali e politiche. Con l’Evo moderno questo processo si è andato ampliando ed intensificando (progresso tecnologico, nuove scoperte geografiche e scientifiche, estensione dei commerci, ecc.) sino a raggiungere i connotati di enorme e problematica complessità che oggi stiamo vivendo. Come afferma il politologo L. Bonanate, la pervasiva interdipendenza mondiale è: “. . . il simbolo di crescenti collegamenti reciproci, di collegamenti di tutto con tutto”<sup>2</sup>. È un dato di fatto ineludibile del nostro tempo a cui non possiamo sottrarci e che dobbiamo riuscire a “governare” con raziocinio.

L’interdipendenza è nella logica stessa dello sviluppo; la tendenza spontanea all’espansione nei campi dell’attività umana, comporta l’intreccio dei vari cerchi di espansione di ciascun gruppo umano. Di qui scaturisce la complessità dell’intreccio e dei rapporti di interdipendenza. Ma attenzione. La complessità non è indice di caoticità, di irrazionalità e di disordine internazionale come pensano coloro che del nazionalismo e della conservazione degli equilibri di potenza vigenti ne fanno il supremo valore guida della politica. Gli effetti complessi dell’interdipendenza dimostrano che il mondo è diventato ciò che doveva diventare: una comunità di destino. Di questo fenomeno – ed è il dato più notevole emerso in questo tempo – noi tutti abbiamo *autocoscienza esplicita*. Indiscutibile è la constatazione di una netta frattura tra Sud del mondo povero ed indebitato e Nord del mondo ricco ed ipersviluppato. La nuova sfida da intraprendere è quella di riequilibrare le sorti di miliardi di persone, di instaurare un nuovo sistema internazionale di sviluppo capace di assicurare rapporti *simmetrici* ed *egualitari* tra tutti i popoli. L’intento non è utopistico ma esige un cambiamento di mentalità profondo, una

<sup>1</sup> P. Gaiotti De Biase, *La pace nell’Europa del duemila*, in AA.VV., *Verso la pace*, Torino, Ed. ELLE DI CI, 1988, vol. I, p. 135.

<sup>2</sup> L. Bonanate, *Analisi strutturale dell’ordine internazionale*, in AA.VV., *Verso la pace*, Torino, Ed. ELLE DI CI, 1990, vol. III, p. 72.

passione del cuore e una lucidità della ragione aperti alla globalità. Si tratta di passare da una "coesistenza egocentrica"<sup>3</sup> delle nazioni, incentrata su di un asfissiante e potente protagonismo degli Stati in concorrenza tra loro, ad una forma di "interresistenza panumana"<sup>4</sup> fondata sulla mutua responsabilità e cooperazione garantita da strutture di governo sovranazionali.

### 3. L'ONU e il fardello dei suoi limiti

Non si può dire che non vi siano strutture internazionali a carattere sovranazionale che promuovono la cooperazione tra le nazioni, una crescente mentalità solidaristica e pacifica di relazioni tra i popoli del mondo, tuttavia esse non sono in grado e non hanno la competenza giuridica sufficientemente forte per realizzare ciò che possiamo ritenere l'urgenza del nostro tempo, cioè la suddetta *interresistenza panumana*. *Conditio sine qua non* per poter parlare di interresistenza panumana è la realizzazione di un sistema internazionale capace di scongiurare la più grande piaga che l'umanità conosca: la guerra. La Società delle Nazioni prima e l'Organizzazione delle Nazioni Unite poi, si sono costituite con il compito specifico di assicurare al genere umano l'impraticabilità della guerra come strumento di risoluzione dei conflitti internazionali. Il solenne impegno etico-politico è stato più volte trasgredito con i risultati infausti che ben conosciamo. Se viene a mancare la possibilità concreta di garantire la pace nel mondo, sterile diviene il compito di promuovere i diritti umani in ogni parte del mondo, così come l'impegno a produrre sempre nuove e più progredite dichiarazioni sui diritti civili, politici, economici per tutti gli uomini. Certamente, per quanto quest'opera giuridica non rimanga altro che "somma raccomandazione" etico-politica rivolta agli Stati, essa ha innescato: "... un processo di rivoluzione culturale umanocentrica su scala planetaria"<sup>5</sup>, ma è incapace, tuttora, di incidere decisamente sul comportamento sovrano dei vari Stati del mondo. L'ONU, pur compiendo un grosso sforzo per instaurare un nuovo ordine mondiale e una nuova prassi nelle relazioni internazionali, si trova ad essere costituzionalmente inadeguata al nuovo ambizioso ma necessario compito. Fintanto che l'ONU sarà costretta a negoziare al suo interno le soluzioni possibili riguardo alle relazioni internazionali con il particolarismo degli interessi dei singoli Stati sovrani che compongono l'Organizzazione, non potremo parlare di un nuovo ordine mondiale di pace. In altri termini e più precisamente, l'ONU deve potere assumersi a pieno titolo e responsabilmente il diritto-dovere di procurare la pace "positiva" svincolata dal laccio "mortale" delle sovranità nazionali.

