

IDEE / *politica*

Collana diretta da

Antonio Maria Baggio e Alberto Lo Presti

Il principio dimenticato

1

Antonio Maria Baggio (ed.)

Il principio dimenticato

la fraternità
nella riflessione politologica contemporanea



Città Nuova

In copertina:
Port-au-Prince (Haiti).
Foto: Antonio Maria Baggio.
Grafica di Rossana Quarta

© 2007, Città Nuova Editrice
Via degli Scipioni, 265 - 00192 Roma
tel. 063216212 - e-mail: comm.editrice@cittanuova.it

ISBN 978-88-311-0151-6

Finito di stampare nel mese di marzo 2007
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.
Via S. Romano in Garfagnana, 23
00148 Roma - tel. 066530467
e-mail: segr.tipografia@cittanuova.it

Introduzione

La riscoperta della fraternità nell'epoca del Terzo '89

di **Antonio Maria Baggio**

La rivoluzione francese del 1789 inalbera, fra i numerosi “motti” che si susseguono nei cinque anni che trascorrono dalla convocazione degli Stati Generali alla reazione termidoriana, anche la celebre divisa “Libertà, uguaglianza, fraternità”. Essa non diviene però una divisa ufficiale; a renderla tale è solo la Repubblica rivoluzionaria del 1848. In seguito attraverso numerose vicende storiche che alternano la sua dimenticanza a momenti di fulgore e torna ad imporsi alla fine del secolo, a partire dalla vittoria dei repubblicani nel 1879. Il regime di Vichy la mette da parte, sostituendola con: “Travail, Famille, Patrie”; ma rimane la divisa dei resistenti, e trova infine una sistemazione definitiva nell'art. 2 della Costituzione del 27 ottobre 1946.

Perché allora occuparsi tanto dell'89, se la comparsa del “trittico” vi fu così breve? Il fatto è che la rivoluzione del 1789 costituisce un punto di riferimento storico di grande rilevanza, perché durante il suo corso, per la prima volta in epoca moderna, l'idea di fraternità viene interpretata e praticata *politicamente*.

Certo, lungo la storia dell'Occidente profondamente influenzato dalla cultura cristiana, un certo linguaggio della fraternità mantiene una presenza continua, e mostra una vasta gamma di sfumature quanto ai contenuti del concetto: dal significato teologicamente “forte” della fraternità “in Cristo”, ad una miriade di manifestazioni pratiche, che vanno dalla semplice elemosina, al dovere dell'ospitalità e della cura, alla

fraternità monastica che presuppone la convivenza e la comunione dei beni, fino a complesse opere di solidarietà sociale che, soprattutto in epoca medievale e moderna, precedono i contemporanei sistemi di *welfare*.

Ciò che è nuovo, nel “trittico” dell’89, è l’acquisizione, da parte della fraternità, di una dimensione politica, attraverso il suo accostamento e la sua interazione con gli altri due principi che caratterizzano le democrazie contemporanee: la libertà e l’uguaglianza. Perché in effetti, fino a *prima* dell’89, si parla di fraternità *senza* la libertà e l’uguaglianza civili, politiche e sociali o, anche, si parla di fraternità *in sostituzione* di esse. Il trittico rivoluzionario strappa la fraternità dalle interpretazioni – pur variegata – della tradizione e la inserisce in un contesto del tutto nuovo, insieme alla libertà e all’uguaglianza, come tre principi e ideali costitutivi di una prospettiva politica inedita. Per questo il trittico introduce – o almeno fa balenare lo sguardo – in un mondo nuovo; un *novum* che mette in crisi anche il modo con il quale il cristianesimo aveva fino ad allora inteso la fraternità: un *novum* che si annuncia e subito cade, per la scomparsa quasi immediata della fraternità dalla scena pubblica. Rimangono, in primo piano, libertà ed uguaglianza, più spesso antagoniste che alleate – e antagoniste proprio perché prive della fraternità –, integrate in qualche modo fra loro all’interno dei sistemi democratici; ma diventate, anche altrove, le sintesi estreme di due visioni del mondo, di due sistemi economici e politici, che si contenderanno il potere nei due secoli successivi.

Libertà e uguaglianza hanno conosciuto, così, un’evoluzione che le ha portate a diventare vere e proprie categorie politiche, capaci di esprimersi sia come principi costituzionali, sia come idee-guida di movimenti politici. L’idea di fraternità non ha avuto una sorte analoga; se si eccettua il caso francese, essa ha vissuto, come principio politico, una vicenda marginale, un percorso da fiume sotterraneo le cui rare emersioni non

riuscivano ad irrigare di sé, se non sporadicamente, il terreno politico. Sulla fraternità, infine, il pensiero democratico è arrivato al silenzio.

Le cose hanno cominciato a cambiare solo negli ultimi decenni. Certamente, l'interesse degli storici nei confronti della rivoluzione non era mai venuto meno; e, all'interno del contesto generale, essi si sono occupati anche della *devise*; ma con l'approssimarsi della data del bicentenario della rivoluzione del 1789, una nuova attenzione si è manifestata – non solo in Francia – sia nei confronti del “trittico” nel suo insieme, sia nei riguardi specifici della fraternità. Alcuni studi particolarmente significativi, pubblicati in questo periodo di riscoperta, mettono in luce una traiettoria, che aiuta a spiegare il senso che oggi assume l'occuparsi di fraternità in chiave politica.

Il primo intervento di un certo peso sull'argomento lo dobbiamo a J.M. Roberts, il quale affronta il tema del trittico rivoluzionario nel contesto di un numero monografico di una pubblicazione periodica, dedicato alla massoneria¹. Roberts sviluppa uno studio sostanzialmente informato ed equilibrato, nel quale si occupa tanto del trittico rivoluzionario in sé, quanto del suo rapporto con la massoneria; sotto questo particolare aspetto egli accetta sostanzialmente, aggiungendo nuovi dati e riflessioni, le conclusioni raggiunte da Béatrice Hyslop² e, soprattutto, da Robert Amadou. Quest'ultimo, storico di grande capacità e profondo conoscitore della massoneria dall'interno, aveva dedicato, nei due anni precedenti,

¹ J.M. ROBERTS, *Liberté, Egalité, Fraternité: sources and development of a slogan*, in « Tijdschrift voor de Studie van de Verlichtings », dedicato a *Klasse en Ideologie in de Vrijmetselarij - Classes et Idéologies dans la Franc-Maçonnerie*, année IV (1976), pp. 329-369.

² B.F. HYSLOP, *Etat présent des études et directions de recherches sur l'histoire de la Révolution française*, in *Annales historiques de la Révolution française*, 1951, pp. 3-8.

alcuni importanti studi esattamente a questo argomento, escludendo di poter affermare che l'invenzione del trittico fosse di origine massonica³: «Io penso – puntualizza Roberts – che la questione ancora resti lì, dove gli storici accademici l'hanno lasciata»⁴. L'importanza del lavoro di J.M. Roberts fu di richiamare l'attenzione sul problema del trittico, portandolo – pur se attraverso una rivista non diffusissima, ma presente in molte biblioteche universitarie – al di fuori della discussione accesa nell'ambito della massoneria⁵.

Subito dopo il lavoro di Roberts si colloca la ricerca condotta, su stimolo dell'Unesco, da G. Antoine. Alla fine degli anni Settanta, a dieci anni dal bicentenario, apparve pertinente chiedersi in quale misura i grandi ideali della rivoluzione – esemplificati dai tre termini del trittico – fossero stati presenti nella cultura dei due secoli successivi e se ancora fossero vitali nell'Europa del 1989.

La ricerca è stata condotta con il concorso dell'Institut de la langue française di Nancy, che ha messo a disposizione gli inventari a partire dai quali si elabora il *Trésor de la langue française*, e del Laboratoire d'étude des textes politiques français presso l'École normale supérieure di Saint-Cloud. I due Istituti dispongono di archivi ottenuti attraverso lo spoglio computerizzato di una enorme quantità di testi, che hanno fornito una sorta di inventario dei termini e delle concordanze interessanti il trittico, all'interno della letteratura francese dal 1789 in poi. È evidente che solo l'intervento umano

³ R. AMADOU, «Liberté, Egalité, Fraternité». *La devise républicain et la Franc-maçonnerie*, in «Renaissance traditionnelle», nn. 17-18, 19-20, 21-22, 23-24, dal gennaio 1974 al luglio 1975.

⁴ J.M. ROBERTS, *Liberté, Egalité, Fraternité*, cit., p. 330.

⁵ Colgo l'occasione per ringraziare la signora Irène Mainguy, archivistessa della Bibliothèque du Grand Orient de France di Parigi, per l'aiuto fornitomi nel corso delle mie ricerche.

ha potuto qualificare la ricerca, ma il servizio reso dai *computer* ha almeno stabilito – se non il “che cosa” – il “dove” delle parole che ci interessano e ha fornito ad Antoine (ma anche a tutti coloro che si occupano dell’argomento ⁶) una base per la ricerca semantica vera e propria. Antoine, anzi, prima di «affidarsi alle parole», ha scelto *a quali* parole affidarsi: la ricerca sulla fraternità è stata integrata da quella su altri due termini che, secondo lui, costituiscono due varianti della fraternità stessa, e cioè “solidarietà” e “partecipazione”: siamo già di fronte, come si può vedere, ad una legittima, ma soggettiva, interpretazione dei contenuti della fraternità in fase di impostazione della ricerca. Nel 1981 si arrivò alla pubblicazione del lavoro ⁷, condotto prevalentemente dal punto di vista della storia della lingua, ma ricco di implicazioni per tutte le altre prospettive.

In seguito alla domanda sulla scomparsa della fraternità, Antoine presenta due osservazioni: da una parte, sostiene, la fraternità ha «sempre sofferto, agli occhi di molti, dell’eccesso delle sue ambizioni e della vaga ampiezza che ne discende. Si troverà la migliore illustrazione di tale pericolo nella teoria delle “Armonie fraterne” dell’eccellente Bernardin de Saint-Pierre, inglobanti l’uomo, gli animali e fino ai vegetali»; dall’altra, «il concetto di fraternità ha delle potenti radici cristiane che gli impediscono di essere un segno di riconoscimento generale» ⁸; ed aggiunge che bisognerà attendere il 1848 perché il concetto di fraternità trovi nuovi significati e ampio consenso.

⁶ Si veda, per questo, *Travaux de lexicométrie et de lexicologie politique*, citato da ANTOINE, in «Bulletin n° 1 du laboratoire», nov. 1976, pp. 35-79.

⁷ G. ANTOINE, *Liberté, Egalité, Fraternité ou les fluctuations d’une devise*, Unesco, Paris 1981.

⁸ *Ibid.*, p. 134.

In effetti Antoine, con queste sue osservazioni, pone esattamente il problema dell'origine e dei significati della fraternità: il "legame universale" al modo di Saint-Pierre risulta, come è logico, politicamente inefficace; d'altra parte, una connotazione più precisa del concetto attraverso le sue inevitabili radici cristiane è rifiutato, si scontra con la concezione "repubblicana" della fraternità che si imporrà nel corso dell'Ottocento. Dunque, Antoine ci dice che si vorrebbe la fraternità intesa come legame universale e dotato di contenuti forti, purché non quelli conferitile dal cristianesimo, dal quale pure proviene. Ma la fraternità "repubblicana" del 1848 – come pure le varianti successive – è anch'essa *una* interpretazione della fraternità: si propone come universale, ma in effetti non lo è. Il 1848 presenta un primo esempio dei vari tentativi, occorsi nella storia degli ultimi due secoli, di costruire un'universalità intorno a successive re-interpretazioni (comunque de-cristianizzanti) del concetto di fraternità.

In un seminario del 1988-1989, Jacques Derrida pone al centro dell'analisi proprio il rapporto tra fraternità e democrazia – all'interno del gioco semantico che coinvolge il "fratello" e "l'amico" –, e la "problematicità" e "l'oscurità" – e, insieme, l'ineludibilità – del "linguaggio della fraternità": «Dov'è allora il problema? Eccolo: non ho smesso di chiedermi, chiedo che ci si chieda che cosa vuol dire quando si dice "fratello", quando si chiama qualcuno "fratello". E quando vi si riassume o sussume l'umanità dell'uomo al pari dell'alterità dell'altro [...]. Mi chiedo, ecco tutto, e chiedo che ci si chieda qual è la politica implicita in questo linguaggio»⁹.

In un saggio breve, ma davvero denso, Giuseppe Panella sonda il terreno di quella che egli chiama "prima indagine" e

⁹ J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Édition Galilée, Paris 1994; tr. it., *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, p. 360.

che, purtroppo, tale è rimasta. Ma le sue venti pagine riescono ad aprire il ventaglio della complessità del concetto e dei suoi molteplici ruoli storici; a conclusione, Panella sembra porre la convinzione di un ruolo non tanto applicativo e politico per la fraternità, quanto di fondazione relazionale: «[...] a differenza dei concetti di *liberté* e di *égalité*, l'importanza della "fraternità" non è né giuridica né istituzionale e, di conseguenza, soggetta, più di quelli, ai movimenti sussultori della politica pratica. Da ciò la necessità di una sua ri-considerazione e, probabilmente, di una sua rivalutazione di natura non più politologica, ma motivata antropologicamente»¹⁰.

Con l'avvicinarsi del 1989 si percepisce sempre più l'importanza del trittico e della fraternità in esso. Per Alberto Martinelli, il trittico è il segnale di una svolta epocale: «*Liberté, Egalité, Fraternité* [...] hanno costituito per due secoli il nucleo normativo e il criterio interpretativo della società moderna. I tre principi non espressero concetti e aspirazioni radicalmente nuovi, ma si trasformarono e si estesero attraverso l'azione collettiva, acquistando un significato universale e definendo con particolare vigore sintetico il progetto moderno della società desiderabile»¹¹.

Da queste considerazioni si comprende la necessità di una ricerca storica seria, che approfondisca i diversi significati che la fraternità ha assunto al mutare delle culture e dei progetti

¹⁰ G. PANELLA, *Fraternité. Semantica di un concetto*, in «Teoria politica», 1989, nn. 2-3, p. 160.

¹¹ A. MARTINELLI, *I principi della rivoluzione francese e la società moderna*, in A. MARTINELLI - M. SALVATI - S. VECA, *Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 57. Non discuto qui le tesi che Alberto Martinelli espone nel suo saggio: mi limito a riportare la sua convinzione, che condivido, circa la novità storica costituita dal trittico nel suo insieme e la capacità che esso conserva ancora oggi di interpretare l'epoca scaturita dall'89.

politici. E da questo punto di vista – della storia delle idee – i lavori non mancano. Dopo Antoine, due autori francesi, in particolare, hanno contribuito alla “riscoperta” della fraternità attraverso opere di ampio respiro che andavano molto al di là delle celebrazioni del bicentenario. Si tratta di Marcel David, autore, nel 1987, di *Fraternité et Révolution française*¹², seguita, nel 1992, da *Le printemps de la fraternité. Genèse et vicissitudes 1830-1851*¹³; e di Michel Borgetto, con la sua tesi di dottorato – un lavoro pressoché «definitivo» nell’ambito della storia costituzionale francese – *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l’avenir de la solidarité*¹⁴; a Borgetto venne poi affidato un agile «Que Sais-Je?» su *La devise «Liberté, Égalité, Fraternité»*¹⁵, che non può in alcun modo sostituire le settecento pagine dell’opera maggiore, ma è molto utile dal punto di vista didattico. Bisognerà attendere l’apertura del nuovo millennio per trovare almeno l’inizio di una analoga seria riflessione sulla fraternità, in relazione all’ordinamento giuridico di un altro Paese¹⁶. Naturalmente, gli storici hanno fatto la loro parte, qualcuno di essi entrando esplicitamente nelle questioni legate al trittico e alla fraternità nel contesto di un tentativo di comprendere la trasformazione delle mentalità. Penso a Michel Vovelle¹⁷; ma soprattutto a Mona

¹² Aubier, Paris 1987

¹³ Aubier, Paris 1992.

¹⁴ Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris 1993.

¹⁵ Presses Universitaires de France, Paris 1997.

¹⁶ Mi riferisco all’importante lavoro di F. PIZZOLATO, *Appunti sul principio di fraternità nell’ordinamento giuridico italiano*, in «Rivista internazionale dei diritti dell’uomo», 2001, pp. 745-806. Dell’anno successivo è *Il diritto fraterno*, di E. RESTA, Laterza, Roma-Bari 2002.

¹⁷ *Idéologie et mentalités*, Maspero, Paris 1982, in particolare alcuni saggi nella quinta parte: *Y a-t-il des révolutions culturelles?*, pp. 277-330; *Amour de soi, amour des autres*, cap. 13 di *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalité sous la Révolution française*, Éditions sociales, Paris 1985, pp. 201-215.

Ozouf¹⁸ e alla sua capacità di far emergere tutta la gravidanza e l'urgenza attuali di questa investigazione storica.

Pregnanza e urgenza dovute alla percezione, che sempre più si fa strada, di una sorta di “deficit” della riflessione politica, di una sua, almeno parziale, impotenza nell'affrontare i problemi irrisolti delle democrazie. Queste ultime, infatti, hanno dato una certa realizzazione ai principi di libertà e uguaglianza, ma è sotto gli occhi di tutti che sono ancora lontane da una loro piena realizzazione. Al contrario, a partire dagli anni Sessanta, dal decennio che vede l'acutizzarsi della contestazione interna ai sistemi democratici occidentali, si è irrobustita una corrente interpretativa improntata a una forte sfiducia nei confronti della dimensione universale dei principi democratici, a un loro “sfinimento”, tale da arrivare a dubitare – è il problema posto, fra gli altri, ma con particolare autorità, da Robert Dahl – della loro applicabilità al di fuori dei piccoli raggruppamenti, alle vaste società politiche contemporanee¹⁹.

¹⁸ M. OZOUF, *Fraternité*, in F. FURET - M. OZOUF, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Flammarion, Paris 1988, pp. 731-740; edizione italiana a cura di M. BOFFA, *Dizionario critico della rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 1989, pp. 657-666; M. OZOUF, *L'homme régénéré*, Paris 1989 (in particolare le pp.11-16 e il capitolo: *La Révolution française et l'idée de fraternité*); M. OZOUF, *La Fête révolutionnaire 1789-1799*, Gallimard, Paris 1976.

¹⁹ Su questo punto riguardante alcune tesi di Robert Dahl (R.A. DAHL, *Equality versus Inequality*, «Political Science and Politics», XXIX, 4, 1966), rimando alle considerazioni da me svolte in: *Spirituality of Unity in Politics*, in *Bhakti. Path Way to God. The Way of Love. Union with God and Universal Brotherhood in Hinduism and Christianity*, K.J. Bharatiya Sanskriti Peetham (Mumbai, India) and The Centre for Interfaith Dialogue, Focolare Mouvement, Rocca di Papa (Rome), Somaiya Publications PVT. LTD, Mumbai-New Dehli 2003, pp. 162-173 (ora disponibile in: www.antonio.mariabaggio.it).

In breve, la difficoltà incontrata nel realizzare i principi porta alla sfiducia e all'impoverimento non solo fattuale, ma definitorio, dei loro contenuti, senza rendersi conto che, in questo modo, ci si rassegna a uscire sconfitti, come democratici, dalla grande sfida che la democrazia al suo apparire aveva lanciato e che costituiva il senso della sua esistenza: quella di garantire a tutti i diritti fondamentali, sulla base dei principi universali e non sulla base dell'appartenenza ad un gruppo, ad un ceto, ad un luogo, ad una stirpe. La discussione odierina sulla fraternità somiglia ad un tribunale kantiano, che costringe a verificare «le possibilità e i limiti» degli altri due principi, cioè, in altri termini, il carattere utopico o realistico dell'idea democratica. Giustamente, Roberto Mancini osserva che «è in rapporto al valore ed all'esigenza della fraternità che può essere verificata la pretesa di universalità della libertà e dell'eguaglianza. Riammettere la fraternità nella ragione politica significa citare in giudizio la pretesa di universalità di qualsiasi ideologia o progetto storico»²⁰.

