

## *Diritti umani, democrazia, nonviolenza per una Dottrina Sociale "sperimentale"*

Una lettura della "Centesimus Annus" di Giovanni Paolo II

Il magistero di Giovanni Paolo II si qualifica nelle sue più alte espressioni, le encicliche, i viaggi, i messaggi della giornata mondiale della pace, per una chiara difesa ed affermazione dei diritti dell'uomo<sup>1</sup>. Si potrebbe, anzi, dire che per il pontefice polacco essi costituiscono un vero e proprio paradigma per la fondazione di un nuovo umanesimo che, pur se ispirato dai valori cristiani, tendenzialmente si propone come universalistico. L'enciclica "Centesimus Annus" promulgata in occasione del centenario della pubblicazione della "Rerum Novarum"<sup>2</sup> esprime in modo ancor più esplicito questo obiettivo, rinforzando quanto era già contenuto nella "Laborem Exercens" e nella "Sollicitudo Rei Socialis"<sup>3</sup>. Questa corposa enciclica costituisce assieme alle altre due una vera trilogia della Dottrina Sociale della Chiesa che andrebbe letta nel suo insieme per coglierne pienamente il significato. Infatti, attraverso questi autorevoli documenti il magistero di Giovanni Paolo II si propone l'obiettivo di una risistemazione organica, una sorta di fondazione in un corpus dottrinale, di quanto in oltre un secolo si è andato accumulando nella riflessione sociale della Chiesa.

\* Specialista in "Istituzioni e tecniche di tutela dei diritti umani", Università di Padova.

<sup>1</sup> Il magistero cattolico non ha una tradizione positiva nei confronti dei diritti umani. Ai tempi della rivoluzione francese Pio VI definì "diritti mostruosi" quelli della Dichiarazione del 1789. Con il Concilio Vaticano II inizia una revisione profonda di tale posizione, saranno però il papa Giovanni XXIII con la "Pacem in Terris" e poi Paolo VI a rovesciare la posizione cattolica in materia. Sui debiti storici del pensiero cattolico sul tema dei diritti umani si veda: J.M. Aubert, *Diritti umani e liberazione evangelica*, Ed. Queriniana, 1989; sul ruolo del Magistero Cattolico vedi: *Missione della Chiesa e diritti umani* di Rinaldo Fabris in R. Fabris, A. Papisca, *Pace e diritti umani*, Padova, Gregoriana, 1989.

<sup>2</sup> La "Rerum Novarum" fu pubblicata il 15 maggio 1881, la "Centesimus Annus" il 1° maggio 1991. Per una lettura comparativa dei due testi, ed una breve nota sullo sviluppo storico delle encicliche sociali degli ultimi cento anni si veda la pubblicazione curata da F. Biffi, *Centesimus Annus. L'insegnamento sociale della chiesa dalla Rerum Novarum ad oggi*, edizioni Piemme, 1991.

<sup>3</sup> La enciclica "Laborem Exercens" fu pubblicata il 14 settembre 1981, all'inizio del pontificato di Giovanni Paolo II, mentre la "Sollicitudo Rei Socialis" il 30 settembre 1987, a vent'anni dalla "Populorum Progressio" di Paolo VI.

## 1. *Una Dottrina Sociale sperimentale*

Da parte dei grandi media, queste encicliche sociali sono state presentate come un tentativo di equidistanza dal comunismo marxista e dal capitalismo liberista, senza però la attesa descrizione della terza via "cattolica" quale modello economico sociale e politico da opporre ai due poli dello sviluppo.

Chiedere alla Dottrina Sociale della Chiesa di risolvere in via definitiva questo problema significa però chiederle ciò che essa non è in grado di dare e sbagliare, tutto sommato, l'approccio ai testi pontifici. "La Chiesa non ha modelli da proporre" ma offre alla ricerca di soluzioni un "indispensabile orientamento ideale", quale fondamento e motivazione all'azione. La dimensione in cui va letta la Dottrina Sociale della Chiesa non è dunque né dogmatica né ideologica, ma sostanzialmente pratica e soprattutto sperimentale.

