

ANNO LXXXVIII - 2021 NUOVA SERIE A - N. 72,1-2

STVDI VRBINATI

DI SCIENZE GIURIDICHE, POLITICHE ED ECONOMICHE



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI URBINO

STVDI VRBINATI

Rivista trimestrale di Scienze Giuridiche, Politiche ed Economiche

INDICE-SOMMARIO del fascicolo 1-2

NOTA INTRODUTTIVA	5
MARCO CANGIOTTI, <i>Persona, etica, politica. Note per una teoria della democrazia nel Magistero sociale di Giovanni Paolo II</i>	7
ANNA MARIA GIOMARO, <i>Quasi una cronaca su “culpa lata” e “colpa grave”</i>	27
ANNA MARIA MEDICI, <i>Il Mediterraneo e i conti con la storia. La violenza politica degli anni di piombo in Marocco e la giustizia di transizione</i>	71
IGOR PELLICCIARI, <i>Per una (nuova) storia politica degli aiuti internazionali</i>	125
PAOLO POLIDORI, SIMONE SCOTTI, DESIREE TEOBALDELLI, DAVIDE TICCHI, <i>Le conseguenze socioeconomiche della pandemia di Covid-19</i>	151
IVANO PONTORIERO, <i>Aspetti giuridici delle attività delle imprese di navigazione: il fenus nauticum</i>	179

Direttore scientifico: Marco Cangiotti

Direttore responsabile: Anna Tonelli

Comitato direttivo: Ulrico Agnati, Paolo Polidori, Cesare Silla

Comitato scientifico: Andrea Aguti, Gian Italo Bischi, Alessandro Bondi, Licia Califano, Piera Campanella, Antonio Cantaro, Luigino Ceccarini, Francesca Maria Cesaroni, Massimo Ciambotti, Ilvo Diamanti, Andrea Giussani, Matteo Gnes, Andrea Lovato, Fabio Musso, Paolo Pascucci, Igor Pellicciari, Tonino Pencarelli, Elisabetta Righini, Giuseppe Travaglini, Elena Viganò

Redazione: Monica De Simone (coordinamento), Maria Luisa Biccari, Edoardo Alberto Rossi

Direzione e redazione: Dipartimento di Economia, Società, Politica (DESP), via Saffi 42, Urbino - Dipartimento di Giurisprudenza (DIGIUR), via Matteotti 1, Urbino

Autorizzazione presso il Tribunale di Urbino del 22 Settembre 1950 n. 24

La pubblicazione della rivista ha avuto inizio dal 1927

Stampa: Maggioli Spa - Santarcangelo di Romagna (RN)

ANNO LXXXVIII - 2021

NUOVA SERIE A - N. 72,1-2

STVDI VRBINATI

DI SCIENZE GIURIDICHE, POLITICHE ED ECONOMICHE



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI URBINO

MARCO CANGIOTTI*

Persona, etica, politica. Note per una teoria della democrazia nel Magistero sociale di Giovanni Paolo II

ABSTRACT

- ✓ L'articolo, partendo dalla premessa di una fondamentale continuità fra il Magistero del Concilio Vaticano II e quello di Giovanni Paolo II, analizza la connessione che Papa Wojtyła pone fra la concezione antropologica, l'etica e la politica. La conclusione a cui l'articolo giunge è che in tale connessione prende forma una esplicita e perentoria valorizzazione della democrazia, coniugata però con una originale teoria della democrazia interpretata in termini sostantivi, teoria che prende una precisa posizione antiformalistica all'interno del dibattito contemporaneo.
- ✓ The article starts from the premise of the fundamental continuity between the Magisterium of the Second Vatican Council and the Magisterium of John Paul II. In this context, the article analyzes the connection that Pope Wojtyła places between anthropological conception, ethics and politics. The result obtained is to show that Pope Wojtyła has elaborated an explicit and peremptory enhancement of democracy, however, combined with an original "theory of democracy". In this theory, democracy is interpreted in substantive terms, in opposition to the proceduralist conceptions that characterize the contemporary philosophical-political debate.

PAROLE CHIAVE

Etica, politica, antropologia, democrazia, dottrina sociale
Ethics, politics, anthropology, democracy, the social doctrine of the Church

* Università di Urbino Carlo Bo.

MARCO CANGIOTTI

*PERSONA, ETICA, POLITICA. NOTE PER UNA TEORIA DELLA
DEMOCRAZIA NEL MAGISTERO SOCIALE DI GIOVANNI PAOLO II*

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. Lo statuto dell'*humanum*. – 3. La dialettica etica. – 4. La dimensione politica.

1. Premessa

Chiunque abbia anche superficialmente esplorato quel capitolo del Magistero sociale di Giovanni Paolo II dedicato alle tematiche proprie della dottrina sociale, non può non avere immediatamente colto il nesso di costante riferimento e di continuità, pur nella cornice di una ricca originalità, fra di esso e la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*¹. Con questo naturalmente non voglio affermare che il complessivo riferimento di Giovanni Paolo II al Concilio si riduca alla sola *Gaudium et Spes*, ma piuttosto che essa venga consapevolmente assunta come un momento di suprema sintesi di tutto il messaggio del Vaticano II, in quanto giudicata «in qualche modo l'apice dell'itinerario conciliare»². Tale giudizio trova il suo fondamento nella generale interpretazione che Giovanni Paolo II dà del significato del Concilio; per il Papa polacco «si tratta di un Concilio eminentemente pastorale. Esso mette a tema non ciò che dobbiamo credere ma *il modo in cui* dobbiamo credere»³.