²⁰ R. MANCINI, *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi 1996, p. 160. Mancini sviluppa un discorso sulla fraternità realmente interessante e profondo, sostenendo che «è legittimo pervenire alla tesi secondo cui anche la fraternità ha titolo per possedere un rilievo politico», arrivando a considerarla come «un criterio che sollecita la completa trasformazione della politica come tale» (p. 176). Devo dissentire da Mancini, però, nel momento in cui egli dichiara che la fraternità può essere usata come criterio «più radicale e originario» rispetto al criterio uguaglianza/disuguaglianze proposto da Norberto Bobbio, per distinguere fra destra e sinistra (p. 174). Anzitutto dal punto di vista storico: contrariamente a quanto scrive Mancini, non è storicamente sostenibile attribuire la fraternità alla tradizione politica della sinistra, escludendone invece la destra, soprattutto se si guarda non alla fraternità ideologica (alla pretesa di fraternità), ma alle forme reali che essa ha assunto nel corso della storia. In secondo luogo, dal punto di vista della riflessione politologica, questa de-valorizzazione della destra attraverso la fraternità non è sostenibile alla luce di ciò che lo stesso Mancini argomenta: cioè che «la questione di una convivenza fraterna resta ineludibile per qualsiasi orientamento politico»; che la fraternità deve diventare «criterio vincolante tanto

Solo cinque anni dopo le amare riflessioni di Dahl, John Rawls, con *Una teoria della giustizia*, metteva in campo quello che si potrebbe anche considerare come un tentativo per immettere elementi di fraternità nella struttura fondamentale della società. Il linguaggio di Rawls, in effetti, dissimula la discussione sulla fraternità e, per questo, non capita in genere di vedere rubricata la sua opera all'interno del tema del "trittico". Ma non bisogna lasciarsi ingannare; lo stesso Rawls sembra spiegare la cosa, scrivendo che «nel confronto con quelle di libertà e di eguaglianza, l'idea di fraternità ha sempre avuto un ruolo secondario nella teoria della democrazia. La si pensa come un concetto meno specificamente politico degli altri, perché non definisce di per sé alcuno dei diritti democratici, ma include piuttosto certi atteggiamenti mentali e certe linee di condotta senza le quali perderemmo di vista i valori espressi da questi diritti»²¹; come si vede, le parole di Rawls non diminuiscono l'importanza della fraternità, che sembrerebbe almeno consistere, in questa prima descrizione, in quei modi di vedere e di agire tali da conservare i contenuti valoriali dei diritti, cioè la sostanza del vivere secondo le regole della democrazia; per Rawls la fraternità include inoltre la stima sociale, il superamento dei rapporti servili, «il senso della fratellanza civica» e la «solidarietà sociale»; ma, conclude, «non esprime alcun requisito definito». Ecco allora che Rawls conia una diversa terminologia e intraprende il difficile processo di costruzione e definizione dei principi di giustizia: per-

per la sinistra quanto per la destra». La fraternità è, a mio avviso, ciò che garantisce la sopravvivenza e la qualità di una società politica, la quale funziona attraverso le sue diversità, dunque anche attraverso il gioco destra-sinistra; destra e sinistra possono discutere sul modo con il quale dare realizzazione alla fraternità, collocandosi però, entrambe, all'interno della prospettiva fraterna, "consustanziale" alla democrazia.

²¹ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971; edizione italiana a cura di S. MAFFETTONE, Feltrinelli, Milano 1982, p. 101.

ché, come la situazione della fraternità bene esemplifica, «dobbiamo ancora trovare un principio di giustizia che renda fedelmente l'idea sottostante». «Nondimeno – sottolinea Rawls –, il principio di differenza è un'interpretazione del principio di fraternità», «sembra corrispondere al significato naturale della fraternità; cioè, all'idea di non desiderare maggiori vantaggi, a meno che ciò non vada a beneficio di quelli che stanno meno bene»²².

Anche se il linguaggio tradizionale della fraternità è abbandonato, l'intenzione di Rawls è esplicita: introdurre una fraternità sistemica come elemento imprescindibile del nuovo contrattualismo. Lo fa attraverso il “principio di differenza” che dovrebbe tradurre, all'interno dei principi riguardanti le istituzioni, la capacità – caratteristica dei rapporti fraterni – di mantenere una certa uguaglianza tra coloro che sono diversi. Rawls costruisce uno schema di cooperazione sociale all'interno del quale il principio di differenza «esprime una concezione di reciprocità. È un principio di reciproco beneficio»²³. In questo modo, attraverso la costruzione logica del “principio di differenza” la fraternità non è più una «concezione impraticabile», ma uno «standard perfettamente accettabile», purché all'interno della concezione democratica.

Richiamo Rawls, qui, non per indicarlo come la soluzione dei nostri problemi – *A Theory of Justice* fu solo l'inizio del dibattito che arriva fino a noi –, ma per cercare di comprendere, attraverso l'esempio di un autore fondamentale nel dibattito politologico degli ultimi decenni, come il tema della fraternità possa essere, ad un tempo, *centrale e nascosto*²⁴.

²² *Ibid.*, p. 101.

²³ *Ibid.*, p. 99.

²⁴ A testimonianza della fecondità di Rawls, proprio a partire dal principio di differenza Francesco Viola originalmente ha approfondito il concetto di “similitudine” come interpretazione della fraternità, in *La fraternità*

Sembra maturo il tempo, oggi, per raccogliere la domanda che ha cominciato a serpeggiare qua e là – il fiume sotterraneo di cui si diceva –, in maniera episodica e in diverse forme, attraverso molti diversi spunti della riflessione politologica, e per darle una formulazione esplicita: *la problematica realizzazione della libertà e dell'uguaglianza, anche nei Paesi democratici più sviluppati, non potrebbe essere dovuta proprio al fatto che l'idea di fraternità è stata, a livello politico, pressoché totalmente disattesa?* In altri termini, i tre principi del “trittico” francese potrebbero essere paragonati alle gambe di un tavolo: sono necessarie tutte e tre perché esso si regga.

E che cosa comporta, quali conseguenze produce porsi, oggi, tale domanda all'interno delle diverse discipline che riguardano, ciascuna nel proprio modo, la politica? Questo interrogativo è all'origine del presente libro.

Rispondere alla domanda sulla fraternità richiede, oggi, un impegno corale e approfondito da parte degli studiosi e, insieme, una disponibilità alla sperimentazione da parte degli operatori politici: una collaborazione che non si può improvvisare, né congetturare a tavolino; essa nasce, in effetti, dalla realtà delle cose, dalle scelte di persone e di gruppi che già si stanno muovendo in questa direzione, cominciando ad offrire un campionario di esperienze di crescente rilevanza e del quale alcuni dei saggi raccolti in questo libro già tengono conto ²⁵.

nel bene comune, in AA. VV., *Epistemología de las Ciencias Sociales. La fraternidad*, L. B. Archideo (ed.), CIAFIC Ediciones, Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural, Buenos Aires 2004.

²⁵ E non solo, naturalmente, i saggi di questo libro. Non posso, qui, entrare nel merito degli argomenti sviluppati da GURUTZ JAUREGUI; si può però dire però che il suo lavoro *La democracia en el siglo XXI: un nuevo mundo, unos nuevos valores* (Istituto Vasco de Administración Pública, Oñati 2004), per lo spazio e il ruolo dati alla discussione sulla fraternità, si muove già nell'ottica di questa nuova sfida. Ancora: già nel 1999 Jacques Attali aveva sottolineato il diffondersi di una sensazione di passaggio epoca-

È urgente, comunque, sviluppare questa – per così dire – «ricerca che agisce» o, vedendo la cosa da una prospettiva contraria e complementare, “azione che pensa e conosce”; nel caso della fraternità, del resto, la separazione tra teoria e pratica è già stata esiziale ai tempi della rivoluzione, come sintetizza Antoine: la fraternità è stata scartata perché «si accompagna molto male con la dura legge del Terrore»²⁶; se la fraternità non trova le traduzioni teoretiche e le vie pratiche per essere vissuta concretamente nella dimensione pubblica, e in particolare in quella politica, non può sperare di conservare neppure un significato che la spinga al di là delle relazioni private. E non si può accontentarsi, nel lavoro di ricostruzione storica, degli studi – per quanto pregevoli - già disponibili: la novità dei nostri giorni sta proprio nel nuovo bisogno che spin-

le, con l'aprirsi di un orizzonte contrassegnato dalla fraternità come nuova utopia: utopia in senso regolativo, capace di assegnare un compito così descritto: «un sistema istituzionale coerente, razionalmente necessario, fondato su nuovi diritti e capace di regolare dei problemi molto concreti, come quelli della disoccupazione, della degradazione dell'ambiente e della miseria morale» (J. ATTALI, *Fraternités. Une nouvelle utopie*, Fayard, Paris 1999, p. 24); nei confronti di tale “utopia” la Francia, in particolare, avrebbe, secondo Attali, un compito esemplare, proprio per il fatto di avere inserito “utopia” come la fraternità nella propria divisa nazionale; e indica dieci punti concreti sui quali un governo potrebbe intervenire. Si tratta di obiettivi e temi piuttosto disomogenei e non entro nell'esame dei loro contenuti, alcuni dei quali non condivido; qui importa sottolineare il loro significato generale, che mi sembra quello di esplicitare il desiderio di Attali di vedere moltiplicate le occasioni e le forme della fraternità nella società. Sempre in terra francese, è da segnalare il movimento di opinione e l'insieme delle iniziative suscitate dall'*Appel à la fraternité*, lanciato dall'omonimo “Collettivo”, per il quale si rimanda ai siti www.grandecausefraternite2004.com e www.village-fraternite.org. Sulla fraternità come «la grande dimenticata del tritico repubblicano» è più volte intervenuto anche B. MATTÉI, particolarmente impegnato nel settore pedagogico (*La République n'est pas fraternelle*, «Le Monde», 21 maggio 2002; *La fraternité, est-ce possible?*, Louis Audibert Editions, Paris 2003).

²⁶ G. ANTOINE, *Liberté...*, cit., p. 133.

ge la domanda: *la fraternità può diventare la terza categoria politica, accanto alla libertà e all'uguaglianza, per completare e dare nuovi significati ai fondamenti e alle prospettive della democrazia?*

Vero è che gli studi in questo campo devono affrontare non solo la situazione di dimenticanza della fraternità, ma anche rimuovere le “macerie” che ingombrano il campo di studio, prodotte da interpretazioni riduttive che la fraternità ha avuto in questi ultimi due secoli, e che hanno contribuito a generare una sorta di diffidenza nei confronti dell'idea stessa.

Ad esempio, la fraternità è stata vissuta – e lo è ancora oggi – nella forma di un legame settario, nell'ambito di organizzazioni segrete, o che affiancano livelli di segretezza ad altri di carattere pubblico – quali la massoneria – e che cercano di potenziare la propria rete di potere economico e politico.

Un altro modo di intendere la fraternità che ne opera uno stravolgimento è la sua interpretazione come fraternità di classe: la storia della seconda metà del Novecento ci ha offerto dei casi nei quali, in nome di una proclamata fraternità, alcuni regimi politici hanno negato agli altri la libertà, o, addirittura, li hanno invasi riaffermando una formale fraternità: fu il caso dell'Ungheria e della Cecoslovacchia, i cui tentativi di innovazione furono fermati dai carri armati delle nazioni “sorelle”²⁷.

Queste interpretazioni della fraternità non possono venire considerate come “fraternità diverse”, cioè come interpretazioni possibili, e possibili insieme, della fraternità, ma ne sono la negazione. Infatti, hanno in comune il fatto di essere

²⁷ Ho potuto constatare direttamente la deformazione del concetto di fraternità provocata dall'apparato ideologico nei Paesi dell'Est europeo: in una serie di conferenze e incontri pubblici dedicati all'approfondimento del tema della fraternità in politica, a Praga e a Bratislava, nel corso del 2001, i primi interventi del pubblico erano sempre improntati a diffidenza e richiedevano di fugare i dubbi sul significato del termine.

escludenti, cioè di eliminare dei gruppi umani dall'ambito della fraternità; negano infatti la dimensione universale dell'idea di fraternità riferendola a soggetti "parziali", quali la setta, la classe, la nazione, la razza. L'universalità fraterna viene in tal modo attribuita ad un soggetto particolare, generando il corto circuito ideologico – la cattiva universalità – che può produrre qualunque de-umanizzazione degli avversari, di coloro che non rientrano nel proprio schema di salvezza: e si auto-distrugge. Da questo punto di vista, la parabola della fraternità nella Grande Rivoluzione, dal suo sorgere nel 1789 alla sua auto-distruzione come fraternità sanculotta e giacobina nel 1794, è paradigmatica ²⁸.

Vorrei sottolineare che l'ideologicità non appartiene in esclusiva ad una sola cultura politica: le lezioni della storia ci rendono consapevoli della possibilità, per ogni pensiero, di degenerare ideologicamente. Non abbiamo avuto, infatti, un solo "89"; ce n'è stato un secondo, l'89 ottocentesco, una specie di età del ferro della politica, età delle ideologie nazionaliste che, sfociata nel grande massacro del 1914-'18, si è trascinata nel ventennio successivo. E la nostra memoria non finisce qui: noi parliamo appunto, oggi, dopo il "terzo 89", quello del crollo del muro di Berlino: la più recente grande occa-

²⁸ Non sembra di poter trovare una sufficiente consapevolezza di tali rischi nel lavoro di A. DOMÈNECH, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona 2004. Domènech ripropone lo schema ideologico di una fraternità esclusivamente giacobina che troverebbe, poi, il suo naturale erede nel socialismo ottocentesco. La tesi principale di Domènech, sulla fraternità come superamento dei vincoli di subordinazione familistici tipici dell'Ancien Régime, suscita interesse e desiderio di approfondimento; ma è debole la base storica nella lettura della rivoluzione francese; inoltre, non è scientificamente accettabile la chiusura – che in altra maniera non si potrebbe definire se non come "dogmatica" – nei confronti della tradizione statunitense, ignorando la ricca bibliografia che essa offre sia quanto al superamento delle "servitù", sia quanto al ruolo della fraternità nella storia moderna del continente nordamericano.

sione che la storia ci ha dato per lasciare il terreno ideologico dell'illusione e incamminarci in quello reale della speranza; un'occasione in gran parte perduta, a giudicare da nuove e potenti forme ideologiche che si attardano a contrapporre libertà ad uguaglianza, prigioniere di una dicotomia dalla quale non riescono a guarire.

La fraternità è andata invece acquisendo, nel corso della storia, un significato universale, arrivando ad individuare il soggetto al quale essa può pienamente riferirsi: il soggetto "umanità" – una comunità di comunità –, l'unico che garantisca la completa espressione anche agli altri due principi universali, di libertà e di uguaglianza. I problemi relativi all'universalità dei principi democratici, alla loro costitutiva esigenza di essere applicati ad un soggetto altrettanto universale, alla loro "sofferenza" dovuta all'essere "costretti" dentro una dimensione statale, alle diverse forme – anche istituzionali – che essi potrebbero assumere attraverso una fioritura nelle diverse culture, sono stati presenti nei dibattiti suscitati in Occidente, solo per fare degli esempi, dai temi tradizionalmente posti dal federalismo, dal conflitto della "guerra fredda", dalle problematiche legate al multiculturalismo: ma chiedono oggi di essere ripresi, approfonditi, guardati anche sotto l'ottica della fraternità.

Ancora, la fraternità ha avuto una certa, se pur parziale, applicazione politica attraverso l'idea di "solidarietà". Abbiamo avuto un riconoscimento progressivo dei diritti sociali, in alcuni regimi politici, che hanno dato origine a politiche di "welfare", cioè a politiche che cercavano di realizzare la dimensione sociale della cittadinanza. In effetti, la solidarietà dà una parziale applicazione ai contenuti della fraternità; ma questa, io credo, ha un suo significato specifico, che non è riducibile a tutti gli altri significati pur buoni e positivi, attraverso i quali si cerca di darle un'applicazione. Ad esempio, la solidarietà – così come si è spesso storicamente realizzata – consente che si faccia del bene ad altri pur mantenendo una

posizione di forza, una relazione “verticale” che va dal forte al debole; la fraternità, invece, presuppone il rapporto orizzontale, la condivisione dei beni e dei poteri, tanto che sempre più si sta elaborando – in teoria e in pratica – l’idea di una “solidarietà orizzontale”, riferendosi all’aiuto reciproco tra soggetti diversi, sia appartenenti all’ambito sociale, sia di pari livello istituzionale. Vero è che alcune forme di “solidarietà orizzontale” hanno avuto modo di svilupparsi attraverso concreti movimenti storici, nell’ambito delle organizzazioni sociali, della difesa dei diritti umani e, in particolare, dei diritti dei lavoratori e, anche, come iniziative economiche: pensiamo al movimento cooperativo, all’economia sociale sviluppatasi negli ultimi decenni ²⁹.

Ritengo, in conclusione, che si possa dire che la fraternità assume una dimensione politica adeguata, ed è dunque intrinseca al processo politico stesso, non estranea o applicata ad esso dall’esterno, solo se si realizzano almeno due importanti condizioni:

la *prima*: la fraternità entra a fare parte costitutiva del criterio della decisione politica, contribuendo a determinare, insieme a libertà ed uguaglianza, il metodo e i contenuti della politica stessa;

la *seconda*: riesce ad influire sul modo con il quale vengono interpretate le altre categorie politiche, quali la libertà e l’uguaglianza. Si deve infatti garantire un’interazione dinamica fra i tre principi, senza scartarne nessuno, in tutti gli ambi-

²⁹ Da segnalare, in particolare, lo sviluppo dell’idea e delle pratiche dell’economia “civile” (L. BRUNI - S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, il Mulino, Bologna 2004); tra i fenomeni più interessanti in questo contesto, c’è certamente l’“economia di comunione” (L. BRUNI - V. PELLIGRA [edd.], *Economia come impegno civile. Relazionalità, ben-essere ed Economia di Comunione*, Città Nuova, Roma 2002).

ti pubblici: da quello della politica economica (decisioni sugli investimenti, distribuzione delle risorse), a quello legislativo e giudiziario (bilanciamento dei diritti fra persone, fra persone e comunità, fra comunità), a quello internazionale (sia per rispondere alle esigenze dei rapporti fra gli Stati, sia per far fronte ai problemi di dimensione continentale e planetaria).

I saggi che compongono il presente volume appartengono a discipline diverse, ma cercano di aprire delle piste di riflessione proprio in questa direzione, nel sondare, cioè, le possibilità della fraternità come *categoria politica*. Il libro inizia con una impostazione in chiave di filosofia politica e di storia delle dottrine politiche, per entrare poi nei campi della scienza politica, del diritto costituzionale, del diritto e della politica internazionali; si è sondato il fondamento teologico della fraternità, e il suo rapporto con la comunicazione: ognuno di tali ambiti è, nel suo modo, centrale, irrinunciabile³⁰.

Non ritengo che questi saggi siano portatori di risposte definitive; nella maggior parte dei casi, neppure di risposte. Personalmente, mi sentirei soddisfatto se solo si fosse riusciti a porre le domande giuste, cioè ad articolare la domanda intorno alla fraternità in maniera corretta, dall'interno e col linguaggio proprio di ogni singola disciplina, aprendo ciascuna, in tal modo, ad un orizzonte che essa possa considerare, per quanto lontano, possibile.