"Accanto alla dimensione interdisciplinare, poi, è da ricordare la dimensione pratica e, in un certo senso, sperimentale di questa dottrina"(n. 59)<sup>4</sup>.

Si tratta di un atteggiamento davvero nuovo e dialogante, che offre notevoli spazi di ricerca a tutti coloro che sono interessati ad elaborare un giudizio sulla storia e su ciò che in essa si sta sviluppando. Il problema non è moralistico, non si tratta di giungere ad un preconfezionato di bene o di male, bensì di ridefinire i presupposti per l'elaborazione di un giudizio che consenta di crescere in una dimensione morale adeguata ai processi con cui ci si trova a dover fare i conti in questo momento. Da qui parte il problema del nuovo umanesimo.

È infatti su questo piano che rimane l'analisi del pontefice sulla questione sociale, la conflittualità di classe, i processi produttivi, la possibilità di evitare la violenza nelle relazioni sociali e nei rapporti di lavoro, di fondare una vita democratica non dominata in modo totalitario dalle maggioranze ma orientata ad un bene comune di natura superiore.

Sotto questo profilo l'enciclica "Centesimus Annus" è in sé un documento assai significativo per contenuti, ragionamento e linguaggio.

## 2. *La nonviolenza nei conflitti sociali e politici*

La reale innovazione portata da questo documento magisteriale si coglie non solo per l'attenzione posta alla questione del lavoro, dell'impresa e dei sistemi politici, ma soprattutto in ordine ad un più generale problema: la gestione nonviolenta dei conflitti sociali e politici. Si tratta di un approccio radicalmente nuovo per il magistero sociale della Chiesa, che si collega in modo vitale ed oramai inscindibile al già ricco magistero sulla pace.

La nonviolenza, in questa enciclica, è utilizzata dal pontefice quale chiave interpretativa del conflitto, sia esso interpersonale, sociale, o internazionale, escludendo così dalla sua riflessione quell'approccio assai ambiguo e intimistico, tipico

<sup>4</sup> Le citazioni dall'enciclica "Centesimus Annus" (C.A.), o i riferimenti ad essa, sono riportati in corsivo e seguite dal numero del paragrafo da cui sono tratte secondo la numerazione tipica dei documenti della Santa Sede ne sarà data ulteriore indicazione in nota. Per i Testi delle Encicliche mi avvalgo delle pubblicazioni delle Edizioni Paoline, collana Maggiore.

di molti teologi e moralisti, ma abbastanza diffuso anche nel pensiero comune, che qualifica la nonviolenza come scelta plausibile esclusivamente a livello personale, moralmente molto significativa, ma limitata all'ambito della testimonianza e dunque impraticabile a livello politico generale.

Il ragionamento di Giovanni Paolo II prende le mosse da un giudizio quanto mai chiaro e duro sull'impianto ideologico che regge la guerra e giustifica il conflitto violento ai vari livelli: "No, mai più la guerra che distrugge la vita degli innocenti, che insegna ad uccidere e sconvolge egualmente la vita degli uccisori, che lascia dietro di sé uno strascico di rancori e di odi, rendendo più difficile la giusta soluzione degli stessi problemi che l'hanno provocata!" (n. 52).

"Bisogna ripudiare la logica che conduce ad essa, l'idea che la lotta per la distruzione dell'avversario, la contraddizione e la guerra stessa siano fattori di progresso e di avanzamento della storia" (n. 19).

Il pontefice connette in modo esplicito (cfr. C.A. n. 52) queste affermazioni alla sua posizione di fronte alla guerra del Golfo, durante la quale denunciò con grande chiarezza che la guerra costituiva oltre che un errore in sé, una pericolosa inversione nel cammino che l'umanità aveva iniziato nel 1989.