<sup>3</sup> E. Laszlo, *Obiettivi per l'umanità*, Milano, Mondadori Est, 1978, p. 283.

<sup>4</sup> A. Papisca, *Democrazia internazionale, via di pace. Per un nuovo ordine internazionale democratico*, Milano, Angeli, 1991 (III ed.), p. 54.

<sup>5</sup> R. Fabris, A. Papisca, *Pace e diritti umani*, Padova, Gregoriana, 1989, p. 13.

#### 4. A partire da un concetto "nuovo" di stato-sovrano

È dalla metà del XVII secolo, quando gli Stati nazionali avevano cominciato da poco ad esistere, sino alla glorificazione Ottocentesca e Novecentesca dello Stato-nazione, che questa istituzione politico-giuridica (investita dell'attributo quanto mai severo ed assoluto della sovranità) guida le sorti dei popoli della Terra. Ora, è la storia stessa con i suoi mutamenti che ci conduce a mettere in discussione la struttura sovrana di queste entità territoriali chiamate Stati nazionali; infatti, come sottolinea lucidamente D. Pasini: "Lo Stato è oggi posto in crisi dalle istituzioni internazionali e classiste come da quelle autonomistiche. È questa, in fondo, una situazione storica esattamente contraria a quella caratterizzante la genesi della sovranità dello Stato moderno, sorto dalla crisi, anzi dalla fine della società universale (Impero e Chiesa) e dalle società particolaristiche feudali"<sup>6</sup>.

Un nuovo compito attende l'umanità: quello di oltrepassare le "colonne d'Ercole" delle sovranità statali per approdare ad un nuovo e diverso progetto universale per l'esistenza pacifica dell'umanità. Questo non significa mirare ad una restaurazione nostalgica ed improponibile degli antichi imperi universalistici, o della *Respublica Christiana*, significa, più realisticamente, pensare a nuove strutture politico-giuridiche per meglio favorire e garantire una "buona vita" per tutta la famiglia umana. Il filosofo T. Hobbes è stato il padre fondatore del moderno Stato nazionale sovrano. Dopo di lui molti altri pensatori come Rousseau, Locke, Pufendorf, Hegel, Weber, Kelsen, Schmitt, per citarne soltanto alcuni dei più importanti, pur nella originalità dei loro singoli sviluppi concettuali, rimasero fedeli alle linee programmatiche di fondo di Hobbes. Cioè, in sostanza, con Hobbes e dopo Hobbes, l'istituzione dello Stato viene concepita, senza equivoci di sorta, come mero prodotto della volontà razionale, come emancipazione dalla condizione violenta e insicura in cui l'uomo si trova per natura. Lo Stato è un artefatto umano frutto di un patto sociale ideale che sancisce la totale appropriazione monopolistica della forza, come mezzo in possesso dell'uomo per determinare il proprio potere sulla realtà, allo scopo di assumere il ruolo indiscusso di garante della incolumità della libertà dell'uomo. Alla naturale insocievolezza dell'uomo, al suo ontologico status individualistico, che tuttavia non lo pone al sicuro dal pericolo di incorrere nella morte violenta, si sostituisce una forzata ma necessaria condizione civile. Lo Stato moderno nasce su di un modello politico di socialità umana dicotomico: separazione di "natura" e "cultura", *uomo* (nella sua individualità) e *società*. La vita politica dell'uomo è, quindi, esclusivamente un prodotto della sua cultura. Questa visione della realtà umana, questo approccio dicotomico, è tipicamente moderno; nasce e cresce sul medesimo terreno razionalistico dissodato da Cartesio: visione dualistica di *res cogitans* e *res extensa*; ragione e passione soggetto e oggetto e così via. Queste poche battute, peraltro volutamente qui solo indicative, mostrano come lo Stato moderno affondi le sue radici storico-teoriche propriamente nella Modernità.