³⁰ In buona parte, gli autori degli articoli della presente raccolta hanno avuto modo di interagire tra loro in una o più delle occasioni che, negli ultimi anni, hanno visto accendersi il dibattito sulla fraternità anche a livello accademico, a partire dal Congresso di Port-au-Prince del 2002 (Congrès International: «Politique et économie: les voies de la fraternité», Port-au-Prince, 21 mars 2002). Rimando al sito www.tonyweber.org sia per una informazione sui Convegni organizzati in Italia e all'estero sul tema della fraternità come categoria politica, sia per l'accesso a testi *on line*.

**L'idea di "fraternità" tra due Rivoluzioni:
Parigi 1789 - Haiti 1791.
Piste di ricerca per una comprensione della
fraternità come categoria politica**

di **Antonio Maria Baggio**

1. La divisa repubblicana francese
nella rivoluzione del 1789

1.1. // 1789

La rivoluzione del 1789 inizialmente mise a fuoco soltanto il primo principio del trittico: la libertà; e neppure questa era, al cominciare dei moti, il punto di riferimento per tutti quelli che volevano cambiare la situazione. La legge del 22 dicembre 1789, ad esempio, imponeva ancora il giuramento su "la Nazione, la Legge, il Re". I francesi, dopo l'89, impararono un po' alla volta a sentirsi liberi, ma, finché durò la monarchia, non si sentivano affatto uguali: fino al colpo di Stato del 10 agosto 1792, che rovesciò Luigi XVI, vigeva un regime censuario che conferiva il diritto di voto solo a una metà della popolazione, relegando l'altra metà in una sottoclasse di cittadini.

Quali fossero i principi di riferimento nel primo anno della rivoluzione ci viene esplicitato dai vessilli, innalzati durante le manifestazioni pubbliche, che lanciavano gli *slogan*, le ideoguida dell'azione. Da questo punto di vista, molte informazioni ci vengono fornite dalle bandiere assunte nel 1790 dai distretti di Parigi: in esse erano scritti quelli che, secondo i vari distretti, costituivano i principi riassuntivi della rivoluzione. Su sessanta, ha controllato lo storico Alphonse Aulard, una sola bandiera richiamava la fraternità, quella del distretto di Val-de-Grâce: «Vivere come fratelli sotto l'impero delle leg-

gi». Nessuna parlava di uguaglianza, mentre vi ricorrono spesso la libertà, l'unione, la legge, la patria, il re¹. Un riferimento ufficiale alla fraternità lo troviamo, nel 1790, nella formula del giuramento dei deputati alla Federazione: il 4 luglio 1790 la Costituente decreta che essi dovranno giurare di «rimanere uniti a tutti i francesi attraverso legami indissolubili di fraternità».

Solo col giuramento civico decretato nell'agosto del 1792 l'uguaglianza affianca ufficialmente la libertà: «Giuro di essere fedele alla Nazione e di mantenere la Libertà e l'Uguaglianza, o di morire nel difenderle»; questa fu, in effetti, l'espressione ufficiale e più duratura della rivoluzione, impressa nelle stesse monete, che sembrava dire tutto l'essenziale della Francia rivoluzionaria; una "divisa" che fu mantenuta per tutta l'epoca del Consolato e dentro i primi anni dell'Impero, posta in testa alla corrispondenza di varie amministrazioni e ai documenti ufficiali.

Ma fu un uso, non un obbligo; non vi fu mai una legge che imponesse tale divisa "a due" – né altra divisa – sul terri-

¹ F.A. AULARD, *La Devise «Liberté, Egalité, Fraternité»*, in *Études et leçons sur la Révolution Française*, Sixième Série, Félix Alcan Éditeur, Paris 1910, p. 13. Questo studio di Aulard è fondamentale e, vorrei dire, quasi il «capostipite» del settore: tutti i contemporanei che hanno finora pubblicato intorno alle vicende del «trittico» se ne sono serviti, non sempre citandolo nella misura che l'utilizzo fattone avrebbe richiesto. Al contrario, Aulard riconosce lealmente i propri debiti, come fa, ad esempio, a pagina 18, nei confronti di Sigismund Lacroix, che gli procurò copia di un documento «introvabile»; ma Aulard, a differenza di alcuni studiosi contemporanei, conosceva l'esistenza delle fonti e dei luoghi – le biblioteche – nei quali sono conservate. Analoga sorte di saccheggio hanno conosciuto altri autori di opere imprescindibili, quali Marcel David e Michel Borgetto.

In tutte le note a seguire, se non viene esplicitamente menzionata un'edizione italiana, i testi sono citati dall'edizione originale con mia traduzione. In alcuni casi – in particolare per documenti di difficile reperibilità – la nota a piè di pagina rimanda alla collocazione della Bibliothèque Nationale de France (sigla BNF, seguita dai codici di collocazione).

torio nazionale né da parte della Costituente, né della Legislativa, né della Convenzione.

La parola "fraternità", insieme ai suoi aggettivi, aveva già una notevole circolazione nel 1790, anche se i contenuti che le si attribuivano variavano². L'idea prevalente era quella di una fraternità che legasse tutti i francesi; che caratterizzasse cioè i rapporti fra i cittadini; è prevalentemente intesa nel senso del sentimento patriottico, e non priva di forti elementi di equivocità, in un periodo in cui la rivoluzione era appena agli inizi del conflitto che avrebbe insanguinato successivamente le sue classi. Dobbiamo a Camille Desmoulins la prima testimonianza della sua apparizione insieme agli altri due principi del tritico, in occasione della Festa della Federazione il 14 luglio 1790; egli descrive i soldati-cittadini che si abbracciano promettendosi libertà, uguaglianza, fraternità. Descrive i preparativi della festa, il contributo spontaneo dei lavoratori di Parigi, uomini e donne, alla costruzione dell'altare per il giuramento civico; arrivano al champ-de-mars, «cantando insieme il *refrain* ormai noto di una nuova canzone, *ça ira, ça ira*; sì, *ça ira*, ripetono quelli che li sentono»³. Arrivano anche dai villaggi, giovani entusiasti e veterani storpiati. Col suo elenco infinito di mestieri e di situazioni, Desmoulins descrive il popolo, soggetto della festa. «Arriva un giovane, si toglie l'abito, vi getta sopra i suoi due orologi, prende una zappa e va a lavorare lontano. Ma i vostri due orologi? – Oh! non si ha diffidenza dei propri fratelli. – E questo deposito, lasciato sulla

² Marcel DAVID ne fornisce alcuni esempi in *Fraternité et Révolution française 1789-1799*, Aubier, Paris 1987, pp. 64-76.

³ C. DESMOULINS, *Révolutions de France et de Brabans*, Keip Verlag, Frankfurt am Main 1989, t. III, pp. 456-457. Il giornale di Desmoulins fu pubblicato settimanalmente fra il 28 novembre 1789 e il 12 dicembre 1791, nella forma tipografica dei pamphlet.

sabbia e sui sassi, è tanto inviolabile quanto un deputato all'assemblea nazionale»⁴. È evidente, nella descrizione di Desmoulins, il ruolo rilevante che la fraternità viene a ricoprire attraverso i riti della festa: è il nuovo fondamento della cittadinanza, di un legame, cioè, esteso a tutti i cittadini, e che ha saputo superare, attraverso le cerimonie di fraternizzazione celebrate ai confini tra i villaggi, la frammentazione feudale della vecchia Francia. Una nuova Francia viene scoperta dai "francesi" i quali, per la prima volta, la percorrono come un luogo unitario; la fraternità permette loro di ritrovarsi in una dimensione orizzontale di rapporto, mettendo fra parentesi la struttura verticale nella quale, pure, ancora vivono. La fraternità è tale da non negare la paternità ancora riconosciuta al re, ma per la prima volta è vissuta non nel senso della subordinazione, bensì come apertura ad infinite possibilità di convivenza tra diversi.

I tre principi, dunque, circolavano insieme già nel 1790; ma bisogna attendere la fine dell'anno per vederli raccolti formalmente nel trittico in una occasione politica ufficiale della quale rimanga, oltre alle testimonianze personali, anche una documentazione scritta ufficiale. Nel suo discorso sull'organizzazione delle guardie nazionali del 5 dicembre 1790, Robespierre presenta un progetto di decreto che, all'articolo 16, descrive la divisa delle guardie stesse: «Esse porteranno sul loro petto queste parole incise: Il popolo francese, e al di sopra: Libertà, Uguaglianza, Fraternità. Le stesse parole saranno inscritte sulle loro bandiere, che porteranno i tre colori della nazione»⁵.

⁴ *Ibid.*, p. 467.

⁵ M. ROBESPIERRE, *Discours sur l'organisation des gardes nationales*, («annexe» alla seduta del 5 dicembre 1790), in *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises imprimé par ordre du Sénat et de la Chambre des députés sous la direction de M.J. Mavidal (...) et de M.E. Laurent (...). Première série (1789 à*

L'interpretazione che Robespierre dà della fraternità anticipa già l'idea di una fraternità, nazionale certamente, ma patriottica nel senso anti-aristocratico cui Barère, quattro anni più tardi, darà piena espressione. Lo si desume dalla descrizione che egli fa della Guardia nazionale, pensata soprattutto come garanzia contro il dispotismo e guardiana della rivoluzione. Per il resto, il testo non approfondisce l'idea di fraternità, non ne dà un'esposizione che giustifichi il ruolo che Robespierre le conferisce nel trittico: segno, questo, che l'avvocato di Arras raccoglie la fraternità dal sentire comune del periodo, piuttosto che esserne, almeno in quel momento, un originale interprete.

Il discorso che il marchese de Girardin rivolse al club dei Cordiglieri il 29 maggio 1791, in merito alla costituzione delle forze armate, ebbe probabilmente un maggiore impatto sull'opinione pubblica: «Il popolo francese – disse –, che vuole per base della sua Costituzione l'Uguaglianza, la Giustizia, e l'universale Fraternità, ha dichiarato che mai attaccherà nessun popolo». Pubblicando il discorso, il club dei Cordiglieri

1800), t. XXI, p. 249. Il discorso, in realtà, non fu pronunciato; venne consegnato solo il testo scritto, che ebbe però vasta diffusione all'interno delle società giacobine: «NOTA. M. Robespierre ayant fait imprimer et distribuer le discours qu'il ne put prononcer sur *l'organisation de la force publique*, nous l'insérons ici comme faisant partie des documents parlementaires de l'Assemblée nationale» (*ibid.*, p. 238). La *Bibliothèque nationale* conserva, in effetti, un esemplare del discorso così come fu diffuso tra i giacobini: *Discours sur l'organisation des Gardes Nationales*, par Maximilien Robespierre, Membre de l'Assemblée Nationale, A Besançon, Chez Simard, Imprimeur de la Société des Amis de la Constitution, 1791 [BNF: Z LE MASLE-351 (1)]. Il volumetto, di 61 pagine, si conclude con la dichiarazione del Presidente (Michaud) e dei Segretari (Guye e Véjus) della Società degli Amici della Costituzione di Besançon, datata 3 febbraio 1791, che sostiene di avere ricevuto l'opera dall'Assemblea Nazionale e di averla pubblicata per diffonderne i contenuti.

lo farà seguire da una propria “opinione”, nella quale, riferendosi all’uniforme, dichiara: «Che bisogna, di conseguenza, che l’uniforme nazionale possa convenire ugualmente a tutte le facoltà dei cittadini; che, per questo, è necessario che sia semplice, solida e di uno stesso colore, con una placca sul cuore che porti queste parole: Libertà, Uguaglianza, Fraternità»⁶. Il club inviò il discorso di Girardin a tutte le associazioni patriottiche, ai dipartimenti e alle municipalità, con richiesta di aderirvi. Ed ecco spiegato uno degli strumenti di diffusione del trittico.

I discorsi di Robespierre e di Girardin non sono però dei fiori nel deserto. Per comprendere dove essi affondino le radici è necessario osservare i movimenti che agitano la politica rivoluzionaria dal basso, che meglio spiegano il ruolo della fraternità. Di particolare interesse, da questo punto di vista, sono le “sociétés populaires”. Queste, nel periodo 1790-1791, sono molto diverse da quelle del biennio successivo. Nel 1790 il club dei Giacobini (o “Club des Amis de la Constitution”) è ancora prettamente borghese, pur accogliendo al suo interno anche personalità politicamente democratiche, come Robespierre; ma il Club ammetteva solo i cittadini attivi, e svolgeva le proprie attività prevalentemente in funzione dell’Assemblea nazionale, per preparare le deliberazioni che i propri deputati avrebbero adottato.

Diversamente, il club dei Cordiglieri accoglieva anche cittadini passivi e donne, i suoi lavori e dibattiti avevano un carat-

⁶ *Discours sur l’institution de la Force Publique*, par René [sic] Girardin, Commandant de la garde nationale d’Erménonville, De L’imprimerie du Creuset, rue St Martin, n° 219, Paris [1791], pp. 6-7. La proposta formale del trittico non appartiene al discorso di Girardin, ma all’*Opinion* del Club, anche se questa dice che la Société [des amis des Droits de l’homme et du citoyen] è «pénétrée des principes du discours»; per questo ne invierà il testo a tutte le società patriottiche e ai dipartimenti e municipalità dell’impero (p. 3).

tere molto più pubblico; ed è proprio qui che troviamo una elaborazione politica dell'idea di fraternità. L'orientamento politico dei Cordiglieri era francamente democratico: furono loro a favorire, a partire dal 1790, la nascita di "Sociétés populaires" che avevano come primo obiettivo l'istruzione civile e politica del popolo. Aulard indica il periodo fra il luglio 1790 e il gennaio 1791: il regolamento della "Société populaire de la section de la fraternité", una delle più antiche, data 10 luglio 1790⁷. Fra queste società troviamo anche le "Sociétés fraternelles des deux sexes", nelle quali si riunivano non solo uomini e donne, ma anche borghesi e proletari. È grazie a loro che comincia a diffondersi l'idea del suffragio universale; ben presto infatti queste società non si limitano più alla formazione – perlopiù serale e domenicale – del popolo, ma fanno opera di sorveglianza e denuncia dei funzionari, pubblicano comunicati.

Di particolare rilevanza la società, fondata il 2 gennaio 1790 da Claude Dansard. L'idea di fraternità vi gioca un ruolo rilevante, perché grazie ad essa si mettono insieme ceti che, prima, vivevano separati, e si sviluppa l'idea di suffragio universale che ha bisogno del concetto di popolo; la fraternità, in questo caso, consente che si formuli *l'idea stessa di popolo*, realtà più ampia e molteplice di quella di nazione. Aulard sottolinea il ruolo politico di tali società, in quanto insegnano al popolo i suoi diritti: le «Società fraterne dei due sessi [...] giocarono un ruolo così importante nell'elaborazione della democrazia e della Repubblica»⁸. Ma va sottolineato qualcosa che non era nella prospettiva di Aulard, e cioè che tale ruolo si realizza attraverso l'idea di fraternità, che caratterizza la composizione delle assemblee delle società popolari-fraterne.

⁷ Regolamento reperibile in BNF Lb 40/2439.

⁸ F.A. AULARD, *Histoire politique de la Révolution française. Origines et Développement de la Démocratie e de la République (1789-1804)*, Librairie Armand Colin, Paris 1903, p. 94.

È presso queste società che comincia anche la rivoluzione linguistica: adottano il «tu» al posto del «voi»; sostituiscono «signore» e «signora» con «fratello» e «sorella»⁹; Aulard riferisce che Richard Chaix d'Est-Ange propone di sostituire le espressioni feudali quali «molto umile servitore» con quelle di «devotissimo cittadino» o «affezionatissimo fratello»: interessante l'equivalenza fra cittadino e fratello: *la fraternità introduce una più ampia idea di cittadinanza*¹⁰, di carattere universale, mentre essa era limitata, allora, ai soli cittadini attivi; anche i domestici sono ammessi a queste società: secondo Mme Robert-Keralio, la fraternità permette di riconoscere anche i domestici come uomini¹¹. È da sottolineare che il programma delle *sociétés fraternelles* non è ancora socialista né femminista; neppure arrivano a pronunciare il termine “repubblica”: loro obiettivi sono l'abolizione del regime censuario e il suffragio universale.

E ben presto questi semi gettati dalle “società fraterne” giungono a maturazione. Nell'aprile 1791 Robespierre, attentissimo nel percepire il nuovo, fa pubblicare un «discorso all'Assemblea nazionale»¹², nel quale sostiene il suffragio universale e fa un vero e proprio “elogio del popolo”: un soggetto politico nuovo, il popolo appunto, che risulta più ampio e plurale rispetto alla borghesia che aveva, fino ad allora, assimilato la Nazione a se stessa. È da questo gesto di Robespierre che comincia l'abbandono, da parte dei rivoluzionari, dello sdegno col quale i *philosophes* avevano sempre trattato il popolo; e si forma invece l'abitudine, presso le pubblicazioni rivoluzionarie, di fare l'elogio dei poveri.

Come si vede, l'idea di fraternità, nel periodo 1790-1791, sostiene l'avanzata del processo di democratizzazione fornendo

⁹ «Mercure national», 23 aprile 1791.

¹⁰ «Bouche de Fer», 9 marzo 1791.

¹¹ «Mercure national», 22 febbraio 1791.

¹² Citato da F.A. Aulard in *Histoire politique...*, cit., p. 99.

la base alla definizione di popolo e al superamento delle divisioni di censo. Dunque, il discorso di Robespierre all'Assemblea sulla guardia nazionale, e quello di Girardin al club dei Cordiglieri sullo stesso argomento, non sono da considerarsi gli inizi dell'idea di fraternità: essi la colgono dal *milieu* delle società popolari.

Bisogna poi attendere il 1793 per imbattersi in una decisione del direttorio del dipartimento di Parigi, che rende popolare la divisa imponendone, in una determinata circostanza, l'uso ai cittadini. Su proposta di Momoro (cordigliere, che probabilmente conosceva il discorso di Girardin), invita tutti i proprietari o principali locatari di case di Parigi, a «far pendere sulla facciata delle loro case, in grossi caratteri, queste parole: *Unità, Indivisibilità della Repubblica; Libertà, Uguaglianza, Fraternità, o la Morte*». L'ordinanza fu eseguita, e non solo a Parigi ma, probabilmente, anche in altri distretti della provincia.

Date queste premesse, perché il trittico, completo di fraternità, non si impose definitivamente in tutta la Francia e cadde invece, ben presto, in desuetudine?

Il fatto è che la fraternità, nel corso della rivoluzione, si esprime attraverso due funzioni successive: la prima, quella di unire, di dare cioè, alla nuova nazione, un'idea-forza intorno alla quale costituirsi; la seconda, quella di dividere, mano a mano che si renderanno esplicite due diverse interpretazioni della fraternità.

Per quanto riguarda il primo aspetto, non va dimenticato il fatto che l'ambizione centrale della rivoluzione – nella sua lettura giacobina – fu creare un uomo nuovo. Ecco il motivo dello sforzo pedagogico dei rivoluzionari, che si assumono deliberatamente il compito di dare una formazione collettiva, di individuare uno “spirito pubblico” o “coscienza pubblica” che crei un'unità fra cittadini ormai individualmente liberi –

dunque separati –. Inserendosi in tale prospettiva, Mona Ozouf spiega che si vedranno i rivoluzionari «riprendere dalla tradizione cristiana la promessa di unità che il sentimento di fraternità porta, per dargli una versione laica e volontarista, quella che si sperimenta nella costruzione comune della nazione»¹³. È questa, appunto, quella che abbiamo chiamato la fraternità che unisce, quella che si esprime nelle Feste della Federazione e che Desmoulins ci ha raccontato.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, in realtà nell'unità di popolo celebrata dalla Festa convivevano due diverse interpretazioni della fraternità: «una volontaria e costruita, oggetto di una conquista inedita»¹⁴; l'altra, invece, è ricevuta come un dono originario, ed è l'idea di fraternità presente costantemente nei sermoni, nelle lettere e nei libelli della Chiesa patriota, la quale, attraverso la fraternità, si riferisce alla Chiesa primitiva, contrapposta a quella potente e ricca del periodo: compito della rivoluzione, secondo i preti patrioti, è riportare la Chiesa alle condizioni originarie di uguaglianza e fraternità indicate dal Vangelo, che vedeva, appunto, tutti gli uomini come membri di una sola famiglia, stretta da legami di fraternità.