¹ Credo che la *Gaudium et Spes* costituisca il primo e principale riferimento conciliare dell'intero Magistero di Giovanni Paolo II, come Lui stesso sembra indicare quando afferma, *Discorso nel XXX anniversario della proclamazione della Costituzione pastorale "Gaudium et spes"*, (8 novembre 1995), n. 2: «Proprio l'intima conoscenza della genesi della *Gaudium et Spes* mi ha consentito di apprezzarne a fondo il valore profetico e di assumerne ampiamente i contenuti nel mio magistero fin dalla prima Enciclica, la *Redemptor Hominis*».

² *Ivi*, n. 3.

³ R. BUTTIGLIONE, *Giovanni Paolo II e la società politica*, in «Il nuovo areopago», X (1991), 37, p. 63.

L'aspetto più importante di questo nesso di riferimento non risiede soltanto al livello dei singoli contenuti – anche se a giudizio di Giovanni Paolo II essi continuano ad avere una straordinaria attualità⁴ –, quanto soprattutto nella impostazione di fondo che la Costituzione pastorale dà alla problematica politico-sociale. Si tratta di una impostazione che può essere definita di *carattere antropologico*, ossia una impostazione incentrata sull'idea che la dimensione politica dipenda da una più vasta dimensione etica e che quest'ultima, a sua volta, scaturisca dalla realtà e dalla verità dell'uomo. Così la sintetizza Giovanni Paolo II: dopo avere ricordato che

non era mai accaduto, nella bimillennaria storia della Chiesa, che un Concilio ecumenico rivolgesse con così profondo coinvolgimento la sua preoccupazione pastorale alle vicende temporali dell'umanità⁵,

egli precisa subito il *come* tale “coinvolgimento” sia stato declinato, osservando che

lungi dal limitarsi a considerazioni storiche e sociologiche, i Padri conciliari affrontarono ampiamente, in ottica teologica, gli interrogativi fondamentali che da sempre assillano il cuore umano⁶.

Detto in termini filosofici, e per quello che riguarda il nostro tema, il punto teoretico di continuità fra il Magistero del Concilio e quello sociale di Giovanni Paolo II è rappresentato dalla convinzione che la *polis* umana non sia un soggetto ipostatizzato, ma il risultato della viva esperienza della *con-vivenza* e *col-laborazione* dei singoli e concreti esseri umani e che, pertanto, la corretta interpretazione del suo significato, e anche dei problemi che la caratterizzano, non possa che passare attraverso una preliminare chiarificazione di chi sia l'uomo quale soggetto delle azioni che edificano, formano e spesso deformano la realtà politica. Come dire che il comune convincimento è che dalla verità dell'essere umano dipenda la verità della società umana. Già l'allora Cardinal Wojtyła osservava che

il campo sociale era, è e resterà sempre terreno di continue riforme [...]. Per

⁴ *Discorso nel XXX anniversario della proclamazione della Costituzione pastorale “Gaudium et spes”*, n. 10, “Si vede bene, anche solo da questa veloce carrellata, come la Costituzione conciliare non abbia perso nulla della sua attualità”.

⁵ *Ivi*, n. 3.

⁶ *Ibidem*.

determinare la direzione corretta di queste riforme mi sembra che sia essenziale conoscere l'uomo bene e in profondità, "sapere cosa c'è nell'uomo"⁷.

Nella consapevole assunzione di questa prospettiva antropologica risiede, a ben vedere, non solo il metodo dell'affronto della questione sociale adottato dal Magistero di Giovanni Paolo II ma, ad un livello profondo e radicale, anche la giustificazione stessa dell'assunzione di questo peculiare "oggetto" – la questione sociale – come oggetto proprio del Magistero, come lui stesso con chiarezza sottolinea quando osserva che i Padri conciliari,

scandagliando così il 'mistero dell'uomo' alla luce della Parola di Dio, impegnarono anche, e fortemente, la comunità cristiana ad offrire uno specifico contributo per "rendere più umana" l'intera famiglia degli uomini⁸.

2. Lo statuto dell'*humanum*

Occorre partire dalla verità sull'uomo e tale verità è prima di tutto una verità teologica. Incessantemente Giovanni Paolo II si riferisce all'eloquente definizione sintetica di tale verità formulata dalla *Gaudium et Spes*: l'uomo «è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa» e, nel contempo, è anche il solo essere creato che «non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé»⁹. In questa definizione vengono sintetizzate due principali tratti dell'identità umana che parrebbero, però, in qualche modo quasi contraddirsi fra di loro. Il primo tratto è rappresentato dal carattere di *fine in sé*, di «valore in sé e per sé»¹⁰, mentre il secondo mette in rilievo la dimensione di una costitutiva relazionalità dell'essere umano, ossia la dimensione del suo *essere "per l'altro"*.

Abbiamo detto della "quasi" contraddittorietà di questa idea dell'uomo, perché mentre la dimensione dell'essere un fine in sé postula, come

⁷ K. WOJTYŁA, *Intervista inedita 1978 sulla possibilità di una dottrina sociale della Chiesa*, in "Il nuovo areopago", cit., p. 14.

⁸ *Discorso nel XXX anniversario della proclamazione della Costituzione pastorale "Gaudium et spes"*, n. 3.

⁹ *Gaudium et Spes*, n. 24.