Anzi, c'è di più, il modello "hobbesiano" nasce dalla messa al bando del modello "aristotelico", arricchito dalla speculazione scolastica dei medievali. Ari-

<sup>6</sup> D. Pasini, *Riflessioni in tema di sovranità*, Milano, Giuffrè, 1968, p. 104.

stotele prima e S. Tommaso poi, definiscono l'uomo quell'essere che in virtù della sua ragione e del linguaggio è socievole per natura, ontologicamente spinto a realizzare una *comunanza* di beni materiali e spirituali in ragione del ben vivere di tutti e di ciascuno. Per la "classicità" greco-medievale l'uomo è intrinsecamente sociale, tant'è che per Aristotele sarebbe stato un assurdo definire la realtà politica della città, come la più alta forma di socialità, a partire dalla nozione individualistico-atomistica dell'uomo. Il modello aristotelico di socialità si sviluppa ponendo alla base della struttura naturale della società non il singolo individuo astrattamente isolato, ma il nucleo familiare nel quale il singolo individuo nasce, cresce e viene educato alla socialità. Il modello aristotelico è realistico, fenomenologicamente attendibile e riscontrabile, ontologicamente vero: dalla famiglia al villaggio, dalla unione di più villaggi alla città. Una progressione di stadi sempre più complessi, sempre più volti alla realizzazione del bene comune dell'uomo. Questo modello mostra di essere *gradualistico*, *plurimo* e *aperto* nel senso che, non isolando il concetto dalla realtà, si misura con un numero vario e progressivo di stadi di socialità attraverso i quali, storicamente, gli uomini possono, ora come allora, realizzare livelli sempre più alti ed adeguati di "buona vita". Ecco che attraverso questo modello noi possiamo concepire forme sempre più ampie e complesse di aggregazione sociale sino ad arrivare alla *polis mondiale*. Questo stadio, che abbraccia in una sola famiglia tutto il genere umano, appare oggi la realizzazione della "societas perfecta".

Per "societas perfecta" si deve intendere non una società senza difetti, bensì una società "matura", che è giunta ad avere i mezzi necessari per realizzare in modo soddisfacente e giusto il bene comune nella forma più alta per l'intera comunità politica. Se una società è "perfetta" solo e soltanto quando è in grado di esprimere il bene comune corrispettivo, allora oggi si impone, come l'interdipendenza globale dimostra, che il vero bene comune da perseguire sia quello del mondo intero. Il bene comune espresso dalle società nazionali e sovranamente difeso dagli Stati, non può essere più considerato tale<sup>7</sup>, soprattutto quando è stato prodotto da una certa cerchia di Stati a scapito di altri. Questo lungo discorso, che ci ha portati a focalizzare l'attenzione sull'importanza decisiva del modello aristotelico, ha mostrato la centralità del concetto di bene comune. Infatti, si dichiara che il fine dell'unione politica, espresso dalla naturale socialità umana, è il raggiungimento del bene comune per la "buona vita" di tutti e di ciascuno<sup>8</sup>. Ebbene, è proprio il fine intrinseco della comunità politica che con il modello "hobbesiano" viene progressivamente ad essere intaccato. In base al principio individualistico-atomistico di socialità, che il modello "hobbesiano" propone, ne scaturisce una nozione di bene comune totalmente diversa. Vengono disgregati i concetti di bene e di comunità e con essi svuotato il senso ontologico di *fine*, a cui i due precedenti

<sup>7</sup> Aristotele, *Politica*, I, 1, 1252, a5 (tr. it., R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1989).