### 3. *Il 1989*

Gli avvenimenti che hanno caratterizzato la fine degli anni 80 e che, simbolicamente, sono per tutti rappresentati dal 1989 e dalla caduta del muro di Berlino, vengono interpretati dal pontefice quale dimostrazione storica dell'assunto sulla nonviolenza che caratterizza l'enciclica. È prevalente, infatti, per la "Centesimus Annus" l'analisi dei modi in cui il conflitto si è sviluppato e risolto, rispetto ad una scontata condanna del comunismo. È grazie a questo nuovo punto prospettico che il pontefice può dimostrare che la sconfitta storica dei sistemi a socialismo reale non significa assolutamente la vittoria dei sistemi capitalistici. In un certo senso l'alternativa tra i sistemi è spostata dall'analisi comunismo/capitalismo a quella violenza strutturale/nonviolenza sistematica.

Quali i soggetti di tale grande sommovimento? "Sono le folle dei lavoratori a delegittimare l'ideologia che presume di parlare a loro nome" (n. 23).

La delegittimazione avviene proprio al livello della filosofia del conflitto sociale: "Mentre il marxismo riteneva che solo portando agli estremi le contraddizioni sociali fosse possibile arrivare alla loro soluzione mediante lo scontro violento, le lotte che hanno condotto al crollo del marxismo insistono con tenacia nel tentare tutte le vie del negoziato, del dialogo, della testimonianza della verità facendo appello alla coscienza dell'avversario e cercando di risvegliare in lui il senso della comune dignità umana" (n. 23). E alla fine tale modo di affrontare il conflitto ha conseguenze di carattere generale sugli equilibri mondiali: "Sembrava che l'ordine europeo uscito dalla seconda guerra mondiale e consacrato dagli accordi di Yalta, potesse essere scosso soltanto da un'altra guerra. È stato invece superato dall'impegno nonviolento di uomini che, mentre si sono sempre rifiutati di cedere al potere della forza, hanno saputo trovare di volta in volta forme efficaci per rendere testimonianza alla verità. Ciò ha disarmato l'avversario perché la violenza ha sempre bisogno di legittimarsi con la menzogna, di assumere, pur se falsamente, l'aspetto della difesa di un diritto o della risposta a una minaccia altrui" (n. 23).

Si tratta di un linguaggio straordinariamente gandhiano che sembra riproporre il *satyagraha* su scala generale e transnazionale.

In via estremamente sintetica giova qui ricordare che nel pensiero di Gandhi la nonviolenza non consiste in una semplice tecnica o nella scelta utilitaristica di una strategia di lotta più fruttuosa rispetto alla lotta armata, si tratta di una scelta eminentemente etica desunta da principi morali strettamente connessi ad una chiara visione politica. Il *satyagraha*, che letteralmente potrebbe essere tradotto come forza-adesione alla verità, non si risolve perciò nell'astensione dalla violenza. Questa è senz'altro condizione necessaria, ma non sufficiente per definire quella che oggi potremmo chiamare nonviolenza attiva o positiva. Altre condizioni del *satyagraha* sono la disposizione al sacrificio, il rispetto della verità, l'impegno costruttivo, la gradualità dei mezzi, il dialogo<sup>5</sup>. Sono tutte condizioni puntualmente richiamate dal pontefice sia nei brani citati che altrove nell'enciclica, e testimoniano di una scelta e di una conoscenza non casuale, ma approfondita e cosciente dei termini, del linguaggio e delle categorie interpretative tipiche della nonviolenza nelle sue forme mature di pensiero morale e di pratica politica.

#### 4. *I diritti umani al centro dell'azione politica*

“Ma gli avvenimenti dell'89 sono un monito per quanti in nome del realismo politico vogliono bandire dall'arena politica il diritto e la morale” (n. 25).

Non è un intento integralistico quello che muove il pontefice, ma il bisogno di non abbandonare la politica alla pura fisiologia del potere e indicare i presupposti attraverso i quali esso trova legittimazione non soltanto giuridico-formale, ma anche sostanziale ed etica. Quando infatti Giovanni Paolo II indica nel diritto e nella morale due pilastri dell'azione politica e non già due inquilini scomodi, egli esplicita il bisogno di ricondurre al centro dell'azione politica la dignità dell'uomo che si fonda ed esprime nei suoi diritti inalienabili. “Esiste un qualcosa che è dovuto all'uomo perché è un uomo in forza della sua eminente dignità” (n. 34).