¹⁰ *Discorso alla Confederazione italiana dei Consulenti familiari di ispirazione cristiana* del 2 marzo 1990, n. 3.

sua immediata conseguenza, l'essere intelligente e, soprattutto, l'essere libero, la dimensione della relazionalità, nella misura in cui pone la necessità dell'altro, sembra con ciò porre anche una sorta di vincolo e di legame. La contraddizione però si rivela solo apparente, e Giovanni Paolo II la scioglie in maniera chiara e teoreticamente persuasiva. All'origine di ogni essere umano sta l'atto creatore di Dio, sta dunque il fatto che ogni uomo nell'immediato e nudo porsi del suo essere sia un dono per se stesso; questo essersi ricevuto in dono è dotato però di una peculiare caratteristica che lo contraddistingue all'interno dell'intero ordine creato, caratteristica che, teologicamente, è descritta con la affermazione che Dio ha creato l'uomo a sua immagine. Proprio il fatto di essere stato fatto a immagine del suo Creatore, dota l'uomo di quel carattere di fine in sé in cui risiede tutta la sua inviolabile dignità e si sostanzia certo, e come sopra ricordavamo, nel fatto che egli sia dotato delle facoltà dell'intelligenza e della libertà, ma allo stesso tempo "vincola" queste stesse intelligenza e libertà alla relazione con l'Origine fontale da cui esse scaturiscono. Detto in altri termini, il carattere di dono che qualifica l'intelligenza e la libertà umane implica che esse si possano realizzare, e che dunque l'uomo si realizzi, solo nella misura in cui si mostrino capaci di "reduplicare" per parte loro la stessa *logica del dono*, cioè dell'essere per l'altro, da cui hanno tratto e traggono avvio e consistenza. Questa complessa dialettica teologica dell'essere un dono gratuito che trova compimento solo nella libera donazione di sé, del gratuito ricevere che si compie nel libero e consapevole dare, costituisce, a mio giudizio, la sostanza profonda della concezione dell'uomo come persona o, meglio, dell'idea di persona umana che Giovanni Paolo II ha, e che egli ben sintetizza con l'osservazione che la persona si realizza unicamente «come persona nella sua dignità di 'dono' e nella sua finalità di 'donazione' agli altri»¹¹. In questa sostanza profonda si incontrano armonicamente le due affermazioni della *Gaudium et Spes* su "la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa", e su il non potere "ritrovare pienamente se non attraverso un dono sincero di sé". L'uomo è dunque persona, e il concetto di persona indica un essere intelligente, libero e strutturalmente relazionale.

Molto altro vi sarebbe da dire rispetto a questo tema della verità dell'uomo come persona, ma quanto abbiamo fin qui raggiunto è sufficiente per proseguire nel compito assegnato a queste riflessioni. L'osservazione che ora si pone, e che indica la via della nostra prosecuzione, è che nell'essenza

¹¹ *Ivi*, n. 4.

stessa dell'essere persona, tanto la Costituzione pastorale quanto il Magistero di Wojtyła, pongono il fondamento della dimensione etica e della sfera politica umane.

3. La dialettica etica

La costituzione ontica dell'essere personale che abbiamo definito come "l'essere per l'altro" si declina, per così dire, secondo una duplice – ma in realtà convergente – direzione. Questa doppia direzione è definita dall'"identità" dell'alterità a cui la persona umana si rivolge per realizzare la propria struttura comunionale, e si tratta di due possibili identità: l'altro o è rappresentato dal Creatore o è rappresentato dalla creatura umana. In entrambi i casi, però, va registrato che l'essere per l'altro implica come sua prima conseguenza il fatto che la persona sia dotata del potere di trascendere se stessa.

La *Gaudium et Spes* definisce questo trascendimento di se stesso con il concetto di "obbedienza" e vi rintraccia il momento più alto e significativo della stessa dignità dell'uomo. Centrale risulta essere a tal proposito la sua considerazione sulla "*dignità della coscienza morale*".

Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale deve invece obbedire [...]; obbedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato¹².

Nella persona, dunque, è possibile rintracciare la presenza di una Alterità che ha sede nella coscienza e che richiede alla persona di abbandonare se stessa, di superarsi, di trascendersi, per potere così attingere la propria dignità, ossia la propria completa realizzazione. In questa dinamica del trascendimento risiedono poi, sempre secondo la Costituzione pastorale – ed è la cosa che qui ci preme sottolineare –, la radice e il luogo della vita etica, che viene per l'appunto concepita come il movimento della libertà che, superando se stessa – obbedendo –, accoglie la verità oggettiva – l'Alterità –, ossia come una dinamica del libero trascendimento della persona verso quell'Altro che è rappresentato dal Creatore.

La vera libertà [...] è nell'uomo un segno privilegiato dell'immagine divina. Dio volle, infatti, lasciare l'uomo "in mano al suo consiglio", così che cerchi

¹² *Gaudium et Spes*, n. 16.

spontaneamente il suo Creatore e giunga liberamente, aderendo a lui, alla piena e beata perfezione¹³.

La vita etica è dunque il risultato della dinamica del dono, del trascendimento di sé verso l'Altro divino e anche verso l'altro umano.

Il Magistero di Giovanni Paolo II riprende pienamente questa impostazione portandola ad un livello di ulteriore esplicitezza e di proporzionato sviluppo. Questa ripresa e questo sviluppo avvengono attraverso l'introduzione del tema della azione o, meglio, della *relazione fra azione e persona umana*. Si potrebbe al proposito dire che, così facendo, Papa Wojtyła metta in luce il versante "soggettivo" della dinamica morale, facendo con ciò propria una delle istanze fondamentali della modernità, senza tuttavia venire meno in nulla alla costituzione oggettiva della verità morale.

Dire versante "soggettivo" non significa in alcun modo fare riferimento ad una dimensione di tipo individualistico; implica, invece, l'introduzione del tema e della prospettiva dell'"esperienza". Giovanni Paolo II parla al proposito di *ethos*, intendendo con tale termine

l'esperienza che ogni uomo, non solo il cristiano, vive quotidianamente [...]. Tale esperienza è sempre connessa con quella della propria libertà, del fatto cioè che ciascuno di noi è veramente, realmente causa dei propri atti¹⁴.

Occorre dunque guadagnare la prospettiva morale a partire dalla concreta esperienza etica che la persona vive.