<sup>8</sup> J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Brescia, Morcelliana, 1987 (VIII ed.), pp. 33-34: "... d'altra parte è importante notare che se è dubbio che la nozione di "societas perfecta", alla quale è legata quella del bene comune della società politica, si sia mai realizzata nei limiti di un gruppo sociale particolare, in ogni caso la sua realizzazione ha subito parecchie vicissitudini nel corso dell'evoluzione storica. Gli Stati d'oggi sono più lontani da questo tipo che non la città del tempo di Aristotele o il corpo politico del tempo di Suarez. Ai nostri giorni il bene comune ha decisamente cessato di essere soltanto il bene comune della nazione e non è mai arrivato a costituirsi come il bene comune della comunità civile".

sono intimamente collegati. Con Hobbes viene sferrato un primo decisivo attacco al secolare concetto di *Sommo Bene* come valore metafisico. Il bene in sé viene bandito; non esiste altro bene se non quello che ciascun soggetto di volta in volta considera tale e diventa oggetto della sua volontà e delle sue passioni. In questo modo anche la ricerca di un bene – il più alto possibile – che sia comune diviene improba. La comunanza non è più un compito positivo, ma si afferma per *via negationis*, cioè, per eliminazione di tutto ciò che limita il libero svolgersi della libertà individuale. Il tipo di società che si fonda su questi presupposti è ben esemplificata dalla celebre frase di Rousseau, per il quale l'unica via è quella di: "Trovare una forma di associazione che difenda e protegga le persone e i beni degli associati sfruttando al massimo la forza comune, associazione nella quale ogni uomo, pur unendosi a tutti gli altri, non obbedisce che a sé stesso e resti libero come prima"<sup>9</sup>. Il valore della *libertà*, come libertà "da" tutta una serie di ostacoli che impediscono il soggetto esprimersi delle volontà individuali, diventa l'unico bene oggettivamente accertabile e difendibile, il quale certamente è un bene da difendere, ma che da solo si riduce ad essere ben poca cosa per il conseguimento di una "buona vita" individuale e sociale. La volontà di unirsi in società "isolandosi" è la pesante eredità culturale che il mondo contemporaneo si porta appresso e con la quale deve confrontarsi, altrimenti sarà, a mio avviso, pregiudicata la nuova aspirazione ad una solidarietà e ad una convivenza pacifica degli uomini a livello mondiale. Pensatori di grande levatura intellettuale del nostro secolo che hanno esercitato ed esercitano tutt'ora un forte influsso sul pensiero contemporaneo, come M. Weber (1864-1920) e H. Kelsen (1881-1973), portano alle estreme conseguenze le premesse teorico-politiche dei padri della Modernità. Per Weber è scientificamente assurdo interrogarsi sul fine dello Stato, su quale sia il bene comune da costruire poiché: "Quali contenuti l'agire di comunità persegua, oltre la dominazione violenta di un territorio e di uomini – contenuti che possono variare indefinitivamente, dallo "Stato predatore" allo "Stato di benessere", allo "Stato di diritto" e allo "Stato con fini culturali" – è cosa per noi *concettualmente irrilevante* (sottolineatura mia)"<sup>10</sup>.

O Addirittura per Kelsen: "... è facile dimostrare che non esiste un bene comune obiettivamente determinabile, che alla domanda di cosa sia il bene comune si può rispondere soltanto con giudizi di valore soggettivi, i quali possono sostanzialmente differire l'uno dall'altro e che, anche se esistesse l'uomo medio, e quindi il popolo, non sarebbe probabilmente in grado di conoscerlo"<sup>11</sup>.

Anche nella letteratura politica più recente la filosofia del bene comune è, per così dire, negletta; si preferisce parlare più superficialmente di: interesse, utilità, libertà, giustizia, *chances* di vita<sup>12</sup>. Se è vero che la fisionomia del bene comune

<sup>9</sup> J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Milano, Rizzoli, 1986 (VII ed.), p. 63.