La riflessione che il pontefice svolge, in particolare nel capo V su Stato e cultura, coinvolge, oltre ad elementi di carattere strumentale, concetti di carattere fondativo sulla qualità di una convivenza pacifica. Questa non è assenza di conflitti ma capacità di soluzione degli stessi in modo nonviolento, in un contesto di democrazia.

Esiste però un elemento chiave, di ordine teleologico, dato dalla necessità di accordarsi su ciò che realmente costituisce il fondamento della convivenza stessa. La democrazia, che viene chiaramente indicata quale strumento il più favorevole al compimento di un progetto sociale giusto e pacifico (cfr. C.A. n. 46), deve riconoscere che il suo fondamento non sta nella proceduralità democratica, ma nella assunzione di quel nucleo di valori morali attinenti la dignità dell'uomo che non possono da alcuno essere violati.

<sup>5</sup> Per una analisi più approfondita dei concetti gandhiani della nonviolenza e del *satyagraha* si veda M.K. Gandhi, *Teoria e Pratica della Nonviolenza*, Torino, Einaudi, 1973, con l'importantissimo saggio introduttivo a cura di G. Pontara; sempre di Pontara, *Antigone e Creonte, Etica e politica nell'era atomica*, Roma, Ed. Riuniti, 1990; oppure di J. Galtung, *Gandhi oggi*, Torino, Ed. Gruppo Abele, 1987.

Essi non sono disponibili né al mercato né allo Stato, costituiscono un nucleo di intangibilità, di indisponibilità che è il limite dell'azione di ingerenza dello Stato e nello stesso tempo costituiscono l'oggetto e la motivazione di quel dovere di promozione e di giustizia attiva, partecipata e solidale, di cui lo Stato deve farsi carico. "È compito dello Stato provvedere alla difesa e alla tutela di quei beni collettivi, come l'ambiente naturale e l'ambiente umano, la cui salvaguardia non può essere assicurata dai semplici meccanismi del mercato (...) ci sono bisogni collettivi e qualitativi che non possono essere soddisfatti mediante i suoi meccanismi; ci sono esigenze umane importanti che sfuggono alla sua logica; ci sono dei beni che, in base alla loro natura, non si possono e non si debbono vendere e comperare" (n. 40). Da tutto il contesto dell'enciclica senza forzatura si capisce che per il pontefice questi bisogni sono i diritti umani, così come previsti nell'ordinamento internazionale, che debbono esplicitamente essere riconosciuti quale fondamento della democrazia (cfr C.A. n. 47).

Non si tratta di una scelta ideologica sulla democrazia sociale, ma di un problema di natura ontologica della democrazia stessa.

"Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto o subdolo" (n. 46). "La radice del moderno totalitarismo, dunque è da individuare nella negazione della trascendente dignità della persona umana, immagine visibile del Dio invisibile e proprio per questo, per sua natura stessa soggetto di diritti che nessuno può violare: né l'individuo, né il gruppo, né le classe, né la Nazione o lo Stato. Non può farlo nemmeno la maggioranza di un corpo sociale, ponendosi contro la minoranza, emarginandola, opprimendola, sfruttandola o tentando di annientarla" (n. 44).

La funzione strumentale dello Stato, e l'esaltazione del ruolo e della soggettività politica della società civile costituiscono due perni del ragionamento del pontefice che non lasciano più dubbi sulla scelta della Chiesa in favore della democrazia; una scelta caratterizzata non dagli aspetti formali o procedurali del discorso democratico, bensì da una precisazione dei suoi caratteri onto-teleologici.