Questa idea di fraternità è molto diversa da quella del giuramento della Pallacorda, in quanto dev'essere *ritrovata*, piuttosto che *inventata*; è ricevuta nel rapporto dell'uomo con Dio; non può essere l'oggetto di un contratto e precede la libertà e l'uguaglianza: «i primi discepoli del Salvatore – spiega il prete patriota Lamourette – erano tutti fratelli, amici, uguali e liberi». Ma i preti patrioti intendono questa fraternità anche in un senso dinamico, capace di spingere verso la più piena realizzazione dell'uguaglianza effettiva, e non soltanto for-

¹³ M. OZOUF, *L'homme régénéré. Essai sur la Révolution française*, Gallimard, Paris 1989, p. 9.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

male. Le difficoltà sorgono, piuttosto, nei confronti della libertà, molto meno sottolineata da Lamourette e dalla Chiesa patriota. Il fatto che la fraternità sia intesa come *originaria*, e che preceda gli altri principi, non è in sé in contraddizione con l'*interpretazione dinamica e innovatrice della fraternità*. Ma in realtà, gli unici a teorizzare la sintesi dei due significati sono proprio i preti patrioti: non trovo, altrove, una analoga riflessione teoreticamente fondata e non sentimentale.

L'idea stessa di fraternità ha dei contenuti che vincolano: necessariamente la fraternità è ricevuta: come potrebbe non esserlo? E come potrebbe non presupporre un'idea di paternità? Se si vuole separare la fraternità dalla paternità, viene a mancare il principio regolativo dell'autorità, e nasce una sorta di "fraternità conflittuale" dei fratelli senza padre: ed è proprio ciò che accade nel corso della rivoluzione, quanto il padre-re viene ucciso e i rivoluzionari giacobini dovranno rinunciare, ad un certo punto, drammaticamente ma coerentemente, all'idea stessa di fraternità.

Ed è ciò che viene reso esplicito nel 1794 dal discorso di Barère contro i "banchetti patriottici" – organizzati nelle pubbliche vie –, che si erano andati moltiplicando per spingere la popolazione a "fraternizzare". Parlando a nome del Comitato di salute pubblica, Barère, avendo visto aristocratici e moderati infiltrarsi nei banchetti, dichiara: «Il vino prezioso che vi portano non è che oppio: vogliono addormentarvi al posto di fraternizzare. Senza dubbio, ci sarà un'epoca, e noi ne gioiremo, ci sarà un'epoca fortunata nella quale i cittadini francesi, non componendo che un'unica famiglia, potranno stabilire i pasti pubblici per cementare l'unione dei repubblicani e dare delle lezioni generali di fraternità e di uguaglianza; ma non sarà certo allorché un tribunale rivoluzionario giudica i cospiratori, allorché i comitati di sorveglianza devono spiare i traditori, allorché i cittadini devono osservare tutti i nemici della patria, ma quando la rivoluzione sarà interamente fatta, gli

spiriti assicurati sulla libertà, la popolazione epurata e le leggi rispettate [...]. Fraternalizziamo fra patrioti, e non smuoviamoci dal nostro odio vigoroso contro gli aristocratici [...]. La fraternità dev'essere concentrata durante la rivoluzione tra i patrioti che un interesse comune riunisce. Gli aristocratici, qui, non hanno affatto una patria, e i nostri nemici non possono essere nostri fratelli»¹⁵.

È evidente che la fraternità, sotto il Terrore, si allontanava totalmente dal suo vero significato; si spiegano così le parole di Chamfort, secondo il quale il trittico, associato all'espressione «o la Morte», non significava altro che: «Sii mio fratello, o ti ammazzo». Certamente, commenta lo storico Alphonse Aulard, questo non era il significato originario, che intendeva invece dichiarare la disponibilità a morire nel difendere la libertà: «Ma non c'è dubbio che sotto il Terrore le parole: *o la Morte*, furono prese anche, e soprattutto, nell'altro senso, nel senso di una minaccia di morte contro gli aristocratici»¹⁶. E infatti, con la caduta del Terrore, si sviluppò un movimento di opinione che costrinse a cancellare dai monumenti la gran parte delle scritte che associavano la fraternità alla morte: la fraternità, all'interno della "Grande Rivoluzione", aveva compiuto il suo ciclo.

1.2. *Le radici cristiane dei principi del trittico*

Ma se i tre principi di "libertà, uguaglianza, fraternità" erano nell'aria, chi ve li aveva soffiati? E, soprattutto, chi li

¹⁵ *Archives Parlementaires. De 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises*, fondé par MM. Mavidal et E. Laurent. Première série (1787 à 1799). Tome XCIII du 21 messidor au 12 thermidor an II (9 juillet au 30 juillet 1794), Éditions du CNRS, Paris 1982. Séance du 28 Messidor An II (Mercredi 16 juillet 1794), pp. 222-225.

¹⁶ F.A. AULARD, *La Devise «Liberté, Égalité, Fraternité»*, cit., p. 23.

aveva congiunti insieme, creando una fenomenale sintesi culturale e politica? Impossibile indicare – se anche vi fossero – un nome, un giorno, un'ora; il trittico, nella sua espressione politica, è piuttosto la creazione collettiva di un'epoca. Ma si possono indicare con sufficiente precisione alcuni autori che ne pongono le premesse e arrivano addirittura ad enunciarlo, pur non facendone ancora una bandiera politica.

Il primo riferimento, per quanto possa apparire lontano dall'epoca rivoluzionaria, è storicamente d'obbligo: appartiene all'umanista cristiano Étienne de la Boétie, amico di Montaigne e collaboratore di Michel de l'Hospital. Il suo *Contr'un*, o *Discours de la Servitude volontaire*, che egli scrive, come sembra, prima dei vent'anni, quindi entro il 1550, viene pubblicato postumo – incompleto e anonimo – nel 1574 in *Le Réveille-Matin des François*; ma si ripubblica puntualmente ad ogni grande svolta politica, ogniqualvolta in Francia emerge la necessità di dare un fondamento solido alla critica anti-tirannica: dunque nel 1789, nel 1835, nel 1857. La lontananza storica di la Boétie, in tal modo, scompare, ed egli diviene, piuttosto, il contemporaneo di ogni combattente per la libertà. Secondo il giurista di Sarlat, la ragione naturale consente agli uomini di riconoscere i legami naturali di sottomissione, qual è quello nei confronti dei genitori, senza, con ciò, essere schiavi di nessuno: «la natura, la ministra di Dio, la governante degli uomini, ci ha tutti fatti della stessa forma e, come sembra, con lo stesso stampo, affinché noi ci riconoscessimo tra noi tutti come compagni [*compaignons*] ¹⁷ o, piuttosto, come fratelli» ¹⁸. Se la natura,

¹⁷ «Compaignons» va inteso, qui, nel senso di “uguali”, essendo la «compaignie» il luogo nel quale si vive in una condizione di parità, esplicitamente opposto da la Boétie – poche righe più avanti – alla «servitude».

¹⁸ *Discours de la Servitude volontaire*, in *Oeuvres complètes d'Estienne de la Boétie*, publiées avec Notice biographique, Variantes, Notes et Index par Paul Bonnefon, Bordeaux-Paris 1892, p. 15.

spiega la Boétie, ha dotato gli uomini di caratteristiche diverse, non è stato per indurli al conflitto: «Bisogna credere piuttosto che, facendo delle parti più grandi agli uni, più piccole agli altri, essa voleva fare spazio all'affezione fraterna affinché questa avesse dove impiegarsi, avendo gli uni la potenza di portare aiuto, e gli altri bisogno di riceverne»¹⁹. Le differenze fra gli uomini hanno dunque lo scopo di permettere loro di vivere la fraternità, creando, in tal modo, l'uguaglianza. La libertà ne scaturisce di conseguenza: «Se ella [la natura] ha mostrato, in tutte le cose, che ella non voleva tanto farci tutti uniti quanto tutti uno, non bisogna dubitare che noi siamo tutti naturalmente liberi, poiché siamo tutti pari [*compaignons*], e non può venire inteso da nessuno che la natura abbia posto qualcuno in servitù, avendoci tutti posti su un piano di parità [*en compaignie*]»²⁰. Nel pensiero di la Boétie la fraternità, riconosciuta e vissuta dalla ragione come legame naturale, crea la “*compaignie*”, ciò che successivamente si chiamerà uguaglianza, e che, nel pensiero di la Boétie, consente la libertà; in la Boétie, *compaignie* è concetto più profondo di “uguaglianza”, perché, mentre questa dice solo ciò che somiglia, *compaignie* indica anche la differenza presente tra coloro i quali, pure, sono pari. Il “trittico” è così enunciato, non in forma statica, ma attraverso una relazione dinamica fra i tre principi basata sul ruolo fondante della fraternità, intesa non come semplice sentimento, ma come razionalità fraterna, cioè come corretta interpretazione dell'uguaglianza e della diversità umane.

Successivamente, troviamo i tre principi nelle opere di alcuni autori cattolici del Seicento: i tre principi vengono accostati fra loro, e radicati nella tradizione dei Padri della Chiesa. Ecco allora che Antoine Arnauld propone, nel 1644, una tra-

¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

²⁰ *Ibid.*, pp. 16-17.

duzione del *De moribus ecclesiae catholicae* di sant'Agostino, nel quale si legge che la Chiesa riunisce gli uomini in *fraternità*, che i religiosi vivono l'*uguaglianza* perché non hanno proprietà, che i fedeli «vivono nella carità, nella santità e nella *libertà* cristiana»²¹.

Ma il contributo maggiore è dato sicuramente da François Fénelon, nelle sue *Avventure di Telemaco*, che ebbero grande diffusione nel Settecento: pubblicate parzialmente nel maggio 1699, alcune copie manoscritte, probabilmente ricopiate di nascosto, circolavano già nell'ottobre dell'anno precedente. Così Fénelon descriveva gli abitanti della mitica Bétique: «Vivono tutti insieme senza dividere le terre, ogni famiglia è governata dal proprio capo, che ne è l'autentico re [...] Tutti i beni sono in comune [...] Così, non hanno affatto interessi da sostenere gli uni contro gli altri, e si amano tutti di un *amore fraterno* che niente offusca. È la soppressione delle vane ricchezze e dei piaceri fallaci, che conserva loro questa pace, questa unione e questa libertà. Essi sono *tutti liberi e tutti uguali*»²². Il prestigio di Fénelon trasmette lungo il Settecento questa combinazione di principi che costituisce una vera e propria bomba ad orologeria, destinata a scoppiare nell'epoca successiva: è infatti una formula che fa intravedere la possibilità di un diverso ordine sociale, organizzato dal basso, che Fénelon certamente non si propone, ma del quale pianta i presupposti culturali.

²¹ *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld*, Paris 1977, XI, pp. 577, 580, 582; citato da J.-L. QUANTIN, *Liberté, égalité, fraternité. Alle origini religiose del motto repubblicano: alcuni fondamenti da Fénelon a Condorcet*, in *La rivoluzione francese*, «Strumento internazionale per un lavoro teologico: Communio», 106, luglio-agosto 1989, p.60.

²² *Les aventures de Télémaque*, in *Oeuvres de Fénelon*, Archevêque de Cambrai, publiées d'après les manuscrits originaux et les éditions les plus correctes; avec un grand nombre de pièces inédites, tome XX, Paris, de l'Imprimerie de J.A. Lebel, 1824, p. 170.

La competizione con i filosofi era già molto accesa, come testimonia l'opera dell'abate Claude Fleury, contemporaneo di Fénelon; parlando della prima comunità cristiana di Gerusalemme, scrive: «Ecco dunque un esempio sensibile e reale di questa uguaglianza dei beni e di questa vita comune che i legislatori e i filosofi dell'antichità avevano guardato come il mezzo più appropriato per rendere felici gli uomini, ma senza poterlo raggiungere»²³. E spiega che un legislatore come Licurgo, e un filosofo come Platone, non riuscirono nel loro intento perché avevano a loro disposizione soltanto le minacce o i ragionamenti, mentre, per realizzare l'uguaglianza, ci voleva la grazia di Cristo, «che poté cambiare i cuori e guarire la corruzione del peccato»²⁴. Per Fleury, la fonte della comunione era appunto «la carità, che rendeva tutti fratelli, e li univa come in una sola famiglia, dove tutti i bambini sono nutriti dallo stesso padre»²⁵. E l'abate di Notre Dame d'Argenteuil ribadisce in più punti, nella sua opera *Costumi degli Israeliti e dei Cristiani*, che è la fraternità a caratterizzare questi ultimi.

1.3. L'operazione degli Illuministi

Sono dunque i cristiani ad immettere nel circuito della cultura europea i principi del trittico. La successiva operazione degli illuministi è molto semplice: recepiscono tali principi, ma li strappano dal cristianesimo, cercando di fondarli invece, in primo luogo, sulla cultura pagana pre-cristiana. Lo si vede bene nella celebre lettera del 1755 di Voltaire, nella quale magnifica le doti elvetiche: «La Libertà! Ho visto questa

²³ *Moeurs des Israélites et des Chrétiens*, par M. l'Abbé Fleury, Prêtre, Prieur d'Argenteuil, Confesseur du Roi, Les Libraires Associés, Paris 1810, p. 213.

²⁴ *Ibid.*, p. 214.

²⁵ *Ibid.*, p. 215.

dèa altera/dispensare con uguaglianza tutti i suoi beni,/discendere da Morat in abito da guerriera,/le mani tinte del sangue dei fieri Austriaci/e di Carlo il Temerario.../Gli stati sono uguali e gli uomini sono fratelli»²⁶.

Si sviluppa, contemporaneamente, una forte battaglia contro la Chiesa e la sua autorità: i principi del trittico, anzi, come accade in Condorcet, vengono rivoltati contro la Chiesa stessa. A farne le spese è, perlopiù, il principio della fraternità: quest'ultima è di origine troppo chiaramente cristiana per poter venire "emendata" fino in fondo; e passando dai cristiani agli illuministi, perde la sua centralità: la riflessione politica illuminista prende infatti come punto di riferimento la città antica, nella quale si possono trovare riferimenti – nei limiti della cultura dell'epoca – alla libertà e all'uguaglianza, ma certamente non la fraternità. Già Jean-Jacques Rousseau aveva criticato il cristianesimo perché, sottolineando l'idea della fraternità universale, diminuiva la coesione civica: la fraternità, per lui, doveva essere rivolta ai soli concittadini e contribuire, fin dall'educazione dei bambini, al rafforzamento dell'unione *all'interno* dello Stato²⁷.

Una fraternità, dunque, che si ferma davanti ai confini degli Stati. Ma che conosce anche altri due limiti non superati. Anzitutto, quello dell'interesse egoistico ed individualistico, come testimonia la visione pessimista dell'uomo che ispira il Codice napoleonico, la cui cultura di fondo esprime fondamentali atteggiamenti dell'illuminismo ereditato dalla generazione degli "idéologues", dove i comportamenti generosi e disinteressati sono guardati con sospetto e i fratelli, all'interno della famiglia, sono considerati come estranei²⁸.

²⁶ VOLTAIRE, *Œuvres*, édit. Moland, t. X, p. 364.

²⁷ *Lettres écrites de la montagne, Première lettre*, III, in *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, III, Gallimard, Bruges 1964, p. 261.

²⁸ Cf. il rilevante studio di X. MARTIN, *Mitologia del Codice Napoleonico*, in «Rivista internazionale dei diritti dell'uomo», 1995, pp. 606-615.

In secondo luogo, la fraternità, insieme agli altri due principi del trittico, subisce la grande prova storica che, dall'esterno, rivelerà maggiormente la rivoluzione francese a se stessa: la sfida lanciata alla Francia dai suoi schiavi: la Grande Rivoluzione non riconoscerà ai Neri il diritto di applicare, ad Haiti, gli stessi principi che valevano a Parigi.

2. La Rivoluzione nera

2.1. *La situazione di Haiti allo scoppio della rivoluzione*

Nel 1791 gli schiavi neri di Haiti si ribellarono, e attraverso una lunga lotta arrivarono alla proclamazione di una repubblica indipendente nel 1804. La rivoluzione haitiana, sotto molti aspetti, può essere considerata come l'altra faccia della rivoluzione francese. Nonostante la rimozione storica, su vasta scala, ancora vigente in Europa, Haiti ha avuto un'importanza eccezionale e un valore di modello per tutto il movimento anticolonialista dell'America latina, che approfittò delle guerre napoleoniche, che tenevano impegnate le potenze europee, per innescare il processo della propria indipendenza.

La particolarità di Haiti è presto detta: fu la prima Repubblica Nera. Toussaint Louverture, il maggiore capo della rivoluzione haitiana, insieme agli altri schiavi realizzò quello che Michel-Rolph Trouillot ha chiamato «l'impensabile»²⁹, ciò che la cultura europea non poteva ammettere neppure in teoria: mezzo milione di schiavi importati dall'Africa si ribella ai propri padroni, combatte per 13 anni districandosi militarmente e politicamente attraverso tre grandi potenze euro-

²⁹ M.-R. TROUILLOT, *Penser l'impensable: la Révolution haïtienne et les horizons intellectuels de l'Occident*, in AA. VV., *La Révolution française et Haiti*, I, Henri Deschamps, Port au Prince 1995, pp. 399-416.

pee, arrivando addirittura a sconfiggere il corpo di spedizione mandato da Napoleone, decide di diventare un popolo e riesce a creare un proprio Stato indipendente.

Ad Haiti la situazione degli schiavi era insostenibile, se le cerimonie funebri erano motivo di festa per parenti e amici del defunto, che la morte aveva liberato dalle catene. Era inoltre molto consistente il fenomeno del *marronage*, cioè degli schiavi fuggiaschi che si davano alla macchia. Gli schiavi erano disponibili alla ribellione, ma non avevano idea di come attuarla.

«Tre forze – spiega James –, i proprietari di Santo Domingo, la borghesia francese e la borghesia inglese prosperavano sulla devastazione di un continente e sullo sfruttamento brutale delle moltitudini. Fintanto che esse mantennero un equilibrio, il traffico infernale andò avanti, e in tal modo sarebbe durato fino ad oggi. Ma non c'è nulla, per quanto proficuo, che possa durare per sempre. Sullo stesso slancio del proprio sviluppo, i coltivatori delle colonie, i borghesi francesi e inglesi, stavano generando tensioni interne e intensificando le rivalità esterne, provocando ciecamente esplosioni e conflitti che avrebbero frantumato la base stessa del loro dominio e creato la possibilità di emancipazione»³⁰.

Gli schiavi, dunque, colsero l'occasione. La lotta, a Santo Domingo, si era accesa tra i proprietari bianchi e i proprietari mulatti, che chiedevano di accedere ai diritti politici dei quali i bianchi godevano e che erano loro preclusi, nonostante la loro condizione di prosperità economica. E gli schiavi? «Avevano sentito – prosegue James – della rivoluzione e l'avevano ricostruita a propria immagine: gli schiavi bianchi in

³⁰ C.L.R. JAMES, *The Black Jacobins. Toussaint Louverture and the Santo Domingo Revolution* (II ed., rev.), Vintage Books, New York 1989, pp. 25-26.