<sup>10</sup> M. Weber, *Economia e Società*, Milano, Comunità, 1961, vol. II, p. 202.

<sup>11</sup> H. Kelsen, *La democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1984 (V ed.), p. 186.

<sup>12</sup> V. Possenti, *Le società liberali al bivio*, Perugia, Marietti, 1991, p. 77. In questo libro un ampio capitolo è dedicato proprio al concetto di bene comune riproposto e "aggiornato", a ragione, come un caposaldo di una corretta visione della forma politica dello Stato. L'Autore fa una lucida analisi del problema confrontandosi con pensatori come: I. Berlin, R. Dahrendorf, F. Hayek, K. R. Popper, J. Rawls, N. Bobbio, J. Harsanyi, R. A. Dahl, N. Luhmann ed altri ancora. È interessante notare come Possenti individui nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789 un duro colpo alla teoria del bene comune. Puntualmente: "L'eclissi del concetto riceve un riscontro assai significativo nella Dichiarazione dei diritti del-

deve ammettere insieme il polo materiale, quello intellettuale e quello etico, sottolineando, testé, che soltanto l'equilibrio di queste tre componenti, di cui quella etica diventa condizione per il giusto sviluppo delle altre due, risulta che il decadimento del concetto di bene comune è dovuto principalmente al venir meno di un saldo consenso etico su ciò che determina l'edificazione della "buona società".

Il concetto classico di bene comune si sgretola perché sempre più si esclude la possibilità che in comune si possa pervenire ad una conoscenza oggettiva di ciò che è bene per tutti. Di certo è bene che lo Stato moderno abbia assorbito e monopolizzato tutta la forza fisica dei suoi sudditi ai quali, dopo aver espropriato la naturale violenza, garantisca protezione legittimamente secondo un ordinamento giuridico oggettivo e imparziale. Questo è lo Stato di diritto la cui forza è esercitata su tutto il territorio attraverso un apparato burocratico potente e capillare in quanto tecnicamente razionalizzato e capace di assicurare il pieno dominio legale. L'aver scongiurato il pericolo del "bellum omnium contra omnes" tra i cittadini, è una conquista indiscutibile – peraltro in sintonia con una visione antropologica realistica come è quella "classica" – prodotta dallo Stato di diritto, che però quando pone in secondo piano o addirittura compromette la valenza costitutiva della sua intrinseca finalità, rischia seriamente di *materializzare* la sua forza e la sua sovranità producendo *potenza*.

Quanto più il *fine* è obnubilato, tanto più il *mezzo*, che è la forza, perde i suoi caratteri di gradualità e di relatività per capovolgersi, esso stesso, in fine, così come Weber esplicita nella sua radicalità: "Noi definiamo, quindi, la "politica" come l'aspirazione a una partecipazione al potere o ad un'influenza sulla distribuzione del potere, sia tra gli Stati che nell'ambito di uno Stato, tra i gruppi di uomini che esso comprende. Chi si dà alla politica aspira alla potenza . . ." <sup>13</sup>. La politica si trasforma in *tecnica* della potenza nutrendosi di valori il cui valore effettivo non sta nella pretesa della loro intrinseca "bontà" e in forza delle loro ragioni di esistenza e di giustizia oggettiva, bensì in forza della potenza della volontà politica che li pone. Di conseguenza la politica tenderà sempre più ad esprimersi ed esercitarsi in termini di forza ed acquisizione di potenza.

Il valore stesso della legge, del *nomos*, andando dissociandosi dal nesso vitale con la morale, l'*ethos*, rischia di venir meno nel suo compito di dirigere secondo giustizia e di condurre al retto agire l'intera comunità. Se il valore della legge si misurasse solamente sulla sua validità formale, a prescindere dalla sua validità contenutistica, come sostiene il Kelsen, l'intero ordinamento legislativo si trasformerebbe nient'altro che in una potente *tecnica sociale* di controllo fondato sulla coercizione. Ancora più rigorosamente, Kelsen afferma che non può esistere il diritto se non presupponendo l'illecito, per cui non può esistere diritto che non sia coercizione. "L'illecito non significa – dice il Kelsen –, come lascia supporre la concezione tradizionale, una interruzione nella esistenza del diritto, ma proprio l'opposto: in questo fatto si conferma l'esistenza del diritto che consiste nella sua validità, nella sua doverosità dell'atto coattivo, come conseguenza dell'illecito giuri-

l'uomo e del cittadino del 24 agosto 1789, dove, secondo il dettato dell'art. 2 ("Scopo di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo") il fine sociale è indicato nella difesa dei diritti dell'individuo, non nel bene comune".