Ciò non significa che Giovanni Paolo II sposi l'ideale democratico così come si è realizzato, senza una accorta lettura delle deviazioni che esso sta subendo in molte parti del mondo. L'errore sta spesso nell'incapacità di vedere nel giusto rapporto gli attori dell'azione politica, cogliendo la distinzione di carattere temporale ed essenziale esistente tra stato, mercato, individuo, famiglia, società civile. Riprendendo il ragionamento di Leone XIII al riguardo, egli ricorda come la persona, la famiglia e la società siano anteriori allo stato al quale, come si è visto, è affidato un ruolo strumentale di tutela e promozione dei diritti.

Da ciò deriva la centralità politica della società civile in nome della quale egli denuncia senza mezzi termini la formazione di "gruppi dirigenti ristretti i quali per interessi particolari o per fini ideologici usurpano il potere dello Stato. (...) e non affrontano le istanze che la società civile pone secondo criteri di giustizia e di moralità, ma piuttosto secondo la forza elettorale o finanziaria dei gruppi che le sostengono (...). Ne risulta la crescente incapacità di inquadrare gli interessi particolari in una coerente visione del bene comune" (nn. 46-47).

Si tratta per il pontefice di una vera crisi dei sistemi democratici incapaci di salvaguardare i diritti della persona ed incapaci di ridefinire le priorità della politica alla luce di parametri valoriali, riducendo così la vita democratica a lotta di potere, quasi in un ritorno paradossale allo stato di natura da cui la nascita delle de-

mocrazie, nel pensiero di Rousseau e dei filosofi politici del 700, doveva emancipare l'uomo stesso.

Ed è proprio sulla concezione dell'uomo che si concentrano la riflessione e l'analisi critica del pontefice.

“Sembra infatti talvolta che egli esista soltanto come produttore e consumatore di merci, oppure come oggetto dell'amministrazione dello Stato, mentre si dimentica che la convivenza tra gli uomini non è finalizzata né al mercato, né allo Stato, poiché possiede in se stessa un singolare valore che Stato e mercato devono servire. L'uomo è prima di tutto, un essere che cerca la verità e si sforza di viverla e di approfondirla in un dialogo che coinvolge le generazioni passate e future” (n. 49).

### 5. *La dignità dell'uomo e le nuove sfide morali*

Il fondamento della dignità dell'uomo nel pensiero del pontefice è come si è visto la sua dimensione trascendentale, trattata però non come affermazione dottrinale dogmatica del pensiero cristiano, cui fa per altro puntuali riferimenti, ma nel suo contenuto prettamente antropologico e filosofico: “Se non esiste una verità trascendente, obbedendo alla quale l'uomo acquista la sua piena identità, allora non esiste nessun principio sicuro che garantisca giusti rapporti tra gli uomini. Il loro interesse di classe, di gruppo, di nazione, li oppone inevitabilmente gli uni agli altri . . . allora trionfa la forza del potere e ciascuno tende ad utilizzare i mezzi di cui dispone per imporre il proprio interesse o la propria opinione senza riguardo ai diritti dell'altro . . .” (n. 44).

Ciò che va sottolineato è che se l'origine della dignità umana è di natura trascendentale tale dignità ha un peso non sociologico, né filantropico, ma innanzitutto morale.

Al momento in cui il papa esprime il suo giudizio sul marxismo lo giudica esattamente in ordine al suo errore antropologico, in definitiva intorno al problema del significato morale da attribuire all'uomo. Il marxismo, infatti, considera il singolo quale una molecola dell'organismo sociale, esclusivamente finalizzato al funzionamento globale della macchina sociale soltanto nella quale l'individuo può trovare il suo bene. Questo appiattimento dell'identità individuale ha una diretta conseguenza sulla costruzione morale della persona e le considerazioni del pontefice assumono un rilievo di ordine generale; infatti anche nelle società complesse di tipo occidentale troppo spesso la definizione del bene, sia esso comune o individuale, rimane un problema irrisolto: “Quasi che quel medesimo bene possa essere realizzato prescindendo dalla sua autonoma scelta, dalla sua unica ed esclusiva assunzione di responsabilità davanti al bene o al male . . . Scompare il concetto di persona come soggetto autonomo di decisione morale, il quale costruisce mediante tale decisione l'ordine sociale” (n. 13).