L'analisi dell'esperienza etica mette immediatamente in luce quella specie di paradosso che la *Gaudium et Spes* già richiamava, ossia il fatto che la persona constata il convergere di due elementi apparentemente opposti, quello della propria libertà e quello dell'obbligo o dell'ossequio – Papa Wojtyła parla di "necessità" – nei confronti dell'oggettivo valore morale. La cosa nuova che nel Magistero di Giovanni Paolo II emerge è la messa in chiaro del concreto dinamismo personale di questo paradossale incontro.

Il punto di partenza è, come si è appena detto, quello esperienziale, e precisamente si tratta dell'esperienza che la persona fa del proprio *operari*. In esso è possibile scorgere un doppio registro. Da una parte abbiamo alcune attività che «accadono in noi ma non sono pienamente nostre»¹⁵, dall'al-

¹³ *Ivi*, n. 17.

¹⁴ *Udienza generale*, 13 luglio 1983, n. 1.

¹⁵ *Udienza generale*, 20 luglio 1983, n. 2.

tra parte, invece, troviamo attività che «non solo accadono in noi, ma sono pienamente nostre. Sono quelle attività che nascono dalla nostra libertà»¹⁶. Riecheggia qui la distinzione tomistica fra *actus hominis* e *actus humanus*. Mentre le prime attività – *actus hominis* – accadono nella persona ma non possono essere dette proprie della persona perché ella non ne è la fonte volontaria, le seconde – *actus humanus* – le appartengono essenzialmente in quanto alla loro origine sta una sua consapevole e libera decisione. Chiaramente solo queste ultime, a motivo del loro essere il frutto dell'intelligenza e della volontà personali, appartengono alla sfera dell'etica e rappresentano, quindi, l'oggetto che deve essere analizzato per poterla adeguatamente comprendere nel suo statuto di paradossalità.

La prima cosa che va osservata è che nel campo dell'azione intelligente e libera, l'*actus humanus* che a questo punto può anche essere definito *actus personae*, si rivela che la persona umana è dotata di un proprio *potere causale*, ossia che ella ha il potere di generare atti specifici che dipendono esclusivamente da lei. Questa causalità personale pone in essere ovviamente risultati visibili nel mondo esterno, ma Giovanni Paolo II attira la nostra attenzione anche sul fatto che attraverso di essa «la persona umana esprime se stessa e, nello stesso tempo, realizza se stessa [...]. Da ciò si comprende che nelle nostre opere è la persona che si esprime, si realizza e, per così dire, si plasma»¹⁷, ossia che ella è pienamente responsabile di se stessa, si *autodetermina*. Detto in altro modo, quando la persona agisce compie in realtà sempre due cose: realizza qualcosa all'esterno di sé, che riguarda il mondo, e realizza qualcosa all'interno di sé, che riguarda lei stessa, ed è a questo livello, che è il livello più profondo dell'io umano, che l'uomo si rivela pienamente come persona, ossia come colui che decide di se stesso, che si autodetermina: *persona est sui iuris*. È nella sua dimensione di autodeterminazione che la libertà personale mostra tutta la sua realtà e tutta la sua decisiva portata, che non può in alcun modo essere revocata.

Ma vi è anche una seconda cosa da prendere in considerazione nell'esperienza etica, e Giovanni Paolo II non la trascura. Grazie alla sua libertà e al suo potere di causazione fino all'autodeterminazione la persona umana è certamente responsabile di se stessa ma, come indica l'etimologia stessa della parola dal verbo latino *respondere*, in essa è coinvolta la presenza di un altro, verso il quale essere responsabile e anche del quale essere responsabile.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

Papa Wojtyła richiama al proposito il fondamento stesso di questa responsabilità che implica un altro, ed è il fondamento ontologico della persona, ossia il suo essere un dono, il suo essere qualcuno che ha ricevuto se stesso in dono. «Il suo essere è un dono: ciò che essa è e il suo esserci stesso sono dono di Dio [...]. Ricevendosi continuamente dalle mani creatrici di Dio l'uomo è responsabile davanti a Lui di ciò che compie»¹⁸ e, massimamente, di ciò che fa di se stesso. Per tale motivo la bontà morale dell'atto compiuto dipenderà solo e soltanto dalla sua conformità alla verità dell'essere della persona, verità che non è a disposizione dell'uomo, che è colui che è stato fatto, ma di Dio, che è Colui che lo ha fatto.

La persona umana è dotata di una sua propria verità, di un suo proprio ordine intrinseco, di una sua propria costituzione. Quando le sue opere si accordano con questo ordine, con la costituzione propria di persona umana creata da Dio, sono opere buone [...], mentre, al contrario, il male morale segna una rottura, una profonda divisione fra la persona che agisce e i suoi atti [...]. Il male morale è precisamente il male della persona come tale; il bene morale è il bene della persona come tale¹⁹.

L'alternativa è chiara: distruzione o realizzazione dell'ordine del proprio essere.

Questa seconda osservazione del Papa annulla in radice il rischio che la libertà di autodeterminazione, di cui la persona gode, possa essere intesa e interpretata nel senso di un assoluto arbitrio soggettivistico. D'altra parte, l'introduzione della dimensione dello statuto creaturale non revoca, nel Magistero di Giovanni Paolo II, la pienezza della libertà che caratterizza la persona umana. Siamo nel pieno del paradosso della vita etica, e la chiave per la sua soluzione sta sì nel richiamo potente al dato ontologico che il Papa fa, cosa che d'altronde era già ben presente nella Costituzione pastorale, ma sta soprattutto e di nuovo, se così è consentito dire, nell'accesso esperienziale ad esso che Wojtyła propone. Egli lo realizza a partire dalla valorizzazione di una osservazione, oserei dire "fenomenologica", di San Paolo quando scrive: «Acconsento nel mio intimo alla legge di Dio»²⁰. Ciò indica, per Giovanni Paolo II, che esiste «una profonda consonanza fra la parte più vera di noi stessi e ciò che la legge di Dio ci comanda, anche se,