<sup>13</sup> M. Weber, *Economia e Società*, cit., vol. II, p. 248.

dico”<sup>14</sup>. La stessa operazione logica conduce l’insigne filosofo del diritto ad enunciare la formula per cui: “Non vi è alcun concetto sociologico dello Stato al di fuori del concetto giuridico”<sup>15</sup>. Qui la sovranità dello Stato, garantita dalla scientifica potenza dell’apparato giuridico, si trasforma pericolosamente non soltanto in *prius logico*, ma in *prius ontologico*. Come dire che non c’è comunità, socialità, là dove non esiste lo Stato, l’apparato giuridico-coercitivo che determina i rapporti “legalizzati” tra le persone. A ben vedere, si ripropone la dicotomia *natura-cultura* di origine “hobbesiana”. Lo Stato si astrae nella sua pura forma giuridica e si materializza sempre più nella sua forza sovrana. È in questa logica che la sovranità, la “*summa potestas*” dello Stato diventa pericolosa, intrigante e destabilizzante per la possibilità di costituire un nuovo ordine mondiale di pace. La sovranità si riduce a potenza legalizzata, capacità di assoluta autodeterminazione. La sovranità indica che il potente Stato moderno razionale è bastevole a se stesso. La sovranità dello Stato moderno è figlia dell’exasperata autodeterminazione sovrana del soggetto. Potremmo asserire che la sovranità dello Stato moderno si sviluppa contemporaneamente al processo di affermazione ego-centrica del soggetto di stampo cartesiano. È così individuabile un cammino parallelo di autodeterminazione sovrana dell’individuo solitario per natura e di una assolutizzazione individualistica dell’autonomia dello Stato. Questo auto-porsi come entità assolutamente indipendente da parte dello Stato moderno trova giustificazione teorica più profonda in quel vasto e pluri-verso “meccanismo” che si suole chiamare *secolarizzazione*. Tutto il pensiero politico è stato investito, in modo più o meno radicale, dalla progressiva *weltanschauung* secolaristica, dalla crisi dello “spazio” trascendente e trascendentale, pure, nel senso di una fondazione ultima metafisica della politica e delle sue categorie. La sovranità dello Stato è andata assumendo man mano i caratteri della *potenza* (economico-politico-militare) anche perché, congiuntamente allo svilimento del concetto di bene comune, si è smarrita la valenza specifica dell’autorità politica e del suo distinto e non separato potere. Come ha giustamente dimostrato il filosofo francese J. Maritain (1882-1973), è pernicioso separare l’*autorità* dal *potere* poiché: “Separare il potere dall’autorità è separare la forza dalla giustizia”<sup>16</sup>. Cioè, la forza senza la giustizia sarebbe ingiusta e la giustizia senza la forza legittima, inefficace.

Bisogna rispettare una essenziale gerarchia: in primis sia l’autorità, di conseguenza, come suo attributo, il potere. In questo modo il valore del potere rimane strumentale, subordinato al valore imprescindibile dell’autorità, la cui unica giustificazione risiede nell’edificazione del bene comune. Lo Stato, che incarna l’autorità politica, per ottenere obbedienza da parte del popolo, deve porsi al *servizio* della persona e quindi al servizio della comunità delle persone, avendo la consapevolezza che, in quanto insieme organico di istituzioni amministrative da persone rette e competenti, è *parte* specializzata di quel *tutto* che è il popolo stesso. L’autorità risiede nel popolo (il tutto politico) che delega dei suoi eletti rappresentanti ad *esercitare* questa autorità secondo una disposizione *vicaria* per il bene comune di

<sup>14</sup> H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 1984 (III ed.), p. 68.