Francia si erano sollevati, avevano ucciso i loro padroni, e ora stavano godendo dei frutti della terra. Questo, di fatto, era fortemente inesatto, ma avevano colto lo spirito della faccenda. Libertà, uguaglianza, fraternità. Prima della fine del 1789 ci furono rivolte in Guadalupa e Martinica. All'inizio di ottobre, a Fort Dauphin, uno dei futuri centri dell'insurrezione di Santo Domingo, gli schiavi erano in movimento e stavano tenendo incontri di massa, di notte, nei boschi. Nel Sud, guardando gli scontri tra i loro padroni, a favore e contro la rivoluzione, avevano dato segnali di agitazione. In piantagioni isolate c'erano stati dei movimenti. Tutti furono repressi sanguinosamente. La letteratura rivoluzionaria stava circolando tra di loro. Ma gli stessi coloni stavano dando un esempio migliore di tutti i trattati rivoluzionari che avessero trovato la strada della colonia. De Wimpffen chiese loro se non avessero timore di discutere perpetuamente di libertà ed uguaglianza davanti ai loro schiavi. Ma le passioni erano troppo violente per essere trattenute. Il loro rapido ricorso alle armi, i loro linciaggi, i loro assassinii e mutilazioni di Mulatti e di nemici politici, stavano mostrando agli schiavi in che modo la libertà e l'uguaglianza venivano vinte o perdute»³¹.

2.2. *La Francia rivoluzionaria e l'apporto economico delle colonie*

Il primo articolo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, bandiera della rivoluzione francese, nel 1789 aveva proclama-

³¹ *Ibid.*, pp. 81-82. James si riferisce al viaggio di Alexandre-Stanislas de Wimpffen ad Haiti, che lo stesso de Wimpffen ha raccontato in *Voyage à Saint-Domingue pendant les années 1788, 1789, 1790 par le baron de Wimpffen*, Paris 1797; ora pubblicato col titolo *Haiti au XVIII^e siècle. Richesse et esclavage dans une colonie française* (P. Pluchon ed.), Karthala, Paris 1993.

to: «Tutti gli uomini nascono liberi ed uguali per la legge». La rivoluzione haitiana dà un effettivo contenuto al "tutti", mettendovi dentro anche i neri. Perché i rivoluzionari francesi non la riconoscono?

C'è, anzitutto, un motivo economico. La tratta dei neri e l'economia schiavista nelle colonie era diventata, nel corso del Settecento, una delle basi fondamentali dell'economia francese e continuò ad esserlo anche durante la rivoluzione. L'isola di Santo Domingo, il primo importante approdo di Cristoforo Colombo, era divisa a metà tra spagnoli (parte orientale) e francesi (l'attuale Haiti). Nel fatidico 1789 nei porti dell'isola arrivano 1578 navi mercantili. La colonia rappresenta i due terzi degli interessi commerciali della Francia.

E proprio questa classe di mercanti, la cosiddetta "borghesia marittima" nella quale i negrieri hanno un ruolo di punta, arriva al potere nel 1789, attraverso la rivoluzione nelle varie città francesi, e i suoi rappresentanti ne sono tra i protagonisti anche a Parigi. I mercanti combattono il dispotismo monarchico e feudale, ma non mettono in questione quello che essi esercitano sulle colonie.

Nei primi tre anni della rivoluzione francese, conteggia lo storico Jean-Francois Bizot³², i negrieri di Nantes e Bordeaux muovono centomila africani ridotti in schiavitù, con 500 navi. L'Assemblea nazionale dichiara «colpevole di crimine contro la Nazione chiunque tenterà di organizzare l'opposizione a qualunque branca del commercio con le colonie, direttamente o indirettamente». La tratta dei neri, considerata "commercio nazionale", è incentivata: fino al 1793 i negrieri ricevono un premio di 60 franchi per ogni africano deportato.

La rivoluzione nella madre patria aveva naturalmente suscitato molta agitazione nella colonia; da una parte, i grandi pro-

³² J.-F. BIZOT, *Quand les Français étaient négriers*, «Revue Actuel», 104 (1988), p. 116.

prietari bianchi temevano le possibili decisioni di Parigi in favore degli schiavi; dall'altra, i mulatti liberi e proprietari anch'essi, aspiravano a godere dei diritti politici e a far sentire la loro voce nelle assemblee coloniali dalle quali erano esclusi. Né gli uni né gli altri avevano alcuna intenzione di liberare gli schiavi.

Né l'aveva Parigi, dove l'Assemblea, nel corso del dibattito, si divide pro o contro i proprietari neri, ma, come osserva R.A. Plumelle-Urbe, «nessuno dubita della necessità di perpetuare la schiavitù poiché il dibattito si situa al livello dei mezzi più efficaci per garantire la sua continuità»³³. In effetti, ben pochi mettono in discussione la schiavitù, al di fuori del ridotto manipolo degli “Amici dei neri”, che non riesce ad avere alcun peso politico. Il 2 marzo 1790, l'Assemblea nazionale approva il rapporto del “Comitato coloniale” presieduto da Antoine Barnave; vi si legge, tra l'altro: «L'Assemblea nazionale dichiara che, considerando le colonie come una parte dell'Impero francese e desiderando farle godere dei frutti della felice rigenerazione che vi si è operata, essa tuttavia non ha mai inteso comprendere le colonie nella Costituzione che ha decretato per il Regno e assoggettarle a delle leggi che potrebbero essere incompatibili con le loro convenienze locali e particolari [...] L'Assemblea nazionale dichiara che essa ha inteso di non innovare nulla in alcuna branca del commercio, sia diretto, sia indiretto della Francia con le sue colonie»³⁴: su 1200 deputati, 800 sono presenti: solo 7 votano contro.

³³ R.A. PLUMELLE-URIBE, *L'esclavage et la traite négrière dans la Révolution française*, in AA. VV., *La Révolution française et Haïti*, I, Henri Deschamps, Port au Prince 1995, p. 38.

³⁴ *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises imprimé par ordre du Sénat et de la Chambre des députés sous la direction de M. J. Mavidal (...) et de M. E. Laurent (...). Première série (1789 à 1800)*, tome XII. Assemblée Nationale Constituante. Du 2 mars au 14 avril 1790, Société d'Imprimerie et Librairie Administratives et des Chemins de Fer Paul Dupont, Paris 1881, p. 13.

L'anno successivo l'Assemblea ritorna sul problema e si spacca nettamente in due: da una parte i sostenitori dei coloni bianchi che non vogliono alcuna modifica allo *status quo*, dall'altra gli "Amici dei Neri", che vogliono introdurre i diritti politici di questi ultimi. Per "Neri", però, nel dibattito parlamentare, si intende qualcosa di diverso da ciò che, con la stessa parola, si intende nella Associazione: i parlamentari discutono dei Neri liberi e proprietari, non degli schiavi, la cui condizione non viene affatto messa in discussione. L'intervento di Robespierre spiega lucidamente il nodo del problema: «la conservazione dei diritti politici che voi pronunciate in favore della gente di colore proprietaria non farà che fortificare la potenza dei padroni sugli schiavi. Quando voi avrete dato a tutti i cittadini di colore proprietari lo stesso interesse, se voi non ne fate che un solo partito, avendo lo stesso interesse a mantenere i neri nella subordinazione, è evidente che la subordinazione sarà cementata in maniera ancora più ferma nelle colonie. Se, al contrario, private gli uomini di colore [proprietari] dei loro diritti, fate una scissione tra loro e i bianchi, avvicinate naturalmente tutti gli uomini di colore [proprietari e schiavi]»³⁵.

Nel dibattito interviene anche Iulien Raymond, rappresentante di una delegazione dei Neri liberi: «Io ho l'onore di dirvi, Signori, che essi [i Neri liberi] possiedono un quarto degli schiavi, un terzo delle terre. Ora, se essi hanno delle proprietà, sono interessati a conservarle e a mantenere gli schiavi che hanno [...]. Io credo, Signori, di avere avuto l'onore di dimo-

³⁵ *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises imprimé par ordre du Sénat et de la Chambre des députés sous la direction de M. J. Mavidal (...) et de M. E. Laurent (...). Première série (1789 à 1800), tome XXVI. Du 12 mai au 15 juin 1791, Société d'Imprimerie et Librairie Administratives et des Chemins de Fer Paul Dupont, Paris 1887, p. 8 (seduta del 12 maggio).*

strarvi che la classe della gente di colore è infinitamente più considerevole di quanto non vi sia stato detto e che essa è infinitamente più utile di quanto non vi sia stato posto innanzi, che è nell'interesse stesso dei coloni accordare il diritto di cittadino agli uomini di colore per il solo fatto che, donando loro più diritti, più comodità, essi se li porteranno di più dalla loro parte; che, quando pure i negri volessero rivoltarsi, non lo potranno fare, perché le persone di colore, interessate a mantenerli nella schiavitù, si riuniranno con i bianchi, che non faranno, allora, che una stessa classe»³⁶. Ecco la formula approvata il 15 maggio 1791: «L'Assemblea nazionale decreta che il Corpo legislativo non delibererà mai sullo stato politico della gente di colore che non sarà nata da padre e madre liberi, senza il voto preliminare, libero e spontaneo delle colonie; che le assemblee coloniali attualmente esistenti sussisteranno; ma che la gente di colore nata da padre e madre liberi sarà ammessa in tutte le assemblee parrocchiali e coloniali future, se hanno, del resto, le qualità richieste»³⁷. Al momento dell'approvazione, a Santo Domingo solo 400 neri liberi su 25 mila beneficerebbero del provvedimento. È il 15 maggio 1791: proprio il mese in cui il marchese de Girardin pronuncia il suo celebre discorso al Club dei Cordiglieri, pubblicando il quale viene proposto, per la prima volta, il motto “Libertà, uguaglianza, fraternità” che diventerà – per i posteri – la bandiera della rivoluzione.

L'intervento di Barnave porta, il 24 settembre, ad un nuovo decreto, che invalida quello del 15 maggio, stabilendo che le leggi riguardanti lo stato politico dei Neri, liberi o non liberi, saranno fatte dalle assemblee coloniali, approvate dai governatori delle colonie e sancite direttamente dal re.

³⁶ *Ibid.*, pp. 68-69 (seduta del 14 maggio).

³⁷ *Ibid.*, p. 97.

L'arrivo a Parigi della notizia della rivolta di agosto dei Neri a Santo Domingo, rinforza la tesi degli "Amici dei Neri" e l'Assemblea arriverà ad approvare un nuovo decreto, il 4 aprile 1792, che conferisce i diritti politici agli uomini di colore liberi, separando nettamente la loro causa da quella degli schiavi.

Ma la situazione muta ancora, in corrispondenza dei nuovi fatti di Santo Domingo, riferiti all'Assemblea il 4 febbraio 1794, dai deputati di ritorno dall'isola: gli schiavi rivoltosi, sotto la minaccia portata dagli spagnoli a Santo Domingo, avevano proposto di combattere per i francesi contro gli spagnoli, in cambio della libertà: i francesi avevano accettato, per il timore degli spagnoli e dei neri stessi. Queste motivazioni avevano portato, a Saint-Domingue, al decreto di liberazione generale di L.-F. Sonthonax del 29 agosto 1793, firmato sotto la pressione dei neri, di fatto già liberi. Conclude Plumelle-Urbe: «non si può seriamente stabilire il minimo legame tra i principi della *Dichiarazione* e il decreto di abolizione imposto dalle circostanze che si realizzano cinque anni più tardi»³⁸.

2.3. *I motivi culturali*

Ma non ci sono soltanto motivi di interesse economico a far sì che i rivoluzionari francesi possano – paradossalmente – aderire al motto "libertà, uguaglianza, fraternità" pur rimanendo schiavisti: c'è anche una componente culturale. Perfino coloro – e sono una minoranza – che vogliono abolire la schiavitù, credono infatti quasi tutti nell'inferiorità naturale dei popoli africani: «i diritti dell'uomo proclamati dalla rivoluzione

³⁸ PLUMELLE-URIBE, *L'esclavage et la traite négrière dans la Révolution française*, cit., p. 57.

francese – sostiene Laënnec Hurbon – implicano una visione eurocentrica dell'uomo. Non siamo punto in presenza di un orientamento razzista della rivoluzione. Ma il suo ancoraggio storico in una particolare regione del mondo, e soprattutto la filiazione dagli Illuministi, non potevano aprire ad una dialettica dell'universalità e della particolarità, dell'identità e dell'alterità. È in questo che risiede il carattere incompleto, incompiuto della rivoluzione francese»³⁹.

Hurbon, e molti altri intellettuali haitiani contemporanei, sottolineano la specificità della loro rivoluzione, che ha introdotto una reale universalità nei principi della rivoluzione francese; universalità che il 1789 non ha avuto, perché guardava all'umanità generalizzando un modello particolare di uomo, quello europeo: «Il modello culturale occidentale – conclude Hurbon – si nasconde dunque dietro l'universalismo della rivoluzione francese. Si comprende così perché il diritto dei popoli e delle culture doveva essere rigorosamente assente dalle preoccupazioni della rivoluzione francese»⁴⁰.

Da questo punto di vista gli Illuministi, nella loro battaglia contro la cultura di matrice cristiana, bollata col marchio del “pregiudizio”, compiono dei veri e propri passi indietro rispetto alla riflessione che la neoscolastica spagnola aveva condotto ribellandosi ai crimini della prima ondata colonialista: «Gli Illuministi si servono dell'opposizione “pregiudizio/Lumi” per respingere l'antropologia neoscolastica che, sulla base della parola biblica che descrive l'uomo come immagine di Dio, conteneva effettivamente – nonostante il suo tradimento da parte dei Conquistadores – la concezione della pari dignità di ogni uomo»: secondo Sala-Molins, questa visione che i Lumi chiamavano «pregiudizio», «si trovava nell'im-

³⁹ L. HURBON, *Comprendre Haïti. Essai sur l'Etat, la nation, la culture*, H. Deschamps, Port au Prince 1987, p. 80.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 82.

possibilità dogmatica, canonica, di integrare nel suo schema l'incompiutezza, l'imperfezione, la schiavitù naturale di qualunque gruppo di uomini vivente ovunque sul pianeta»⁴¹. L'antropologia neoscolastica, in altri termini, non avrebbe potuto accettare l'uomo-schiavo.

I Lumi invece sviluppano una «antropologia di nuovo segno, richiamantesi all'empirismo, al pensiero e alla sperimentazione (...). Sotto il segno dei Lumi, si prende (o, piuttosto, si ferra) in Africa l'umanità così come la si trova – imperfetta e incompiuta o degenerata ed effettivamente schiavizzata – e si programma il suo perfezionamento, il suo compimento e, molto eventualmente, il suo affrancamento»⁴². «Codice nero alla mano, l'egoismo ideologico e l'universale etnocentrismo (...) degli Illuministi saltano agli occhi»⁴³. «Si ricorderà, *en passant*, che la critica neoscolastica – radicale e lapidaria di un Vitoria, radicale e feroce di un Las Casas – dell'asservimento degli indiani, poi dei neri, è ispanica a data dagli inizi dei grandi massacri? Si ricorderà che i Lumi fondano sulla lettura ispanica l'immagine positiva che si fanno dell'indianità, e che la Francia ci metterà dei secoli a problematizzare il proprio rapporto coi neri? (...) Il tema della perfettibilità della natura è sufficiente alla Francia per non inceppare, sotto il pretesto di scrupoli di coscienza, un supporto giuridico all'accantonamento del Nero fuori dall'umanità»⁴⁴.

Ma c'era anche chi, come l'abate Grégoire – considerato il più convinto sostenitore della liberazione degli schiavi – interpretava in modo effettivamente universale i principi della

⁴¹ L. SALA-MOLINS, *Les misères des Lumières*, in AA. VV., *La Révolution française et Haïti*, I, Henri Deschamps, Port au Prince 1995, p. 9.

⁴² *Ibid.*, p. 8.

⁴³ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 9.

rivoluzione francese. Egli accomunava bianchi e neri, senza alcuna distinzione di qualità tra l'umanità degli uni e degli altri. E denuncia tutti coloro che «hanno tentato di snaturare i libri santi, per trovarvi l'apologia della schiavitù coloniale»; al contrario, per lui nella Bibbia si trova il fondamento della fraternità universale, basata sull'essere tutti figli del Padre celeste: «tutti i mortali si connettono, attraverso la loro origine, alla stessa famiglia. La religione non ammette tra loro alcuna differenza»⁴⁵.

È dunque recuperando la fraternità su base biblica, e confutando l'uso ideologico che di questa veniva fatto dai sostenitori della schiavitù, che Henri Grégoire comincia a superare i confini che la rivoluzione francese aveva dato ai suoi stessi principi. Certamente, non basta, perché lo stesso abate Grégoire, in qualche misura, non riesce a riconoscere e ad accettare le diversità culturali; l'universalità dei diritti consiste, per lui, nell'estendere a tutto il mondo la prospettiva e i contenuti della rivoluzione francese. I neri, a suo avviso, hanno bisogno di venire educati e introdotti alla civiltà della rivoluzione.

L'abbé Gregoire ha, per certi aspetti, una visione universalistica compiuta della rivoluzione francese, tant'è vero che intende applicarla anche ad Haiti, dando la libertà ai Neri. Ma l'emancipazione di questi dipende, secondo lui, dall'acquisizione della cultura dell'Illuminismo, dalla sostituzione delle convinzioni religiose di origine africana con il cattolicesimo (attraverso preti appartenenti alla Costituzione civile del clero, alcuni dei quali effettivamente andranno ad Haiti), dalla diffusione della lingua francese che dovrebbe eliminare il creolo. Anche la visione di Grégoire, almeno in parte, propo-

⁴⁵ Abbé GRÉGOIRE, *De la littérature des Nègres ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature; suivies de Notices sur la vie et les ouvrages des Nègres qui se sont distingués dans les Sciences les Lettres et les Arts*, Maradan, Paris 1808.

ne la generalizzazione di un particolare. Ma ha il merito di indicare nella fraternità la strada da percorrere.

E, soprattutto, la indicano gli haitiani, col loro ostinato rifiuto di omologare la loro rivoluzione a quella francese: per portare a compimento il progetto della modernità si deve riconoscere l'altro uomo non solo come uguale in astratto, ma accettarlo nella sua specificità, riconoscere cioè l'uguale nel diverso. Haiti è la testimonianza vivente che la libertà e l'uguaglianza, senza questa fraternità, si possono rovesciare nel loro contrario, e che solo la fraternità permette di raggiungere l'umano: «Toussaint Louverture e i suoi – scrive Louis Sala-Molins – danno, per la prima volta nella pratica storica, se non nel concetto, all'universalismo il suo senso pieno perché danno al “genere umano” l'estensione che gli conviene: non più schiavitù da nessuna parte»⁴⁶.

Toussaint Louverture lanciò un appello, il 20 agosto 1793, agli schiavi delle piantagioni del Nord di Haiti: «Campo Turel, 20 agosto 1793: Fratelli e amici, io sono Toussaint Louverture, il mio nome si è forse atto conoscere fino a voi. Ho intrapreso la vendetta. Io voglio che la libertà e l'uguaglianza regnino a Santo Domingo. Lavoro per farle esistere. Unitevi a noi, fratelli, e combattete con noi per la stessa causa». Toussaint vuole lottare per la libertà e l'uguaglianza, ma ha capito che soltanto attraverso la fraternità queste possono essere raggiunte e mantenute. Certamente è ancora una “fraternità di guerra”, una fraternità limitata agli insorti, giocata contro un nemico, non ancora universale: ma il suo principio è chiaramente enunciato, il suo ruolo è chiaramente intuito.

Il caso di Haiti mostra in maniera esemplare il ruolo che spesso la fraternità ha avuto nella nascita degli Stati, quando la libertà e l'uguaglianza ancora non esistono, e i combattenti

⁴⁶ L. SALA-MOLINS, *Les misères des Lumières*, cit., p. 17.

lottano senza misurare i sacrifici dell'uno e dell'altro, sono pronti anzi a dare la propria vita, e tutta intera la loro causa dipende dalla loro fraternità. *La fraternità dunque fonda gli Stati*; anche se poi, raggiunta una condizione di normalità, stabilito un assetto istituzionale e legale, molto spesso ce ne dimentichiamo. È allora che anche la libertà e l'uguaglianza possono entrare in crisi.