¹⁸ *Ivi*, n. 3.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Romani*, 7,22.

per usare ancora le parole dell'apostolo, "nelle mie membra vedo un'altra legge che muove guerra alla legge della mia mente" (*Rm. 7,23*)»²¹. Dunque, dal punto di vista dell'*ethos* la legge morale, che è legge del Creatore, si presenta sempre anche come legge della creatura, come legge che l'uomo ritrova nella propria interiorità – "legge della mia mente" – e alla quale ha accesso con la propria ragione non come a qualcosa di estraneo ed eteronizzante, ma come a qualcosa di cui intimamente partecipa, in quanto essa costituisce la manifestazione del bene che sta alla radice stessa del suo essere stato chiamato all'essere, ossia in quanto essa esprime la verità del suo proprio bene personale. In forza di questo convincimento egli può concludere che «anziché, dunque, contrapporsi alla libertà, la legge morale è ciò che garantisce la libertà, ciò che fa sì che essa sia vera, non una maschera di libertà: *il potere di realizzare il proprio essere personale secondo la verità*»²².

Nella concezione propria del Magistero di Giovanni Paolo II quando la persona compie il suo atto lo fa attraverso la sua intelligenza e la sua volontà, e in questo suo consapevole volere è sempre contenuta una *decisione*, una scelta. Questa decisione certamente appartiene integralmente alla sua autodeterminazione, ma la persona non l'assume in maniera arbitraria, ossia non la prende in una sorta di vuoto d'attrazione, in una sorta di indifferenza rispetto al bene e al male oggettivi. La volontà decide, ma decide di fronte all'attrattiva che il bene esercita su di essa a partire dalla sua evidenza interiore. Questa attrattiva è ben presente ed opera, ma allo stesso tempo non annulla la libertà; infatti, davanti ad essa è ancora la persona *che deve decidere* di lasciarsi attrarre. La decisione così, da una parte, conferma il fatto che la persona stessa, e non altri, dispone di sé, mentre, dall'altra parte, si presenta non come qualcosa di assoluto, ma come la soglia attraverso la quale la persona va liberamente verso il vero bene. Se la persona non decidesse, ella non sarebbe libera e quindi non sarebbe in realtà persona, ma se non decidesse sulla base del bene e del male oggettivamente stabiliti, la sua libertà si trasformerebbe in arbitrio. L'errore principale dell'antropologia moderna, a correzione del quale l'insegnamento del Papa incessantemente si impegna²³, sta tutto nel non tenere insieme i due momenti, cioè nel separare arbitrariamente libertà e verità. Arbitrariamente perché esse, in realtà, nella vicenda spirituale ed esistenziale della persona umana stanno assieme.

²¹ *Udienza generale*, 27 luglio 1983, n. 1.

²² *Ivi*, n. 3. Il corsivo è mio.

²³ Cfr. *Veritatis splendor*

Giovanni Paolo II è dunque persuaso sia che la libertà della persona abbia il potere di scegliere, sia che questa sua decisione abbia bisogno di una motivazione, sia che l'adeguata motivazione altro non possa essere che la verità sul bene. Anzi, proprio questa presenza della verità è ciò che salva la libertà. «La libertà, vissuta come potere sganciato dalla legge morale, si rivela come potere distruttivo dell'uomo: di se stesso e degli altri»²⁴. Infatti, se non vi fosse l'attrattiva esercitata dal vero bene la volontà umana sarebbe esposta solamente all'attrattiva esercitata dai propri desideri, istinti e pulsioni immediati da una parte e, dall'altra parte, all'attrattiva esercitata dalle cose, dagli oggetti e dalle pressioni del mondo esterno. Così finirebbe per scegliere non per il suo bene, ma per la "fascinazione" irresistibile data dall'incrociarsi dei suoi istinti con le sollecitazioni, cosali o sociali poco importa, del mondo esterno. La presenza della verità evita questa fatale dipendenza della persona dall'impersonale. La verità, dunque, lungi dall'avvilire la libertà della persona, la spalanca in quanto rende davvero la persona *sui iuris*.

È ormai maturo osservare che su questa dinamica strutturale della libertà personale è riposto, per Papa Wojtyła, il fondamento della vita etica. La morale, infatti, ha certamente una sua realtà oggettiva; il bene e il male sono tali per se stessi, e così ogni valore e disvalore a loro connessi. Però, se la morale non si incarna nell'atto personale, e quindi nella decisione della persona che liberamente indirizza se stessa verso la verità, è destinata a rimanere astratta, a non diventare mai "fatto". I valori, la verità sul bene, cioè l'essenza della morale, compaiono sulla terra *solo attraverso l'atto della persona* che si autodetermina. L'istanza moderna della valorizzazione della dinamica del soggetto e della sua coscienza risulta con ciò pienamente accolta, ma anche del tutto sottratta al rischio della sua possibile declinazione soggettivistica.

4. La dimensione politica

Come sopra si è già ricordato, anche la concezione della politica che il Magistero di Giovanni Paolo II mette in campo si fonda, così come era per la *Gaudium et Spes*, sull'antropologia dell'uomo come persona. La Costituzione pastorale è al proposito chiarissima quando stabilisce una inscindibile connessione fra la persona umana e la vita sociale, e ciò a due livelli fra di

²⁴ *Udienza generale*, 27 luglio 1983, n. 1.

loro strettamente relati. Prima di tutto, e come fondamento, viene affermata la natura comunionale dell'essere personale: «Il Signore Gesù, quando prega il Padre perché 'tutti siano una cosa sola, come io e tu siamo una cosa sola' [...], ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nell'amore»²⁵. Per l'uomo, l'essere stato creato a immagine di Dio, implica che la propria realizzazione stia solo nella realtà e nella vicenda della comunione. Poi, e come prima conseguenza, viene perentoriamente ricordata la centralità o, come forse sarebbe meglio dire, il carattere di soggetto e insieme di *telos* unico ed essenziale che la persona riveste per tutta la dinamica sociale: «La persona umana, che di natura sua ha assolutamente bisogno d'una vita sociale, è e deve essere principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali»²⁶.