<sup>15</sup> H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello stato*, Milano, Comunità, 1963, p. 193.

<sup>16</sup> J. Maritain, *Per una politica più umana*, Brescia, Morcelliana, 1979 (III ed.), p. 33.

tutti in base ad una “legge fondamentale” (la Costituzione) che ordina il dispositivo legislativo presente e futuro. In ultima analisi, però, “la” fonte dell’autorità non può trovare la sua sede più vera neppure nel popolo, perché se così fosse, l’autorità si trasformerebbe in sovranità, cioè suprema e totale “irresponsabilità”. La sovranità, come categoria politica, non può essere che “fictio”, infatti, neanche il popolo, in quanto entità immanente, può considerarsi assolutamente indipendente, sciolto (cioè *ab-solutus*) da ogni dovere di *rispondere*, quindi di essere *responsabile*, degli atti che compie, soprattutto pensando alle eventuali conseguenze che taluni atti possono comportare per le generazioni future dell’umanità. La prospettiva di Maritain, riguardo a questo problema, non si riduce solamente ad un *escamotage* terminologico raffinato, ma ad un tentativo, quanto mai opportuno, di distinguere il piano metafisico da quello politico. Ecco il dettato di Maritain: “Se vogliamo ragionare in materia politica sulla base di un consistente fondamento, dobbiamo respingere il concetto di sovranità, che è tutt’uno con il concetto di assolutismo”<sup>17</sup>. Al termine *sovranità* si preferisce quello di *autonomia*, anche questa da intendere come responsabilizzante diritto naturale all’autogoverno da parte del popolo. Se congiungiamo le due riflessioni sin qui elencate: dello smarrimento del fine inderogabile dello Stato di servire al bene comune, nel suo significato più profondo, e della materializzazione del potere, oscurando il senso prioritario di autorità, possiamo annotare come, con il trascorrere dei secoli, lo Stato sia divenuto, nella sua pretesa sovranità e volontà di potenza, un pesante ed arduo ostacolo sulla via dell’edificazione del nuovo ordine mondiale. Dietro la *fictio* politico-giuridica della sovranità, si annida un ben più serio problema. Si tratta di rimodellare il concetto di Stato, ristabilendo le nozioni di bene comune e di autorità rettammente intesi. Si tratta di uscire da un processo di legittimazione auto-referenziale dello Stato che produce la “cultura della sovranità”.

A. Dal Lago, in un libro di recente pubblicazione, sottolinea acutamente che: “Paradossalmente, la fine dell’autorità legittima della Chiesa ha significato l’autoreferenzialità e l’autolegittimazione dei moderni sistemi politici. In altri termini, non c’è oggi autorità – che non sia legata alla lettera della legge, e perciò, in ultima analisi, a un patto rappreso nel tempo – che possa garantire un senso di giustizia”<sup>18</sup>.

Bene. Che non sia forse opportuno recuperare e reinterpretare la *legge naturale* (non propriamente quella giusnaturalistica), come fondamento degli stessi diritti umani, come principio sostantivo degli ordinamenti giuridici mondiali possibili? Ancora: perché non considerare il diritto alla *pace* come diritto naturale fondamentale, come premessa e compimento dell’ordine politico, come bene-sintesi la cui forte dimensione trascendente non isterilisce la sua possibile concretizzazione storica, immanente ma, anzi, la supporta autorevolmente? Se il nuovo ordine mondiale non potrà che essere *pluralistico*, costitutivamente volto a fare *unità*, ma nel pieno sviluppo armonico delle *differenze*, allora il meccanismo autoreferenziale, soggettivistico, solipsistico, contrattualistico vigente tra gli Stati, deve essere abbandonato. Un grande pensatore del nostro tempo, R. Panikkar scrive: “Solo una società aperta può essere pluralistica, ma essa ha bisogno di una forza trascen-

<sup>17</sup> J. Maritain, *L'uomo e lo stato*, Milano, Vita e Pensiero, 1983, p. 57.