Questo ultimo concetto merita di essere approfondito per la sua rilevanza e per il contesto stesso nel quale è posto. Il tema della costruzione dell'ordine sociale quale risultante delle decisioni morali del singolo si richiama a quanto egli stesso nella “*Sollicitudo Rei Socialis*” aveva denunciato parlando dei *meccanismi perversi* che dominano l'economia mondiale. In quel testo introduceva la categoria di peccato al fine di: “indicare quale sia la vera natura del male a cui ci si trova di fronte

nella questione dello sviluppo dei popoli: si tratta di un male morale, frutto di molti peccati che portano a strutture di peccato. Diagnosticare così il male significa identificare esattamente a livello della condotta umana il cammino da seguire per superarlo" (SRS, n. 37).

La dimensione di superamento che il papa individua sta nella presa di coscienza dell'interdipendenza dei sistemi e delle relazioni intra e inter-nazionali costruite dall'autonoma scelta morale degli uomini, ciascuno per il proprio grado di responsabilità. La virtù conseguente a tale presa di coscienza, capace di mutare a partire dalla condotta umana il contesto sociale, è la solidarietà: "Questa dunque non è un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone vicine o lontane. Al contrario è la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia il bene di tutti e di ciascuno, perché tutti siamo veramente responsabili di tutti" (SRS, n. 38).

La percezione morale dei propri atti come generatori di un sistema sociale, la solidarietà quale principio basilare dell'organizzazione sociale e politica e la responsabilità di tutti su tutto, possono essere considerate i presupposti per una ridefinizione del campo morale dell'agire umano nella modernità e nella complessità odierna.

Questo problema fu intuito con lucidità già nel 1965 da don Lorenzo Milani che da tanti è stato bistrattato come un sovversivo e che ora si trova, direbbe lui, superato a sinistra da un papa<sup>6</sup>, anzi addirittura testualmente citato in una lettera enciclica.

Le parole "tutti siamo veramente responsabili di tutti", infatti, paiono tratte da un famoso brano della "lettera ai giudici"<sup>7</sup>. In queste poche righe viene riproposta una riflessione intorno al problema delle responsabilità morali che non fu mai adeguatamente approfondito, ma che, contro il volere di don Milani, fu assunto a bandiera tanto dai suoi detrattori che dai suoi sostenitori: "E così siamo giunti a quest'assurdo che l'uomo delle caverne se dava una randellata sapeva di fare male e si pentiva. L'aviere dell'era atomica riempie il serbatoio dell'apparecchio che dopo poco disintegrerà 200.000 giapponesi e non si pente (...)"

C'è solo un modo per uscire da questo macabro gioco di parole. Avere il coraggio di dire ai giovani che sono tutti sovrani, per cui l'obbedienza non è ormai più una virtù, ma la più subdola delle tentazioni che non credano di potersene far scudo né davanti agli uomini né davanti a Dio, che bisogna che si sentano ognuno l'unico responsabile di tutto. A questo patto l'umanità potrà dire di aver avuto in questo secolo un progresso parallelo e proporzionale al suo progresso tecnico".

La novità inascoltata di don Milani non sta tanto o solo ne: l'obbedienza non è più una virtù, ma nell'aver posto il problema della proporzionalità tra progresso morale e progresso tecnico.

<sup>6</sup> L'espressione è usata da don Milani in una lettera del 1965 ad un professore che gli aveva chiesto copia di "Esperienze Pastorali": «Il mio libro fece molto scalpore quando uscì nel '58, poi è stato sorpassato a sinistra da un Papa! Quale umiliazione per un "profeta"! Lo considero perciò superatissimo», in *Lettere di don Lorenzo Milani priore di Barbiana*, Milano, Mondadori, p. 193.