Ripercorrendo l'intero insegnamento di Papa Wojtyła non è possibile trovare alcuna distinzione rispetto a questo chiaro e forte convincimento conciliare. Ne è testimonianza il fatto che quando egli deve indicare quale sia lo statuto sintetico della prassi politica, sempre riecheggia il tema del bene comune, che la *Gaudium et Spes* aveva presentato come prima conseguenza dello statuto personalistico della comunità umana.

Una politica per la persona e per la società trova il suo *criterio basilare* nel *perseguimento del bene comune*, come bene di *tutti* gli uomini e di *tutto* l'uomo[...]: 'La comunità politica – leggiamo nella Costituzione *Gaudium et Spes* – esiste proprio in funzione di quel bene comune, nel quale essa trova piena giustificazione e significato e dal quale ricava il suo ordinamento giuridico, originario e proprio'²⁷.

Piuttosto, si potrebbe osservare e documentare in Papa Wojtyła il poderoso sforzo di costruzione di circostanziati giudizi storici volti a “concretizzare”, nel dramma della vita contemporanea, i principi sopra ricordati. Ma non è a questo livello che ci pare interessante muoversi, perché siamo convinti che, anche per quello che riguarda la questione della politica, il punto di maggiore rilevanza della feconda fedeltà al Concilio di Giovanni Paolo II risieda in un più ampio sviluppo del tema della centralità della persona umana che egli ha saputo realizzare. Tale sviluppo è stato ottenuto attraverso l'indicazione e la sottolineatura di quello che potremmo chiamare il

²⁵ *Gaudium et Spes*, n. 24.

²⁶ *Ivi*, n. 25.

²⁷ *Christifideles*, n. 151.

“metodo” per la realizzazione di una prassi politica davvero personalistica, e ciò rendendo pienamente consapevole ed esplicito qualcosa che era già ben presente nel Magistero conciliare. Anche in questo caso il risultato è stato una piena valorizzazione di una istanza fondamentale della modernità, valorizzazione che, com’era avvenuto per l’etica, l’ha liberata, però, da un residuo di ultima ambiguità che la affliggeva. Il nome di questo metodo è quello di “*libertà religiosa*” e di “*democrazia*”.

Abbiamo detto che, anche in questo caso, Papa Wojtyła rende pienamente esplicito qualcosa che già era presente nel Magistero del Vaticano II, e con ciò intendiamo riferirci al fatto che, accanto al costante riferimento alla *Gaudium et Spes*, compare qui anche quello alla Dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*. Di essa Giovanni Paolo II sottolinea sia il profondo legame che la stringe alla Costituzione pastorale, sia il fatto, altamente indicativo, che essa ha svolto esattamente una funzione *metodologica* per l’ottenimento dei risultati che la prima intendeva raggiungere. Significativo è, al proposito, l’uso che Egli fa dell’espressione “appianato la strada”.

Come ho spesso avuto modo di affermare, il Concilio Vaticano II rappresentò una grazia straordinaria per la Chiesa e una tappa decisiva della sua storia recente. *Dignitatis Humanae* è senza dubbio uno dei testi conciliari più rivoluzionari. Suo è il particolare e importante merito di aver appianato la strada per quel notevole e proficuo *dialogo tra la Chiesa e il mondo* tanto ardentemente sollecitato e incoraggiato da un altro notevole documento conciliare, la Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*²⁸.

Se dunque l’obiettivo conciliare era – ovviamente per il tema che stiamo analizzando – quello di indicare i tratti di una politica che fosse coerente con la dignità della persona umana, la *strada per* raggiungere questo obiettivo passa, per Giovanni Paolo II, attraverso il tema e la conseguente prassi della libertà religiosa a cui, come vedremo, egli connette necessariamente la dimensione della democrazia.

È della massima importanza cercare di comprendere i motivi di questo convincimento del Papa e si tratta di motivi ancora una volta di ordine antropologico in virtù dei quali – va ben sottolineato – si realizza anche una feconda, e per nulla confusiva, implicazione di etica e di politica. Infatti, nella misura in cui lo statuto della persona è caratterizzato dalla libertà

²⁸ Messaggio ai partecipanti al Congresso promosso nel XXX anniversario della promulgazione della “*Dignitatis Humanae*”, 7 dicembre 1995, n. 2.

di autodeterminarsi la quale, a sua volta, si compie appropriatamente solo nella libertà di autotrascendersi per indirizzarsi verso l'Altro, il significato complessivo dell'esistenza di ciascuna singola persona non può che risiedere nella possibilità di potere realizzarsi compiendo questa doppia dinamica della libertà. Posto ciò, ne consegue sul piano politico che,

dal primo e fondamentale principio dell'ordine sociale, che è la finalizzazione della società alla persona, deriva l'esigenza che ogni società sia organizzata in modo tale da permettere all'uomo, anzi da aiutarlo a realizzare la sua vocazione in piena libertà [...]. Sin dalle scelte più intime, ogni persona deve poter esprimere se stessa in un atto di consapevole determinazione, ispirato dalla propria coscienza. Senza libertà gli atti umani sono svuotati, sprovvisti di valore²⁹.