Haiti è assente dai libri dell'Occidente perché la fraternità vi è assente; rimettere in luce Haiti significa lanciare una sfida, perché Haiti apre, all'inizio dell'epoca contemporanea, il grande tema della fraternità, nuovo orizzonte politico del nostro tempo.

La fraternità è in grado di dare fondamento all'idea di una comunità universale, di una unità di distinti dove i popoli siano in pace fra loro non sotto il giogo di un tiranno, ma nel rispetto delle proprie identità. E proprio per questo la fraternità è pericolosa. Ecco, forse, il motivo per il quale, nella comune mentalità accademica e politica, non si accetta di considerarla come una categoria politica. Ma la fraternità – intesa proprio nella sua dimensione politica – fa la sua comparsa addirittura nella corrispondenza diplomatica dell'epoca del Tardo Bronzo.

E dobbiamo trovare il coraggio di recuperarla, se vogliamo superare l'insufficienza antropologica dell'illuminismo, se vogliamo trovare un più ampio fondamento all'idea di uomo, capace di reggere l'urto che la Rivoluzione Nera ha portato contro il falso universalismo con il quale la cultura europeo-occidentale interpretava – e, forse, ancora oggi interpreta – principi dichiarati universali.

Certo, la categoria di fraternità ha un esplicito fondamento religioso; ed è in virtù di esso – del contributo alla conoscenza dell'uomo che le religioni hanno dato – che possiamo parlare di libertà e uguaglianza: abbiamo scoperto di essere liberi e uguali perché fratelli. Il pensiero moderno ha però svi-

luppato la libertà e l'uguaglianza come categorie politiche, ma non ha fatto altrettanto con la fraternità – che pure fonda le altre due – sia per debolezza, per paura di fronte alle sue implicazioni; sia per l'esplosione del conflitto tra religione e modernità, che rendeva particolarmente irto di ostacoli il terreno della fraternità. Eppure, la fraternità è il principio regolatore degli altri due principi: se vissuta fraternamente, la libertà non diventa arbitrio del più forte, e l'uguaglianza non degenera in egualitarismo opprimente; la fraternità potrebbe aiutare la realizzazione del progetto della modernità. Questa infatti non va negata, al contrario: il suo progetto va ripreso, adeguandolo però alla pienezza di contenuti dei valori che esso proclama. Dobbiamo imparare dalla storia, e specialmente da quella dei popoli che conosciamo meno, e che più hanno subito le conseguenze negative dei limiti del progetto moderno: sono loro a rivelarci – come dimostra il caso di Haiti – la vera ricchezza e la vera miseria di ciò che proclamiamo; nessuno può conoscersi totalmente da se stesso: sono gli altri, sempre, a completare la visione che noi – come singoli e come popoli – abbiamo di noi stessi; sono gli altri, in diversi modi, a dirci chi veramente siamo.

Questa riflessione suggerisce di muoversi in due direzioni.

Anzitutto, la fraternità è qualcosa da vivere, perché solo vivendola la si comprende. Il viverla non è appannaggio esclusivo dei cristiani, anche se è attraverso la Rivelazione cristiana che essa ha avuto piena espressione: la fraternità è una condizione umana, ad un tempo *data*, e dunque costituisce un punto di partenza, ma anche *da conquistare* attraverso l'impegno collaborativo di tutti.

In secondo luogo, si apre davanti a noi un compito di grande portata: rileggere la storia e il pensiero politici, a partire dalla rivoluzione francese, non solo dal punto di vista di Parigi, perché questo ci porterebbe ad una concezione della politica che inevitabilmente risentirebbe della riduzione an-

tropologica illuminista; ma anche dal punto di vista di Port-au-Prince, in modo da costruire una nuova visione della politica basata su una visione dell'uomo più completa, capace di dare vita a nuove idee e nuovi modelli politici che non si impongano con la forza, ma che corrispondano alle esigenze dei diversi popoli. Per far questo, appare necessaria una rivisitazione delle categorie politiche fondamentali dell'Occidente, che cerchi di comprenderle a partire dalla loro radice storica, ma sappia anche aprirle alla ricchezza di nuovi significati che la vita e, in particolare, il costruttivo rapporto con le altre culture, potrà introdurre in esse.

Fraternità: il perché di una eclissi

di **Rocco Pezzimenti**

Dopo che abbiamo assistito a quella che, a parere di tutti, può essere definita la crisi delle ideologie, è probabilmente giunto il momento di chiedersi perché, subito dopo la rivoluzione francese, sia venuta meno la fraternità. Si tratta di uno di quegli argomenti di cui si discute pochissimo. Si continua a parlare di libertà e di eguaglianza, ma scarsamente di fraternità. Cercherò di dare una risposta partendo da particolari considerazioni fatte da alcuni studiosi. Ne ho scelti tre, tra i tanti, che si sono interrogati sulla rivoluzione francese e sui suoi esiti. Si tratta di un liberaldemocratico come Alexis de Tocqueville, di un conservatore, secondo alcuni definito addirittura un reazionario, come Augustin Cochin, e infine di un esponente della sinistra come Antonio Gramsci. Tutti e tre si sono confrontati con la rivoluzione, ovviamente quella francese, ma non solo. Infatti, dobbiamo tener presente che questi autori, quando parlano del fenomeno rivoluzionario, in realtà, riflettono sul concetto stesso di rivoluzione in generale.

Non si deve dimenticare che, immediatamente prima e dopo la rivoluzione francese, ci si chiedeva se questa rivoluzione fosse in linea con le rivoluzioni che l'avevano preceduta, cioè con quella inglese prima e quella americana dopo. C'è tutto un dibattito, che interessa la migliore intelligenza dell'Europa al riguardo e che ha cercato di dimostrare come la rivoluzione francese non fosse altro che il proseguimento, per meglio dire il compimento delle due rivoluzioni che l'avevano preceduta. C'è anche chi non la pensa così, basterebbe pensa-

re a Edmund Burke¹, che, quando sentiva accostare la rivoluzione francese a quella americana o, peggio, a quella inglese, era a dir poco furibondo perché a suo modo di vedere si trattava di rivoluzioni completamente diverse. Per lungo tempo questa posizione di Burke è stata non solo criticata da quelli che oggi definiamo gli ideologi o dalla sinistra in genere, ma anche da alcuni pensatori liberali o “moderati”.

1. La prospettiva liberaldemocratica di Alexis de Tocqueville

Alexis de Tocqueville è l'autore noto in tutto il mondo per aver scritto quel famoso studio che è *La democrazia in America*, del quale, in questa sede, ci occupiamo solo marginalmente: vogliamo infatti puntare la nostra attenzione su un'opera sulla rivoluzione francese, *L'ancien régime et la Révolution*, che è rimasta sconosciuta per lungo tempo. Questo lavoro, forse volutamente dimenticato, soltanto negli ultimi venti anni è stato preso in considerazione come merita. Tocqueville in età matura, tornato in Europa, vivendo in Francia e in alcune parentesi proprio in Italia, dove si recava per motivi di salute e dove morirà non molto anziano, si interroga sul perché proprio la Francia non sia riuscita a fare quello che hanno fatto gli Stati Uniti dopo la loro rivoluzione. La rivoluzione americana ha conosciuto lo sbocco che tutti sappiamo. Oggi può essere discutibile ma, allora, era sicuramente un esito democratico all'avanguardia. La Francia aveva invece incontrato non solo Napoleone, e questo si potrebbe spiegare in tanti modi, ma soprattutto l'età della Restaurazione e poi di

¹ Cf. soprattutto le famose *Reflections on the Revolution in France*, ma estremamente interessanti sono pure i suoi interventi alla Camera dei Comuni a favore dei rivoluzionari americani. Posizione, questa, che condivise con tanti intellettuali inglesi del periodo.

quei Governi che cercheranno, in qualche modo, di riprendere gli ideali rivoluzionari mettendo però da parte le conclusioni migliori alle quali la rivoluzione era giunta.

Tocqueville, su questi punti, fa un'analisi che è estremamente importante, perché, a leggerlo oggi con distacco, ci fa capire che la Francia non ha sortito gli esiti della rivoluzione americana per un motivo semplicissimo: infatti, mentre la rivoluzione americana si è basata su presupposti di natura religiosa, e anzi la religione costituisce l'anima di questa rivoluzione, al pari, per certi versi, della rivoluzione inglese, la rivoluzione francese ha messo da parte la religione. È chiaro che qui già possiamo vedere una soluzione al quesito che ci siamo posti: dei tre principi che ispirarono la rivoluzione, a farne le spese, fu proprio quello della fraternità, perché è il più chiaramente legato e impregnato delle motivazioni religiose.

Ma anche la libertà e l'uguaglianza, privati di questo anelito religioso, sono naufragati in una serie di rivoli e si sono dispersi non riuscendo più ad approdare a quello che volevano. Il trionfo della rivoluzione americana, invece, è il trionfo soprattutto della libertà di coscienza. Questo non è solamente Tocqueville che lo sottolinea; dopo di lui lo diranno altri illustri pensatori. Mi piace sempre ricordare uno storico ed una grande personalità come Lord Acton, secondo il quale gli americani sono riusciti in una rivoluzione a fare una cosa che gli europei non riusciranno mai a fare, perché guardano la rivoluzione americana con un certo senso di superiorità, come se gli europei fossero la storia matura del mondo. Invece, sostiene Acton, l'America costituisce la piena realizzazione della storia europea nei suoi aspetti più belli. Nelle nuove terre si realizza la naturale prosecuzione dell'itinerario storico dell'Europa rinascimentale².

² Cf. J.E.D. ACTON, *Essays on Freedom and Power*, edited by G. Himmelfarb, Beacon Press, U. S. A. 1949, p. 136. Al riguardo sono pure importanti *The Influence of America*, in *Essays in the Liberal Interpretation of Hi-*

Praticamente, con la scoperta dell'America, dall'Europa non se ne sono andati solo i conquistatori, ma anche molte idee gloriose, come quella della libertà, dell'eguaglianza e per certi versi della fraternità. Oltreoceano lo spirito religioso ha trionfato e ha anche salvaguardato gli Stati Uniti dal degenerare della democrazia. La posizione di Tocqueville sulla questione americana è molto nota: ritiene che gli americani abbiano trovato un antidoto al degenerare della democrazia, perché anche questa, se lasciata a se stessa, può degenerare, come tutte le altre forme di governo. L'antidoto è dato da quel senso di libertà che riposa essenzialmente su principi religiosi, i soli che riescono a bloccare sul nascere pericolose e imprevedibili derive.

Questa religiosità, è inutile nascondere, a parere di Tocqueville ha una chiara impronta cristiana. Vorrei essere più chiaro: un certo modo, un po' fazioso, di intendere e di leggere la storia americana – ed è in particolar modo la riflessione di Tocqueville – ha portato a vedere questo spirito cristiano identificato in modo particolare nello spirito puritano e in quello di altri movimenti riformatori che, non trovando spazio in Inghilterra, emigrarono negli Stati Uniti. Se si leggessero attentamente le opere di Tocqueville, non solo *La democrazia in America*, ma, per esempio, i suoi quaderni di appunti di viaggio³, nei quali il pensatore francese raccoglie le suggestioni immediate per quella che sarà la sua famosa opera, ci si renderebbe conto che Tocqueville non è di questo avviso. Il trionfo del cristianesimo negli Stati Uniti è il trionfo di tutte le correnti cristiane d'Europa. Un ruolo importante è svolto anche dai cattolici. Ba-

story, Classical European Historians, Chicago 1967; *The Civil War in America*, in *Historical Essays and Studies*, Macmillan, London 1907. Mi sono ampiamente occupato di questi argomenti nel mio *Il pensiero politico di Lord Acton*, Edizioni Studium, Roma 1992.

³ Cf. A. DE TOCQUEVILLE, *Voyage en Amérique*, in *Œuvres*, vol. I, Gallimard, Paris 1991.

sterebbe ricordare, e Tocqueville lo dice chiaramente, tutta la zona dei grandi laghi che visitò e dove c'era una grandissima componente francese, come nel Sud degli Stati Uniti, nella Louisiana. Qualcuno potrebbe dire che questi territori non hanno partecipato alla rivoluzione americana e che saranno parte integrante dell'Unione solo dopo; ma Tocqueville tiene a evidenziare il ruolo fondamentale svolto dagli immigrati irlandesi. Anche loro, fuggiti per vari motivi, non ultimi quelli religiosi. Vale la pena di ricordare che la prima costituzione moderna, del 1665, è irlandese. Gran parte di questi irlandesi colonizzeranno territori del Nord America, fondando stati che daranno vita alla rivoluzione. Non si dimentichi, ad esempio, il Maryland dove, già nel 1774, vennero restituiti ai cattolici i loro diritti. Al di là del riferimento alle singole confessioni, la cosa importante che ci dice Tocqueville, è che questo spirito di religione, è uno spirito che trova le sue ragioni d'essere nei principi evangelici ed è proprio questo cristianesimo che, nei suoi valori di fondo, è accettato da tutti gli americani.

Ricordiamoci che anche nel Preambolo di Philadelphia c'è un esplicito richiamo a quei principi religiosi che, per gli americani, sono stati i presupposti fondamentali della loro storia. La religione ha quindi svolto un ruolo importantissimo nella civilizzazione degli Stati Uniti. Nella democrazia americana questo spirito religioso è riuscito a vincere, a smussare i vizi fondamentali degli uomini, che si esplicano più facilmente proprio dove, vivendo in grandissimi spazi, ci si potrebbe, a volte, illudere di essere fuori dal controllo della legge. Immaginiamo quello che avrebbe potuto significare l'espansione ad Ovest, l'epopea del *Far West*, i deserti⁴, le grandi città, ecc.

⁴ Cf. *ibid.*, pp. 360ss. Tocqueville, per deserto, non intende certo un luogo inospitale, ma semplicemente un luogo dove non vivono gli esseri umani o ve ne vivono pochi. Si pensi, ad esempio, alle grandi foreste ancora inesplorate dove si avventuravano solo alcuni coraggiosi esploratori. In

Lo spirito religioso è riuscito a moderare l'aggressività, la rozzezza, lo spirito di rapina, che comunque ci sono stati, ma che sono stati fortemente temperati, proprio da quella diffusa religiosità degli eredi dei padri pellegrini. Impossibile perciò parlare di democrazia prescindendo dalla religione.

Per Tocqueville, e lo dirà anche Lord Acton, dobbiamo abituarci a vedere gli Stati Uniti non tanto come il nostro passato in cui sono andati a confluire quegli esuli che in Europa non trovarono posto, ma dobbiamo guardarli come il nostro futuro perché essi costituiscono l'unico Paese che ha realizzato una democrazia, sia pur liberale. È chiaro che una volta tornato in Europa, a contatto con la realtà francese dei difficilissimi anni quaranta che culmineranno nelle vicende del '48 e poi nel colpo di Stato, Tocqueville si chiederà perché mai la Francia non sia riuscita a consolidare una propria democrazia. È in questo periodo che comincia a scrivere l'opera, purtroppo rimasta incompiuta, *L'ancien régime et la Révolution*, opera che, come già detto, è stata volutamente ignorata da una certa critica, per un lunghissimo periodo di tempo. Tocqueville analizzando la situazione francese e amando la sua patria, la sua tradizione e la sua cultura e soprattutto avendo l'opportunità di accedere a tutta una serie di documentazioni che altri studiosi, per molto tempo, non potranno vedere, arriva a conclusioni interessanti.

Per Tocqueville la situazione francese allo scoppio della rivoluzione presentava tre categorie sociali che, al loro interno, non erano così omogenee come noi oggi vogliamo credere. Anzi all'interno di ognuna di esse c'erano delle differenze abissali e, quello che interessa di più al nostro fine, è che Tocqueville sostiene che le differenze più grandi si evidenziano proprio nel clero. Parte di questo difendeva certi privilegi, ma

quei luoghi ci si sente sopraffatti dal mistero della vita e si è portati a riflettere sulle tematiche religiose: «C'est dans le désert qu'on se montre comme affamé de religion». *Ibid.*, p. 378.

c'era anche un numeroso clero, quello cosiddetto "minuto", e che si basava rigorosamente sulla dottrina cristiana, che era in strettissimo contatto con quelle che saranno le vittime più numerose e dimenticate della rivoluzione. Sostiene chiaramente Tocqueville, ed è una considerazione da tener presente, di essersi avvicinato a studiare l'antico regime «plein de préjugés contre lui; je l'ai finie, plein de respect»⁵.

Purtroppo la rivoluzione francese vedrà il trionfo del filosofo o meglio di una figura filosofica molto particolare. Teniamo presente che Tocqueville non critica la filosofia in quanto tale, ma quella categoria di pensatori che ignorano la concretezza e, inseguendo solo pensieri astratti, inventano pericolose e inattuabili utopie. Per questo la rivoluzione, attaccando le personalità del basso clero sempre a contatto col popolo più umile e sofferente, non solo ha permesso che trionfassero l'eresia e l'incredulità, ma anche l'utopia e l'impraticabilità. Ecco perché in Francia, a differenza del nuovo continente, senza il presupposto religioso, intenti come libertà, eguaglianza e fraternità, sono diventate mere astrazioni. L'unico risultato è stato quello di perdere di vista la realtà inseguendo lo spasmodico bisogno di creare una sorta di paradiso in terra. Ricordiamoci poi che, avendo messo da parte la religione, la politica era diventata una sorta di surrogato al punto che il governo, «ayant pris ainsi la place de la Providence, il est naturel que chacun l'invoque dans ses nécessités particulières».⁶

Che significa tutto questo? A parere di Tocqueville significa una cosa molto semplice: in Francia ha trionfato una religione astratta. Inoltre il supporto della religione cristiana non ha influito sulla rivoluzione come negli Stati Uniti. Al suo posto si è dato spazio all'ideologia. Coloro che hanno trionfato

⁵ A. DE TOCQUEVILLE, *L'ancien régime et la Révolution*, Gallimard, Paris 1996, p. 198.

⁶ *Ibid.*, p. 144.

sono stati gli spiriti irreligiosi, gli spiriti astratti di alcuni intellettuali. Si capisce così, forse, perché quest'opera di Tocqueville sia rimasta a lungo ignorata e oscurata. Il gusto tutto particolare per l'analisi ideologica, tesa a creare una possibile società perfetta, ha fatto sì che l'ideologia prendesse il posto della religione. Ecco perché, mentre la rivoluzione americana alla fine ha voluto richiamarsi ai principi religiosi per realizzare una democrazia a misura del popolo americano, i francesi hanno invece inseguito chimerici sogni di perfezione, difficilmente realizzabili, anzi impossibili da realizzare. Ciò deriva anche dal fatto che i francesi, vittime di un esasperato accanimento politico, avevano perso la capacità di occuparsi *journallement* dell'amministrazione e dei fatti concreti e, quindi, si entusiasmarono facilmente per le idee generali e astratte presentate da una letteratura propagandistica facile da comprendere e che sapeva colpire l'emotività dei più semplici⁷. Reagire ad una situazione del genere diventava quasi impossibile.

2. La prospettiva conservatrice di Augustin Cochin

Passiamo ora ad un'altra analisi completamente diversa, emersa all'inizio del XX secolo. Si tratta delle riflessioni di Augustin Cochin, personaggio molto poco noto, autore del libro *L'Ésprit du Jacobinisme*⁸. Morì molto giovane, nel '16, in guerra, come tanti altri intellettuali europei. Cochin non fa mistero di essere un conservatore, agli occhi di qualcuno anche un rea-

⁷ Cf. *ibid.*, pp. 233-234.