<sup>7</sup> Lettera ai giudici, che il priore di Barbiana inviò quale memoria difensiva al processo che gli fu intentato a causa della "Lettera ai cappellani militari" che egli fece pubblicare quale risposta ad un duro attacco che essi fecero agli obiettori di coscienza. *L'obbedienza non è più una virtù*, L'EF, p. 51.

Il problema morale nella nostra società si pone in modo nuovo nella misura in cui muta la percezione delle conseguenze dei nostri atti. La scienza e soprattutto la tecnologia, non soltanto nei punti estremi (vedi ingegneria genetica, problemi ambientali, scienza bellica . . .), rischiano di operare una distorsione del giudizio morale sovrapponendo il possibile al lecito. In un certo senso la nostra vita si svolge segmentata in una serie di atti che appaiono moralmente neutri, dei quali cioè si perde la percezione delle conseguenze o dei processi che a partire da essi si generano. Proprio perché frazionati, ed in sé difficilmente giudicabili, i nostri atti danno vita a catene di corresponsabilità che producono in ultima analisi l'ingiustizia sociale, lo squilibrio del sistema planetario, lo sterminio di persone e popoli per fame, guerra ed insufficienti garanzie dei bisogni primari. La scienza e la tecnologia che ampliano le possibilità dell'agire umano pongono necessariamente l'esigenza dell'estensione del campo del nostro giudizio morale e l'assunzione di nuove categorie di giudizio, pena il fatto che, come spesso accade, alla percezione della gravità di certe situazioni mai corrispondano cambiamenti nei comportamenti personali. Qualcosa di simile a quanto avviene di fronte alle questioni ambientali o alla fame nel mondo.

Il papa come si è visto affronta di petto questo problema e propone due valori quali chiavi di soluzione del giudizio: la responsabilità dilatata al complesso dei meccanismi che agiscono a partire dai nostri atti e la solidarietà quale chiave positiva per vivere la responsabilità.

## 6. *La pace vera fonte di progresso dell'umanità*

Il papa nella "Sollicitudo Rei Socialis" aveva definito la pace come opera della solidarietà, in quanto atteggiamento attivo di ciascuno verso i propri fratelli in una dimensione di corresponsabilità che fonda, completa e rende dinamico quanto è universalmente acquisito, per cui la pace nasce dalla giustizia. Questo atteggiamento si comprende all'interno del disegno del nuovo umanesimo che il papa con puntiglioso rigore culturale continua a riproporre all'attenzione dei fedeli e di tutti gli uomini di buona volontà. È un umanesimo incentrato su di una visione dell'uomo cercatore di verità aperta nello spazio e nel tempo in una dimensione universalistica. È proprio in questa ricerca di verità dilatata nello spazio e nel tempo che si possono individuare anche nuovi bisogni fondamentali, e che si estende quell'area di intangibilità che è il nucleo di valori sui cui si può fondare una convivenza democratica.

Non solo nuovi bisogni, ma anche e soprattutto nuovi livelli a cui tali bisogni si definiscono. La pace, ormai non è solo una aspirazione dell'umanità, ma è una necessità per la vita stessa della famiglia umana e precondizione al suo progresso; l'ambiente non è soltanto un vezzo da ricchi cioè di coloro che possono pagarselo, ma è la condizione per la sopravvivenza dell'umanità e delle generazioni future; lo sviluppo, o meglio l'elaborazione di un nuovo modello di sviluppo, che sia sostenibile dall'ambiente naturale e che sostenga la convivenza pacifica delle generazioni presenti e future, è con tutta evidenza una impellente necessità.

Sono queste le sfide che per essere vinte necessitano di essere poste al livello soprannazionale, ove ben si coglie la stretta interdipendenza dell'un popolo dall'altro e di ciascuno da tutti gli altri. È a questo livello che infatti il papa colloca

uno dei processi che maggiormente hanno contribuito al progresso dell'umanità, l'elaborazione di quel "diritto delle genti" racchiuso nel processo di codificazione e di internazionalizzazione dei diritti dell'uomo. Perno di tale processo è sicuramente l'Organizzazione delle Nazioni Unite, cui peraltro ancora sfugge un compito della primaria importanza.