Se il destino della persona è quello di una libertà che cerca di realizzarsi nella verità, la persona deve essere libera di ricercare la verità e di professarla, e quindi nessun ordine politico, qualunque esso sia, ha facoltà di violare la coscienza della persona. Il primo diritto che allora sorge è quello della *libertà religiosa*.

Con ciò il Magistero di Giovanni Paolo II ha stabilito un principio politico della massima rilevanza, il principio che la persona è, in se stessa e non per concessione del potere politico, fonte primigenia di diritti, titolare originaria di diritti, e che lo Stato deve semplicemente riconoscere e tutelare ciò. «Fondamento e fine dell'ordine sociale è la persona umana, come soggetto di diritti inalienabili, che non riceve dall'esterno ma che scaturiscono dalla sua stessa natura»³⁰. Accogliendo l'istanza della libertà religiosa, la dimensione politica si conforma davvero in maniera personalistica e, con ciò stesso, si pone in una felice correlazione con la sfera dell'etica, correlazione il cui fulcro è rappresentato dalla positiva accoglienza del carattere, che la persona umana riveste, di essere soggetto, fine e principio della vita sociale.

Il Magistero di Giovanni Paolo II non si arresta alla pur decisiva indicazione della libertà religiosa come diritto fondamentale per una prassi politica personalistica, ma procede – sempre in forza della sua preoccupazione “metodologica” – ad esplorare la conseguenza squisitamente politica che dall'assunzione del principio della libertà religiosa deriva, giungendo così a porre il tema della *democrazia*. Tuttavia, è della massima importanza notare che questo porre il tema della democrazia non si presenta, nell'insegnamen-

²⁹ *Messaggio per la XXI Giornata mondiale della pace*, 8 dicembre 1987, n. 1.

³⁰ *Ibidem*.

to del Papa, semplicemente come una valorizzazione di essa ma anche come una sua discussione critica, con l'esplicito intento di evitarne il possibile sfinimento e tradimento.

In questa duplice andatura risiede un importante sviluppo rispetto al Magistero conciliare. Nella *Gaudium et Spes* e nella *Dignitatis humane* la parola democrazia non era esplicitamente presente, ma vi era contenuta in maniera tematica. La Costituzione pastorale, ad esempio, afferma chiaramente che

è pienamente conforme alla natura umana che si trovino strutture giuridico-politiche che sempre meglio offrano a tutti i cittadini, senza alcuna discriminazione, la possibilità effettiva di partecipare liberamente e attivamente sia alla elaborazione dei fondamenti giuridici della comunità politica, sia al governo degli affari pubblici³¹.

Siamo quindi di fronte ad un forte auspicio e ad una significativa valorizzazione della forma di governo democratica, e il discorso si ferma esattamente a questo punto. Con Giovanni Paolo II, proprio il nesso che stringe libertà religiosa e democrazia diventa principio per elaborare una esplicita *teoria della verità della democrazia*, senza più accontentarsi della sua sola evocazione e approvazione, e ciò per renderla per così dire “perentoria” e, insieme, sottrarla a possibili deformazioni.

Il primo elemento di quella che abbiamo chiamato “teoria della verità della democrazia”, risiede nell'affermazione che il suo fondamento riposa nel riconoscimento e nella tutela dei diritti fondamentali dell'uomo. Per Giovanni Paolo II è necessario che venga dato «alla democrazia un autentico e solido fondamento mediante l'esplicito riconoscimento di questi diritti»³². Ma parlare di diritti dell'uomo non è ancora sufficiente se non si identifica, andando ancora in maggiore profondità, l'origine di questi stessi diritti e, per il Papa, essa non può che essere identificata nella libertà religiosa.

La libertà religiosa, in quanto attinge la sfera più intima dello spirito, si rivela punto di riferimento e, in certo modo, diviene misura degli altri diritti fondamentali. Si tratta, infatti di rispettare lo spazio più geloso dell'autonomia della

³¹ *Gaudium et Spes*, n. 75.

³² *Centesimus annus*, n. 47.

persona, consentendole di agire secondo il dettame della sua coscienza, sia nelle scelte private che nella vita sociale³³.

Un'autentica democrazia è sì quella che pone a sua base la tutela dei diritti dell'uomo, ma perché questa tutela sia, a sua volta, autentica, occorre che essa tragga origine dal fermo riconoscimento della libertà di coscienza.

La prima conseguenza della tesi che il diritto alla libertà religiosa rappresenti il fondamento di tutti gli altri diritti, e che quindi tale libertà porti in se stessa tutte le altre forme di libertà politica, è quella di riconoscere che la persona umana, proprio perché dotata di libertà di coscienza, è con ciò stesso *titolare di diritti politici*, e che dunque il suo essere cittadino, ossia membro di una comunità politica, non possa essere in alcun modo neutrale rispetto alla forma di governo di questa comunità, ma postuli invece che tale forma di governo sia quella che assicura nella maniera più ampia possibile il godimento di quei diritti politici di cui è titolare, cioè sia quella democratica. Nella democrazia, correttamente intesa e fondata, la persona viene valorizzata più che in qualsiasi altra forma politica, e per tale motivo la democrazia può rappresentare l'ordinamento politico che meglio corrisponde alla sua dignità di essere razionale e libero, soggetto originario di diritto e principio e scopo della intera vicenda sociale. Nella libertà religiosa, dunque, la democrazia trova la sua più categorica giustificazione etica e, nel contempo, il suo irrinunciabile metro di misura.

A questa funzione di fondamento e, insieme, di criterio per la verità della democrazia, Giovanni Paolo II aggiunge, poi, anche una seconda e altrettanto importante mansione che la libertà religiosa svolgerebbe. Si tratta di un ufficio di carattere pedagogico civile, ossia di un decisivo contributo per la formazione del cittadino democratico.