⁸ Citerò qui l'edizione italiana: A. COCHIN, *Lo spirito del giacobinismo. La società di pensiero e la democrazia: una interpretazione sociologica della rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 2001. Questa edizione si avvale di una splendida introduzione di Sergio Romano dal titolo *Attualità di uno storico reazionario*.

zionario, che, però, come nessuno ha saputo tratteggiare il vero senso dell'ideologia che, secondo lui, costituisce l'autentico spirito del giacobinismo e, quindi, lo spirito estremistico che emerge dalla rivoluzione e che poi trionferà in tutta Europa. Ci sono molti critici che dicono che leggere quest'opera di Cochin, significa sostanzialmente capire gli esiti non solo del giacobinismo, ma anche del totalitarismo e del terrore frutto, il più delle volte, di una violenza raffinata. «Cochin ci aiuta a comprendere che la violenza è un mito colto, tanto più esplosivo e feroce quanto più tiepida e appartata la serra in cui esso è stato amorevolmente nutrito. E denuncia le follie di una macchina che sopprime la frontiera tra il pubblico e il privato»⁹. A parere di Cochin la rivoluzione francese ha significato per la Francia un divorzio con se stessa¹⁰, cioè una netta separazione dalla Francia che esisteva prima della rivoluzione francese. Al riguardo Cochin riprende una affermazione di Tocqueville per il quale, allo scoppio della rivoluzione, la Francia aveva una condizione paradossale: era lo Stato più democratico che ci fosse, perché di fatto la borghesia, il Terzo Stato, faceva tutto al posto dei nobili e dell'alto clero, ma nel contempo era quello più illiberale. Partendo da questo, che è un paradosso, Cochin arriva ad affermare che la rivoluzione fu lo sbocco inevitabile non di alcune attese sociali e politiche come successe per la rivoluzione americana, ma l'esito di una cultura che, per qualcuno, potrebbe essere quella illuministica. Cochin non generalizza e parla di un certo tipo di illuminismo, non tanto quello dei grandi intellettuali, ma quello particolare di alcuni giacobini. Chi sono costoro? Cosa vogliono? Per Cochin il giacobinismo non è né una idea né un progetto politico, ma una macchina di ricerca, uno studio, il tentativo di dar vita a una società perfetta. Una società capace di risolvere tutti i proble-

⁹ S. ROMANO, *Attualità di uno storico reazionario*, cit., p. 15.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 5.

mi dell'uomo. Il dramma è che questa ricerca non è ritenuta tale dai giacobini i quali, nel momento in cui arrivano al potere, pretendono di imporre il frutto della loro ricerca come se fosse un effettivo progetto politico. Insomma, i giacobini si sentono portatori di una verità che vogliono imporre agli altri. A cominciare dai loro più stretti collaboratori ed amici. Non è un caso che, nelle rivoluzioni dove trionfa l'idea giacobina, le prime vittime siano proprio gli stessi giacobini.

Questo è un problema che angustia fortemente Cochin perché non si capacita che i giacobini non siano consapevoli delle loro contraddizioni. Basti pensare che arrivano ad attuare il loro progetto politico attraverso la critica estrema, sono insomma degli ipercritici, però, una volta al potere, la prima cosa che non accettano è proprio la critica. Questo perché si rendono conto che, se tollerassero la critica, il loro progetto di ricerca non saprebbe come resistere. Anche qui, sembra dire Cochin, a farne le spese, a sparire è la fraternità. Perché questi giacobini non si riconoscono simili agli altri, non li considerano fratelli, ma si reputano superiori agli altri uomini, non si pongono sullo stesso piano degli altri. Si sentono i detentori della verità. Questa è una convinzione, e anche un obiettivo, che il giacobinismo di sempre non può tradire. Per questo tende ad instaurare un progetto politico e pedagogico, per istruire quelle masse che sono viste e considerate sempre inferiori. Non ci può essere fraternità, e neppure rispetto, quando non ci si pone sullo stesso piano. Ma la cosa peggiore, a parere di Cochin, è che il giacobinismo genera una nuova categoria di attore politico, quello che lui definisce l'*homo ideologicus*¹¹.

Questo *homo ideologicus* è sostanzialmente un attore individuale e sociale, che pretende di essere un attore politico.

¹¹ Su questo argomento cf. J. BAECHLER, *Prefazione a A. COCHIN, Lo spirito del giacobinismo*, cit., pp. 22ss. Dopo una rigorosa analisi, l'autore puntualizza anche i punti deboli della riflessione di Cochin.

Costui, per Cochin, con la sua indole giacobina nasce prima della rivoluzione francese, grazie a quel tipo di cultura che si può definire di “salotto”. Questi salotti non sono quelli in cui si sono formati gli intellettuali, Montesquieu o altri della sua caratura; ma sono i salotti nei quali andava di moda discutere di tutto e di tutti. Sono i salotti della superficialità, i salotti in cui si parla di libertà, ma si parla di una libertà senza riferimento a contenuti precisi. Si parla dell'uomo, ma non si parla di un individuo preciso bensì in astratto. Si parla di popolo, ma di un popolo che si dovrà inventare, non del popolo che c'è. L'ideologo non ha mai riferimenti concreti, parla sempre in astratto. Questa dei salotti è una cultura basata sulla vuota retorica. Si tratta di un sapere fondato sulle opinioni, non sullo studio e sulla scienza. Con l'*homo ideologicus* trionfa l'opinione anche nella vita politica e morale. Si parla di opinioni, non si parla mai di presupposti o di riscontri “scientifici”. Non si parla mai di analisi serie perché le opinioni sono più semplici da elaborare e anche più facili da digerire e da fare proprie.

Le opinioni servono soprattutto da supporto a una delle malattie fondamentali del giacobinismo che, secondo Cochin, si evidenzia in un nuovo spirito manicheo. Il giacobino individua amici solo tra coloro che hanno le proprie astrazioni, gli altri sono tutti nemici. Dove si vede, nella cosiddetta “cultura”, questo trionfo dell'opinione? Nel fatto che l'uomo ideologico cerca il consenso nell'applauso, nella *claque*, diremmo oggi nel *talk show* televisivo. In questo caso la *claque* «è così bene addestrata che diventa sincera, così ben disseminata nella sala da ignorare se stessa mentre ognuno degli spettatori la scambia per il pubblico»¹². Nessuno si meraviglia. Tanto, all'uomo ideologico, e ai suoi seguaci, non interessa il riscontro

¹² A. COCHIN, *Lo spirito del giacobinismo*, cit., p. 54.

scientifico, che abbia probanti fondamenti, a lui interessa il successo immediato, quello che consente di conquistare il potere e di gestirlo.

Il trionfo della società dell'opinione sul sapere è la sconfitta del concreto e del reale che vengono sopraffatti dall'astrazione. «È l'opinione che costituisce l'essere. È reale ciò che gli altri vedono, vero ciò che dicono, bene ciò che approvano. Così l'ordine naturale è rovesciato, l'opinione qui è causa e non, come nella vita reale, effetto. L'apparire sostituisce l'essere, il dire, il fare»¹³. Si genera così il trionfo del gregarismo e dell'ignoranza. Gli spiriti più leggeri finiscono per avere il successo in questo nostro mondo, mentre quelli più pesanti che studiano e lavorano seriamente vengono messi da parte. Gli spiriti più leggeri finiranno per perdere, forse, un giorno, ma, quando perderanno, il confronto con quelli forti che hanno pensato è superato. Insomma quando perde lo spirito leggero, cioè lo spirito ideologico, è ormai troppo tardi per coloro che avevano elaborato teorie serie.

Questo tipo di società fa nascere la figura di un intellettuale nuovo, non previsto. Un'intellettuale che parla di tutto, perché su tutto si sente di dire qualcosa, tanto, quando sarà smentito, il problema e le altre possibili soluzioni saranno già stati messi da parte. Tutto questo viene detto da un francese andato a studiare i famosi *cabiers de doléances*, cioè le richieste che il popolo faceva ai propri rappresentanti, coloro che avrebbero dovuto sostenerle e che, invece, il più delle volte nemmeno leggevano, presi come erano da quello spirito utopico di rinnovare il mondo che, purtroppo, precipitò l'intera nazione nel terrore.

Anche nel fallimento dei sogni "rinnovatori", a farne le spese fu la fraternità. Infatti, che faranno in quelle circostanze i

¹³ *Ibid.*, p. 46.

giacobini? Si ergeranno a giudici degli altri e, nella speranza (sarebbe meglio dire nella follia) di giustificare il fallimento, cercheranno capri espiatori¹⁴. Non possono tollerare neppure l'idea di aver avuto torto, la colpa la debbono far ricadere sugli altri che non hanno capito e che non hanno agito come dovevano. «L'umanità che uccide è sorella della libertà che imprigiona, della fraternità che spia, della ragione che scomunica, e tutte insieme formano lo strano fenomeno sociale che chiamiamo giacobinismo»¹⁵. Così si comportano i giacobini di sempre!

Si finisce così per dare colpa ai fantasmi. Si diffonde la politica del sospetto, delle accuse anonime. C'è il trionfo di una politica il più delle volte anonima in cui la burocrazia, quella senza nome, acquisisce un peso determinante. Qual è la fine del sistema ideologico? Cade in se stesso o su se stesso perché si corrompe. È la corruzione che lo fa cadere. Le grandi ideologie crollano per corruzione, come ha ad esempio dimostrato Zinov'ev¹⁶ per l'ex Unione Sovietica, ma si tratta di una teoria che potrebbe essere sostenuta anche per tanti regimi militari, come pure per autoritarismi e totalitarismi di vario genere. I sistemi così fortemente astratti cadono per corruzione, perché la corruzione, l'accaparrarsi di certi privilegi, la necessità di mantenerli diventa l'unico elemento concreto che certe élite ideologiche riescono a vedere quando hanno al potere.

3. La prospettiva di sinistra di Antonio Gramsci

Vediamo ora la riflessione di un personaggio di sinistra, diametralmente opposto a Cochín. Si tratta di Gramsci. Non

¹⁴ Cf. le pagine relative al § 5 del capitolo IV: *La tesi del complotto*, *ibid.*, pp. 128-135.

¹⁵ *Ibid.*, p. 135.

¹⁶ Cf. A. ZINOV'EV, *Il gorbaciovismo*, Spirali Edizioni, Milano 1988.

voglio soffermarmi sulla sua visione sin troppo nota del Partito comunista. Quello che mi interessa è il problema della rivoluzione. Gramsci per lungo tempo ha ritenuto che la rivoluzione francese fosse una tappa di avvicinamento alla “gloriosa” rivoluzione russa del '17. Però se dicessimo solo questo, faremmo un grandissimo torto a Gramsci che è stato sicuramente uno dei personaggi più originali del XX secolo per quanto riguarda l'analisi del concetto stesso di rivoluzione e della sua possibilità di consolidarsi al potere dopo averlo conquistato. A parere di Gramsci, occorre dirlo con molta franchezza, la rivoluzione non sarebbe avvenuta solo per motivi economici come credevano i marxisti ortodossi e gran parte della sinistra.

Per Gramsci il problema della rivoluzione è un altro: la rivoluzione si fa tramite l'*intelligencija*. È la cultura, sono gli intellettuali che fanno la rivoluzione. Anche qui fortissime sono le motivazioni religiose. A leggere i *Quaderni del carcere* si resta sorpresi, se si riflette su certe affermazioni. Gramsci è del parere che, per una realtà come quella italiana, ma anche come quella spagnola o francese, fare la rivoluzione cambiando unicamente la struttura economica, non significa fare a fondo una rivoluzione. La mentalità di questi popoli è talmente intrisa di cristianesimo e di cattolicesimo che occorre creare una nuova cultura egemonica che si contrapponga a quella tradizionale. La rivoluzione, infatti, si fa attuando una nuova *Weltanschauung* e questa nuova visione del mondo la possono creare solo gli intellettuali, che sono una sorta di sacerdoti della rivoluzione.

Per spiegare questa convinzione Gramsci cita a memoria Croce il quale sostiene: «Non si può togliere la religione all'uomo del popolo, senza sostituirla subito con qualcosa che soddisfi le stesse esigenze per cui la religione si è formata e ancora permane». C'è qualcosa di vero in questa affermazione¹⁷.

¹⁷ Cf. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, vol. II, Einaudi, Torino 1975, p. 852.

Quel “qualcosa” è davvero sintomatico del modo di sentire di Gramsci. Per lui, infatti, più che di religione si tratta di politica, sia pur in termini ecclesiastici, perché tutto si riduce ad uno scontro dialettico tra forze politiche contrapposte. «Se opposizione è tra Stato e Chiesa, è opposizione tra due politiche, non tra religione e politica; ma esiste un’opposizione eterna tra Stato e Chiesa in senso speculativo, cioè tra morale e politica»¹⁸. È indubbio che la visione religiosa tradizionale sia, nella prospettiva dialettica, destinata ad essere superata. La sua razionalità non è più rispondente alle esigenze moderne. In altre parole, «per un certo periodo storico e in condizioni storiche determinate, il cristianesimo fu una “necessità” per il progresso: esso fu la forma determinata di “razionalità del mondo e della vita” e diede i quadri generali per l’attività pratica dell’uomo»¹⁹. Parte cruciale di questi quadri furono gli intellettuali, che contribuirono non poco alla rivoluzione cristiana e al successo di una fede su un’altra (che è poi il successo di una politica). La validità di una posizione si misura, in termini machiavellici, nella sua capacità di affermarsi. «Una concezione del mondo non può rivelarsi valida a permeare tutta una società e a diventare “fede” se non quando dimostra di essere capace di sostituire le concezioni e fedi precedenti in tutti i gradi della vita statale»²⁰. Ora, voler rinnovare la società, significa rinnovare le strutture e i quadri che le fanno funzionare, insomma occorre creare nuovi intellettuali.

Ma chi è il vero intellettuale per Gramsci? È quello che sta giornalmente a contatto delle masse: è il curato di campagna, il maresciallo dei carabinieri, il farmacista. Questi sono gli intellettuali, perché tramite costoro passa, in modo continuo e durevole un certo tipo di ideologia. Il ruolo dell’intel-

¹⁸ *Ibid.*, p. 1087.

¹⁹ *Ibid.*, p. 1071.

²⁰ *Ibid.*, p. 1217.

lettuale è insomma quello di comprendere e poi di far capire agli altri tutta la vita dell'uomo. Secondo l'analisi gramsciana, la Chiesa è riuscita ad affermarsi perché è riuscita a dare una risposta a tutti i problemi dell'uomo dalla culla alla bara. La stessa cosa deve fare il Partito tramite gli intellettuali. Bisogna dare risposte a ogni genere di problema, non solo a quelli politici, ma anche a quelli banali, come potrebbero sembrare quelli del divertimento. Gramsci sostiene che la Chiesa, dalle feste, alle associazioni e alle processioni, ha creato un rituale completo e capace di coinvolgere tutto l'uomo. Ecco perché, a parere di Gramsci, il Partito, se vuole attuare la rivoluzione, non può accontentarsi di quello che hanno detto i rivoluzionari ottocenteschi. Occorre invece fare né più né meno come la Chiesa. San Paolo lo evidenziò in modo chiaro dicendo che sia che uno mangi, sia che lavori, lo deve sempre fare in nome di Cristo. Così i membri del Partito, qualunque azione debbano intraprendere, occorre che la facciano in nome e per conto dell'ideale comunista, attuando un'effettiva eguaglianza tra gli uomini. Tutto ciò potrebbe sembrare in linea con l'ideale della fraternità, anche perché stranamente lo stesso Gramsci usa questo termine riprendendo la classica fraternità cristiana. Ma, a ben vedere, si tratta di una fraternità elargita dall'alto.

Gli intellettuali sono qualcosa di più rispetto al popolo in questa struttura piramidale. Sono una specie di sacerdoti del sapere comunista e della sua ideologia, che debbono trasmettere agli altri. Si propongono come detentori della verità, e non è un caso che Lenin, che Gramsci tanto ammirava, avesse scelto per l'organo del partito un titolo, la *Pravda*, che significa appunto "la verità". Non è neppure un caso che Gramsci, ideando il giornale del partito comunista italiano, parla di *Unità* che per lui non significa solo unità delle masse, significa l'unità di una prospettiva che porta a vedere tutto in un'ottica comunista.

Questa conclusione porta ad identificare nell'intellettuale un membro del Partito proprio perché, sia per la cultura sia per la politica, il fine ultimo è l'organizzazione in vista di un nuovo vivere civile e il Partito ne rimane lo strumento primario. Per l'intellettuale, quindi, come per il politico, la massa resta il "soggetto privilegiato" verso il quale dirigere le proprie cure. Entrambi debbono essere per essa educatori e propagandisti, conformandosi sempre al fine che è quello di creare una nuova società.

L'intellettuale è così ridotto a essere un organizzatore: che senso avrebbe infatti, dopo tali premesse, la sua figura fuori di una struttura partitica? Qualunque sia la sua sfera culturale, l'intellettuale deve diventare uomo di parte, diventare un politico-militante, cioè deve schierarsi. Qui sta la grandezza e l'umiltà del suo compito. Non c'è dubbio che egli, rispetto alla massa, si trovi in una posizione di privilegio, ma la sua umiltà consiste nel fatto che egli deve tendere ad eliminare ogni tipo di distacco, mettendo la cultura al servizio degli altri. Questo "servizio" rende l'intellettuale meno freddo, in quanto lo porta a operare a contatto con le masse²¹. L'insieme delle passioni e delle relazioni che ne derivano generano dei nuovi rapporti umani tramite i quali si realizza una nuova democrazia che, in effetti, altro non è che un continuo interscambio di uomini preposti al comando. La massa è così il punto di partenza e di arrivo per ogni vero intellettuale. La storia dell'umanità, a parere di Gramsci, è cambiata solo quando gli intellettuali hanno saputo svolgere una costruttiva azione in mezzo al popolo, aiutandolo nelle attività quotidiane, non quando sono ripiegati nelle teorizzazioni astratte. Resta il fatto che il popolo è visto come un "corpo" da plasmare e da educare in vista di quell'ideologia che porterà ad una società senza classi, vero

²¹ Cf. G. NARDONE, *Il pensiero di Gramsci*, De Donato Editore, Bari 1971, pp. 259-260.

postulato di questo nuovo credo politico che non può in alcun modo essere messo in discussione.

4. Conclusione

Quella di fondare tutto *ex novo* è stata sovente, negli ultimi duecentocinquanta anni, una vera e propria mania. C'è un illuminante passo di *Qu'est-ce que le tiers état?* dell'abate Sieyès nel quale questo "eccentrico" rivoluzionario, si chiede: ma perché dovremmo imitare gli inglesi, quasi che noi francesi non fossimo capaci di inventare qualcosa di nuovo? Questo sostanzialmente è l'intento forse più giacobino che la rivoluzione francese ci ha lasciato in eredità. Quello che ha combattuto, come si può dedurre da Tocqueville, quel clero che si era adoperato di più per rendere la Francia democratica, sostituendo quel clero medio e quella borghesia che, a livello locale, operava oramai al posto degli aristocratici e dell'alto clero.

Oggi, anche storici francesi come Furet, non sono più disposti a negare la componente ideologica della rivoluzione francese. Certo è indiscutibile che ci sia stato un notevole anelito alla libertà che alimentò la rivoluzione francese, ma l'aspetto ideologico rimane una componente che non può essere trascurata ed è quella che, a mio modo di intendere, ha cancellato l'anima religiosa della rivoluzione. Per questo la fraternità in modo particolare, ma se andiamo a vedere, anche la libertà e l'uguaglianza, finirono per essere travisate.