"Alle Nazioni Unite, inoltre, non è riuscito fino ad ora di costruire strumenti efficaci per la soluzione dei conflitti internazionali alternativi alla guerra, e sembra essere questo il problema più urgente che la comunità internazionale deve ancora risolvere" (n. 21).

Il potenziamento degli Organismi Internazionali, che è necessario attuare per adeguare gli strumenti di governo alla dimensione oramai planetaria dei processi in atto, può avvenire attraverso una riforma che il papa annuncia su tre livelli: dei meccanismi di funzionamento, delle soggettività rappresentate, dell'agenda delle priorità politiche.

In quanto alle priorità, come si vede la prima è quella di evitare la guerra quale strumento di soluzione delle controversie internazionali. Ben sapendo che oggi le cause di conflitto sono però intrinsecamente legate a gravi situazioni di ingiustizia, il papa fa appello a quella "corresponsabilità che deve abbracciare tutti gli uomini" (n. 51) per dichiarare: "Come esiste la responsabilità collettiva di evitare la guerra, così esiste la responsabilità collettiva di promuovere lo sviluppo (n. 52) perciò l'attenta e premurosa sollecitudine verso il prossimo . . . è particolarmente importante in relazione alla ricerca degli strumenti di soluzione dei conflitti internazionali alternativi alla guerra" (n. 51).

A ciò corrisponde una modalità, che il papa ha più volte richiamato nel suo pontificato ed in questa enciclica in modo particolare, che è la concertazione internazionale o mondiale, ossia uno strumento di dialogo globale sullo sviluppo "che implica il sacrificio di posizioni di rendita e di potere di cui le economie più sviluppate si avvantaggiano" (n. 52).

Tale concertazione però non è sufficiente se contemporaneamente non vengono ampliate le soggettività presenti negli organismi internazionali ove debbono essere "equamente rappresentati gli interessi della grande famiglia umana" (n. 58). È infatti questo il criterio per la ridefinizione del cosiddetto bene comune. Non si tratta di delegittimare la funzione internazionale dello stato, ma di ampliare gli spazi di democrazia nelle relazioni internazionali proprio a partire dall'allargamento delle soggettività rappresentate<sup>8</sup>. Ciò al fine di rielaborare nuove strategie nelle relazioni inter e transnazionali capaci, a partire dalla ridefinizione del bene comune su scala dell'umanità e non del singolo stato, di favorire quei processi necessari a che l'umanità possa cogliere le mete della pace, della giustizia, del nuovo modello di sviluppo.

In conclusione, si deve constatare oltre la straordinaria continuità dell'enciclica "Centesimus Annus" con l'insieme del magistero post-conciliare, la peculiarità dell'atteggiamento del pontefice in questa enciclica. Egli è infatti chiaramente schierato in favore di quei processi storici, culturali e politici capaci di orientare

<sup>8</sup> Sui progetti di democratizzazione del sistema delle Nazioni Unite in funzione della rappresentanza degli interessi della Famiglia Umana, si veda di A. Papisca, *Democrazia internazionale, via di pace. Per un nuovo ordine internazionale democratico*, Milano, Angeli, 1991 (III ed.), oltre al ricco materiale della Rivista "Pace, diritti dell'uomo, diritti dei popoli".

lo sviluppo dell'umanità nella direzione della pace e della solidarietà. A dispetto di quanti vorrebbero rinchiudere il magistero della Chiesa in un ristretto ambito privato o intimo, il pontefice affronta di petto le questioni politiche e morali connesse con la dimensione dei processi economico-sociali in atto, ispirandosi, con un atteggiamento non meccanicistico o dogmatico, alle verità di fede. Ciò lascia spazio all'impegno di quanti vogliono riprendere quel cammino pacifico e nonviolento iniziato nell'89, a cui la guerra del Golfo ha creduto di poter dare l'alt. ■