<sup>18</sup> A. Dal Lago, *Il Paradosso dell'agire*, Napoli, Liguori, 1990, p. 232.

dente che le impedisca di chiudersi in una propria auto-interpretazione”<sup>19</sup>. Sembra, quindi, che la politica e i suoi progetti di mondialità abbiano estremo bisogno di abbeverarsi al fiume eterno delle religioni e probabilmente a quello stesso pensiero filosofico aperto ad una “sana” metafisica.

## 5. Spunti per una conclusione

Proponendo una forma aperta e sintetica di conclusione, individuiamo, schematicamente, una serie di punti nevralgici che potrebbero aiutarci a comprendere sempre meglio quale è il senso profondo del progetto di *interesistenza panumana* dei popoli:

a) Se è vero che l’interdipendenza (economica, sociale e politica) dei popoli ha prodotto una unificazione *destinale* dell’umanità intera, ciò non ci deve portare a pensare l’interesistenza panumana come ad una deprecabile *reductio ad unum* di tutto quello che la storia in termini di civiltà ci ha consegnato. Esistere insieme, secondo la “nuova” legge della *globalità*, significa realizzare una “civiltà dell’unità” nel rispetto delle vitali differenze etniche, linguistiche, religiose, culturali, ecc. Vivere insieme, insomma, la *diversità* come ricchezza per tutti e non come fonte di divisioni.

b) È improbabile se non impossibile pensare ad una “civiltà dell’unità” di tal fatta, se non attraverso una unificazione politica del mondo che nasce dalla volontà necessitata di costruire il *bene comune* dell’intera famiglia umana con la cooperazione di ciascun popolo.

c) Il bene comune mondiale non può essere intenzionato concretamente se non attraverso una *corrispettiva e proporzionata* Autorità politica il cui “peso” mondiale sia in grado di promuovere ed assicurare la “buona vita” per ciascun individuo e per ciascun popolo.

d) La capacità di governare autorevolmente a livello mondiale deve presupporre, necessariamente, il *riconoscimento* di una società mondiale. In altri termini, la creazione di una Autorità mondiale non può che nascere come espressione democratica di un corpo politico mondiale.

e) Così come sottolinea H. Küng nel suo ultimo libro “Progetto per un’etica mondiale”, per giungere all’unificazione politica del mondo è necessaria una progressiva opera *culturale* “mondialista” capillare e globale. Ancora: non si tratta di omogeneizzare, ma di pervenire ad un patrimonio etico accomunante, senza il quale non sarebbe nemmeno possibile parlare di interesistenza e abbandonare l’esperienza limitante dell’interdipendenza. Dialogo, cooperazione *in solido* (solidarietà mondiale), apertura alle differenze, responsabilità comune, inviolabilità della dignità della persona umana, questi sono i valori a cui dobbiamo educarci per far crescere l’*ethos* del terzo millennio. Le religioni sicuramente hanno da “giocare” un ruolo determinante in tale progetto universalistico-umanistico.

f) Un progetto etico-politico ed economico di unificazione mondiale deve fare i conti con alcune indispensabili *strutture* giuridiche. È da valutare positiva-

<sup>19</sup> R. Panikkar, *La torre di Babele*, Firenze, Ed. Cultura della Pace, 1990, p. 104.

mente l'intuizione kelseniana di costituire un ordinamento giuridico "totale" che formalizzi l'Autorità politico-mondiale e disinneschi, così, la bellicosa e "fragile" sovranità degli Stati. È giusto pensare ad un "governo della legge", legge fatta rispettare mediante organi competenti e tribunali a giurisdizione mondiale, capaci anche di chiamare al banco degli imputati direttamente uomini di governo e accertare responsabilità individuali, ma questo governo della legge dovrà perseguire la giustizia con mezzi adeguati e compatibili. Il che significa che non sembra ammissibile riproporre la "guerra giusta" come mezzo di risoluzione dei conflitti a disposizione di una tale istituzione mondiale. A sua volta, deve crescere ancora di più, e di pari passo, una cultura vera e credibile, nonché praticabile, della nonviolenza. ■