La libertà religiosa, inoltre, contribuisce in maniera determinante alla formazione di cittadini autenticamente liberi in quanto – consentendo la ricerca e l'adesione alla verità sull'uomo e sul mondo – favorisce in ciascun uomo una piena consapevolezza della propria dignità e una più motivata assunzione delle proprie responsabilità. Un rapporto onesto con la verità è condizione essenziale di un'autentica libertà³⁴.

Con questa osservazione Papa Wojtyła apre la questione del “soggetto”

³³ *Messaggio per la XXI Giornata mondiale della pace*, 8 dicembre 1987, n. 1.

³⁴ *Ivi*, n. 3.

della democrazia, e con ciò richiama con forza l'attenzione sul fatto che la democrazia non può essere intesa come semplice e impersonale procedura formale, ma come risultato di una precisa conformazione morale dei suoi attori. In essa ne va di un ben preciso assetto dell'umano e di un altrettanto preciso orizzonte di valori.

Con il tema del necessario contenuto antropologico ed etico della democrazia, Giovanni Paolo II entra con decisione nel dibattito filosofico-politico contemporaneo³⁵, ma soprattutto introduce il secondo elemento portante della sua "teoria della verità della democrazia", elemento che riguarda il contenuto stesso della formula democratica. Il punto di partenza è, come sempre, quello della persona; di lei avevamo visto il caratterizzante potere di autodeterminarsi in relazione con la verità, e dunque la feconda relazione tra verità e libertà che ne qualifica il carattere morale. La traduzione di ciò in termini politici significa accedere ad un'idea di democrazia fortemente connotata da un contenuto etico, ossia caratterizzata dall'idea che la libertà non possa essere posta in termini di arbitrio ma di relazione – che spesso può anche essere tensione – con la verità. «La libertà è pienamente valorizzata soltanto dall'accettazione della verità: in un mondo senza verità la libertà perde la sua consistenza, e l'uomo è esposto alla violenza delle passioni ed a condizionamenti aperti od occulti»³⁶. Questa concezione sostantiva della democrazia è certamente in rotta di collisione con quella che è presentata e proposta in molte interpretazioni contemporanee o, meglio, in parte significativa dello spirito del tempo presente. Giovanni Paolo II così riassume questo spirito:

Oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo ed il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti son convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici³⁷.

Detto in altri termini, secondo questa interpretazione l'atteggiamento della democrazia in ordine alla questione del vero e del bene dovrebbe es-

³⁵ Per esso mi permetto di rimandare a M. CANGIOTTI, *Sull'universalità della democrazia*, Morcelliana, Brescia 2008.

³⁶ *Centesimus annus*, n. 46

³⁷ *Ivi*.

sere di tipo assolutamente scettico e, in forza di ciò, puramente formale. La democrazia, dunque, potrebbe vivere solo in un orizzonte privo di valori sostantivi e pertanto assolutamente relativistico.

Contro questa convinzione, Giovanni Paolo II prima di tutto ricorda che con essa viene di fatto violato lo statuto della persona umana. Infatti,

chiedere ai cittadini, nella partecipazione alla vita pubblica, di mettere da parte le loro convinzioni religiose non vuol forse dire che la società, oltre ad escludere il contributo della religione alla sua vita istituzionale, si fa anche promotrice di *una cultura che dell'uomo offre una definizione che ne sminuisce la vera essenza?* E quando questo accade, non è forse la democrazia stessa a essere svuotata del suo significato più vero?³⁸.

A ciò aggiunge poi un'osservazione di carattere storico-politico, che fa leva sulla constatazione che l'intero XX secolo è stato la tragica dimostrazione che, venendo meno la dialettica fra potere e verità, il risultato non è affatto una prassi sociale universalizzata e capace di universale pacificazione, ma l'instaurazione del totalitarismo, ossia di una condizione in cui la politica, intesa solo come esercizio del potere, si presenta anche come fonte della verità.

A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono esser facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia³⁹.

Pertanto, il tentativo di edificare una democrazia solamente procedurale, avendo sterilizzato ogni suo rapporto con il contenuto fondamentale della persona umana quale soggetto morale, non potrà che produrre una situazione di disordine sociale, anche se perfettamente regolato da un ferreo apparato giuridico. «Se l'azione politica non si confronta con una *superiore istanza etica*, illuminata a sua volta da una *visione integrale dell'uomo e della società*, finisce per essere asservita a fini inadeguati, se non illeciti»⁴⁰.

³⁸ *Messaggio ai partecipanti al Congresso promosso nel XXX anniversario della promulgazione della "Dignitatis Humanae"*, 7 dicembre 1995, n. 5.

³⁹ *Centesimus annus*, n. 46.

⁴⁰ *Lettera al Cardinale Camillo Ruini in occasione della 44ª Settimana sociale dei Cattolici italiani*, n. 4.

In conclusione, se la democrazia deve essere riconosciuta come “la strada” che va percorsa in ambito politico per realizzare una sempre più adeguata personalizzazione della vita della comunità sociale, occorre che di questa stessa democrazia si abbia una precisa concezione che ne salvaguardi la sua intima relazione con la libertà religiosa e, attraverso di essa, con la persona umana intesa come quel soggetto che ha ricevuto il potere di autodeterminarsi nella verità. Questa “teoria della verità della democrazia” appare essere il contributo principale del Magistero sociale di Giovanni Paolo II in ordine alla questione della esperienza politica umana.

La pubblicazione degli articoli proposti a Studi Urbinati
è subordinata alla valutazione positiva di due *referees* che esaminano gli articoli
secondo il procedimento di *peer review* e con il sistema del *double blind*.

Finito di stampare nel mese di giugno 2022
nello stabilimento Maggioli S.p.A.
Santarcangelo di Romagna

ISSN 1825-1676
(Online) ISSN 2464-9325