L'ideologia rivoluzionaria parte fondamentalmente da un concetto astratto. Ma la storia ci ha insegnato che non possiamo fondare le democrazie, le eguaglianze, le fraternità, su illusioni. Ecco perché il problema della fraternità è tutto da ricostruire, se non vogliamo che sparisca completamente. Dei tre presupposti che animarono la rivoluzione è, come ho già detto, il più religioso, è quello che richiede più rispetto per l'altro,

per quello che è e per quello che vuole diventare. Gli altri due: libertà ed eguaglianza, invece, è difficile che possano eclissarsi come la fraternità; in particolar modo l'eguaglianza. Questa infatti non si basa, e Tocqueville lo sottolinea assai bene, soltanto su una necessità religiosa, ma anche su alcune componenti egoistiche dell'uomo e su alcune debolezze del suo animo umano. Tocqueville ritiene che degli altri principi, dopo la fraternità, quello che potrebbe entrare per primo in crisi potrebbe essere la libertà perché gli uomini, messi di fronte alla necessità di dover scegliere tra libertà ed eguaglianza, preferiscono scegliere la seconda. Gli uomini preferiscono essere tutti uguali, anche rischiando di diventare schiavi pur di non essere liberi ma troppo diversi tra loro. Ecco perché la libertà richiede un grande senso di sacrificio per essere difesa dagli attacchi più subdoli, in quanto non sempre chiari e appariscenti. Senza contare che i veri pericoli per la libertà possono venire dalla libertà stessa. Jaspers è convinto che la libertà si possa perdere, molto spesso, a causa della libertà²². L'eguaglianza invece, proprio perché dipende anche da una serie di debolezze dell'animo umano, che non spariscono mai, difficilmente si perde.

Possiamo ora capire per quale motivo, dei tre principi proclamati dai rivoluzionari, il più difficile a realizzarsi sia stato proprio la fraternità in quanto, diciamo così francamente, è quello che ci costa di più, in tutti i sensi. Innanzitutto perché dobbiamo riconoscere nell'altro una persona che deve avere la nostra stessa dignità, nel senso pieno della parola. Però non possiamo illuderci: è da qui che bisogna ripartire. I tre principi animatori della rivoluzione, spogliati dal loro retroterra religioso non possono che naufragare, come la storia ha

²² «Il segreto dell'atto con cui l'uomo si chiude in sé è questo: la libertà può essere perduta dalla libertà». K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, R. Piper & Co, Verlag, München 1972, tr. it., *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi & C., Milano 1970, p. 430.

ampiamente dimostrato. Solo la religione riconosce all'essere umano quella caratteristica di unicità, sulla quale si costruisce la persona. Nessuna ideologia, nessuna forza politica può fare altrettanto perché unicamente la religione ricorda che l'altro, nell'attimo della creazione, è chiamato per nome e riconosciuto nella sua precisa identità. Ricordiamoci che, quando Tocqueville esalta quel tipo di democrazia fondato sulla religione e sulla libertà di coscienza, non ne fa un'esaltazione ideologica ritenendola una sorta di modello perfetto da imitare. Al contrario ci mette in guardia dai pericoli che questa democrazia può incontrare. La democrazia è una forma di governo fragile e non perfetta, anzi è piena di difetti, anche se è la migliore che abbiamo inventato. Gli stessi americani se non stanno attenti a rinvigorire il loro spirito religioso possono andare incontro alla tirannia della maggioranza. Tocqueville ci mette in guardia proprio perché è convinto che, col perdere lo spirito religioso, si perde il senso dell'unicità della coscienza propria ed altrui e ci si uniforma. Questo è il dramma della democrazia in generale e, ovviamente, è anche il dramma della democrazia americana, se non riflette attentamente su se stessa²³. Infatti, nel momento in cui si arriva a credere che la questione più importante da risolvere sia solo quella di dover difendere unicamente certi interessi, vuol dire che si sta rischiando di dimenticare i fondamenti stessi della libertà e, con essi, i diritti e il rispetto. Essere liberi si riduce a vivere in economie di consumo che ci portano verso il "piattume delle coscienze", tanto che anche l'economicismo può diventare una pericolosa ideologia. Così facendo gli uomini rischiano di sof-

²³ Al riguardo, ancora Tocqueville, è chiarissimo: «Satisfait de son raisonnement, l'Américain s'en va au temple où il entend un ministre de l'Évangile lui répéter que les hommes sont frères et que l' tre éternel qui les a tous faits sur le même modèle, leur a donné à tous le devoir de se secourir». A. DE TOCQUEVILLE, *Voyage en Amérique*, cit., p. 364.

focare la loro democrazia nel lusso e nella ricchezza, come altri, in contesti diversi, nella povertà e nell'anonimato. Per questo dobbiamo essere molto ottimisti sul recupero della fraternità, altrimenti rischiamo anche di perdere il vero senso della libertà e dell'eguaglianza.

I miti e la fratellanza tra gli uomini: Simone Weil e il “luogo” dell’incontro

di **Massimiliano Marianelli**

La riflessione filosofica di Simone Weil risulta una delle più significative prospettive di ricezione della tradizione interculturale in epoca contemporanea. La pensatrice si occupa del problema dell’incontro tra le culture basandosi su presupposti non storicistici, ma piuttosto universalistico-religiosi.

Lo stesso “universalismo” ricavabile dagli scritti weiliani non sembra consistere soltanto nella ricerca di elementi comuni alle diverse tradizioni culturali e religiose. Esso sembra piuttosto porsi come un “fatto”: tale universalismo consiste propriamente nel riconoscersi parte di una stessa famiglia e dunque nel riconoscere che l’elemento qualificante la stessa natura umana è propriamente la “fraternità”. La riflessione di Simone Weil porta a tali conclusioni tentando di indicare l’“origine”, il “luogo” di ogni possibile incontro e dialogo tra culture e tra i popoli, non rinunciando mai alla ricerca dello stesso fondamento di tale “milieu”¹ o “ambiente” relazionale.

1. Linguaggio e umanesimo universalistico weiliano

Già nei suoi primi scritti e nelle *Lezioni di filosofia*, la Weil indica chiaramente nel linguaggio² il “luogo” di ogni re-

¹ Fondamento che, come tenterò di mostrare al termine di questo saggio, a mio parere è ultimamente il Cristo, la *Persona* che fa l’unità (cf. 1.3).

² Il *linguaggio* stesso è anzi, per la pensatrice, la dimensione che in qualche modo primariamente deve essere “impregnata” da un atteggiamen-

lazione e incontro possibili. A parere della pensatrice, proprio il linguaggio è il fondamento della stessa socialità umana: esso è da una parte lo strumento per comunicare, dall'altra il "luogo" per il quale siamo influenzati da altri. È infatti attraverso il linguaggio che entriamo in contatto con qualsiasi forma di alterità ed è "nel" linguaggio che ha luogo ogni possibile scambio-relazione tra soggetti e quindi qualsiasi rapporto individuo-società.

Nelle *Lezioni di filosofia* (in realtà appunti di lezioni presi dalla sue allieve), la Weil si occupa propriamente dell'influenza che la società esercita sull'individuo mediante il linguaggio e individua almeno cinque livelli di tale interferenza. Il primo di essi è "dato" dalla stessa esistenza del linguaggio, nel quale si pone e fonda ogni forma di socialità³. D'altra parte la *società* esercita il proprio potere sull'individuo attraverso

to universalistico che non può più rimanere "implicito", ma deve divenire consapevole ed essere esplicitato. «Viviamo in un'epoca del tutto senza precedenti: nella situazione presente l'universalità, che poteva altrimenti essere implicita, deve ora essere pienamente esplicita. Essa deve impregnare il linguaggio e tutta la maniera d'essere» (S. WEIL, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972, p. 62, d'ora in poi AD; nel presente saggio utilizzeremo, per riferirci alle opere della Weil, anche le seguenti sigle: Am.D.: *L'amore di Dio*, Borla, Torino 1979; G.I.: *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Torino 1967; LF: *Lezioni di filosofia*, Adelphi, Milano 1999; OG: *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985; Q.II: *Quaderni II*, Adelphi, Milano 1985; Q.III: *Quaderni III*, Adelphi, Milano 1988; Q.IV: *Quaderni IV*, Adelphi, Milano 1993; OC VI 2: *Œuvres complètes*, VI, 2, *Cahiers (septembre 1941-février 1942)*, Gallimard, Paris 1997; OC I: *Œuvres complètes I. Premiers écrits philosophiques*, Gallimard, Paris 1988; OC VI 3: *Œuvres complètes*, VI, 3, *Cahiers (février 1942-juin 1942)*, Gallimard, Paris 2002; S.G.: *La source grecque*, Gallimard, Paris 1953).

³ Rileva opportunamente la Weil che l'influenza del sociale «si esercita inizialmente per il solo fatto che il linguaggio esiste [...] Occorre dire che la società non è un insieme di individui; l'individuo è qualcosa che viene dopo la società, che esiste per la società; la società più altro. L'ordine è: società, individuo. L'individuo esiste solo in virtù della società; e la società trae il suo valore solo dall'individuo» (LF, p. 71).

caratteri determinanti di questo o quel linguaggio, è questo il secondo livello di influenza esercitato dalla stessa *società*. «Poi, ci sono le parole», scrive la Weil, che assumono diversi significati. È infatti il linguaggio stesso che «renferme déjà des pensées», continua la pensatrice indicando il terzo livello di influenza operato dalla società mediante il linguaggio. Esso «è una creazione naturale della società, ci sarebbe impossibile inventare una parola di sana pianta»⁴.

Attraverso tale "creazione" è possibile anche essere immersi in un «milieu intellectuel»: è questo il quarto livello di influenza indicato dalla Weil nelle *Lezioni*.

«È ancora grazie al linguaggio che è possibile essere immersi in un ambiente intellettuale. È per noi impossibile, rileva la pensatrice, avere pensieri che non siano in rapporto con tutti i pensieri trasmessi dal *linguaggio*. Man mano che esprimiamo un nostro stato, lo facciamo rientrare nella sfera comune a tutti gli uomini. Per questo il linguaggio è purificatore; è sano nel senso che esprime tutte le cose che tormentano interiormente. Appena è espresso, il tormento diventa qualcosa di generale, di umano dunque di superabile. Aristotele: "La tragedia è una purificazione"»⁵.

Già in queste prime caratterizzazioni del linguaggio è evidente come l'artificialità della stessa *forma sensibile* è carattere essenziale per ogni livello di *socialità* e di rapporto tra uomini. Il linguaggio è quindi, in qualche modo, il fondamento di ogni società: è, potremmo dire, la "convenzione" base della *socialità* umana⁶.

⁴ *Ibid.*, pp. 72-73.

⁵ LF, p. 73.

⁶ Forse, specialmente in rapporto al problema del linguaggio, e della sua origine, sarebbe opportuno parlare, di "convenientia" (*convenance*); considerare anzi la distinzione tra "convenzione" e "convenientia", weilianamente intese, potrebbe essere di interesse per ulteriori sviluppi.

Ma il linguaggio non si esaurisce nella socialità, e non si caratterizza soltanto come il luogo di una comunanza di pensieri umani, ultimamente riconducibili al quarto livello di interferenza “linguaggio-società” indicato dalla Weil.

Il linguaggio è anche, e forse soprattutto, lo “spazio” di incontro, in qualche modo stabile, dello stesso relazionarsi tra gli uomini. Tale spazio è propriamente il luogo di formazione e di “sedimentazione” della cultura di un popolo, ed è propriamente qualificabile per la Weil, come *mito*. Se infatti il quarto livello esprime la nostra propensione ad esternare i pensieri e quindi a essere immersi in un ambiente intellettuale e si configura, pertanto, come un movimento dall'*interno* all'*esterno*, inversamente, ad un quinto livello di “interferenza”, 5) è ancora attraverso il linguaggio che:

«Abbiamo con il pensiero altrui lo stesso rapporto che con il nostro. È impossibile ricevere un pensiero senza farlo nostro. Si crea così uno scambio tra i pensieri. Questo scambio costituisce la cultura che perciò viene chiamata “umanistica”. Il linguaggio crea la fratellanza tra gli uomini. Questo è soprattutto vero per le opere, ma anche per i detti popolari, i *miti* (Bibbia, mitologia greca, fiabe, magia), i poemi, le opere d'arte. Tutto questo stabilisce tra gli uomini una comunanza non soltanto di pensieri ma anche di sentimenti. Tutti riconoscono in terra la gelosia, l'amore... Se quando due uomini litigano, l'uno riconoscesse che la collera dell'altro è simile alla sua, la disputa cesserebbe»⁷.

Questo è uno dei pochi passi nei quale la Weil si riferisce espressamente al tema del *mito* proponendo alcune considerazioni importanti. I *miti* sono qui considerati luoghi di mediazione nei quali si creano scambi tra l'esterno e l'interno. Tali scambi costituiscono “la cultura umanistica” e creano propriamente la “fratellanza” tra gli uomini.

⁷ LF, pp. 73-74.

Ancora nel passo citato la Weil indica chiaramente cosa ella intende per *mito*, ed include sotto tale termine non soltanto la *mitologia greca*, ma anche la *Bibbia*, i *racconti popolari*, le *tradizioni religiose*. Propongo di qualificare tali diverse forme di racconto, che andrebbero poi analizzate nella loro specificità, quali *spazi narrativi di relazione*.

Proprio in tali *spazi narrativi di relazione* può crearsi quel sentire comune che la Weil ritiene sia a fondamento della *cultura umanistica*. In questo senso ella rileva che i *miti* sono i *luoghi* nei quali l'*umanità* può riconoscere "pensieri" e "sentimenti" messi in comune con gli *altri*. I *miti* svolgono dunque un ruolo essenziale per l'uomo caratterizzandosi come una forma di *relazionalità* fondamentale.

Soffermiamoci sul carattere *relazionale* del mito. Esso è ricavabile, a mio parere, già dalle *Lezioni di Roanne*, nelle quali i *miti* si presentano da una parte come il prodotto di ciò che l'*individuo* sente e deve partecipare agli altri e dall'altra come qualcosa di esterno all'individuo stesso e con il quale confrontarsi. L'incontro tra i due momenti avviene attraverso un *riconoscimento*⁸, all'interno di un movimento circolare comprendente interiorità ed esteriorità.

Il riconoscimento nel *mito* rende possibile la com-partecipazione alle stesse gioie e dolori dell'umanità intera⁹. Proprio in quanto luogo di tale partecipazione, nel mito possono riconoscersi tutti. I racconti mitici non sono fatti affatto sol-

⁸ In questo senso sono *miti* anche avvenimenti che per la loro importanza o esemplarità vengono ad assumere un ruolo centrale per l'individuo, sia che si tratti di avvenimenti realmente accaduti (come le vicende di Alessandro Magno, di cui la Weil parla ad es. nel suo scritto giovanile *Le Beau et le Bien*, in OC I, pp. 60-73), sia che si tratti di prodotti dell'immaginazione creatrice (fiabe e folklore).

⁹ Questo avviene in maniera esemplare nel *mito* di Antigone, presentato su *Entre nous* (in S.G., pp. 57-62) come *luogo* di *radicamento* e di *riconoscimento* degli *sventurati* di tutti i tempi e di tutti i *luoghi*.

tanto per gli uomini di biblioteca ma, principalmente, a parere della Weil, per tutte le persone che soffrono e in modo particolare per gli ultimi della terra che meglio di tutti, ritiene Simone Weil, sanno cosa significa “soffrire”, facendo quotidianamente esperienza del *malheur*.

I miti, così intesi, non sono nemmeno soltanto racconti fondanti una determinata cultura: più universalmente essi sono il luogo di sedimentazione della spiritualità di un popolo. Proprio nei miti, considerati come “spazi narrativi di relazione”, si fonda dunque a mio parere quello che possiamo indicare come un “umanesimo universalistico weiliano”.

Tale umanesimo pone attenzione alla “cultura” come elemento costitutivo di un popolo e di formazione dell’uomo, in questo, in qualche modo, potremmo dire, richiamando l’ideale della “cultura” propriamente umanistico¹⁰.

Ma la “cultura” è, nella prospettiva weiliana, non soltanto il prodotto della attività intellettuale umana che costituisce la “memoria storica” di un popolo: in qualche modo la stessa cultura rinvia anche, e soprattutto, ad una *presenza* spirituale ed alla dimensione del *Sacro*.

Si tratta di una presenza che è qualificabile non soltanto come un “sentire comune”, o “universale”, ma più propriamente come quell’“unica essenza” che, per la Weil, sarebbe all’origine di tutte le culture e tradizioni: si tratta, potremmo dire, della radice spirituale racchiusa in ogni tradizione culturale e religiosa del passato.

Lo spazio narrativo di relazione del *mito* rinvia ad un passato, anch’esso non storicamente determinato. Il passato weiliano non è neppure, come giustamente rileva Canciani, una

¹⁰ Circa il valore della cultura nella tradizione umanistico-rinascimentale, cf. ad esempio A. CAPECCI, *Il pregiudizio storico*, Città Nuova, Roma 2005 e soprattutto le considerazioni sugli umanisti Pico della Mirandola e Agostino Steuco.

«realtà idealizzata, contemplata con nostalgia, ma il "deposito di tutti i tesori di spiritualità"¹¹, garantito dal vaglio del tempo, e perciò affidabile [...in esso è...] possibile ritrovare le tracce di rari momenti in cui la forza non ha dominato, la giustizia ha regnato, bagliori di civiltà, di santità hanno illuminato le tenebre»¹². Il passato, in ultima istanza inteso come «luogo di ispirazione della civiltà» è, a mio parere, un *passato* mitico: è il *luogo* nel quale trova un suo fondamento spirituale ogni civiltà e nel quale è *riconoscibile* lo *spirito* di un popolo.

Forse per questo, nel tentativo di "comprendere" le diverse culture e i diversi popoli, la Weil sembra cercare tracce di spiritualità¹³, nelle *Immagini* mitiche provenienti dalla *sapienza di tutti i tempi e di tutti i paesi*, per tentare di giungere a:

«Concepire l'identità delle diverse tradizioni, non accostandole in base a quel che esse hanno in comune ; ma cogliendo l'essenza di ciò che ciascuna di esse ha di specifico. È una sola e medesima essenza»¹⁴.

A testimonianza di tale interesse per i miti e per le diverse rappresentazioni del divino, la Pétrement rivela che in un incontro avuto a Poet nel 1941, nel periodo del suo soggiorno a Marsiglia, la Weil le confidava di avere intenzione di «fare una raccolta di testi presi dalle antiche letture classiche, dalle letterature orientali, e dai racconti popolari. L'accostamento di questi testi e i commenti coi quali avrebbe voluto accompagnarli dovevano mostrare la concordanza di un gran numero di tradizioni religiose e filosofiche. Pensava che una raccolta del genere poteva intitolarsi: *sapienza di tutti i tempi e di tutti i paesi*»¹⁵.

¹¹ S. WEIL, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 50.

¹² D. CANCIANI, *Sul colonialismo*, Medusa, Milano 2003, pp. 15-16.

¹³ Come testimoniano supremamente i *Cahiers*.

¹⁴ Q.III, p. 202.

¹⁵ S. PETREMENT, *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano 1994, p. 556.

Anche se non realizzò mai il progetto, nelle *Intuizioni Precristiane* è possibile rintracciarne un primo abbozzo¹⁶. Ma soprattutto nei *Cahiers*, scritti in un arco di tempo che va dagli inizi del 1941 al maggio del 1942, in maniera più articolata e vasta, è evidente il tentativo di individuare una sapienza depositata nelle tradizioni di tutti i tempi e di tutti i luoghi.

Altro testo significativo di tale atteggiamento universalistico weiliano, è senz'altro *I tre figli di Noè*¹⁷. In esso emerge con chiarezza l'*universalismo religioso* weiliano: «qui – scrive P. Perrin –, si tocca con mano il genio e il limite di Simone Weil»¹⁸, rilevabili in una grande capacità di articolare coerentemente una pluralità di tradizioni religiose, a partire però da un'*intuizione* originaria di cui la pensatrice non si preoccupa di accertare la verità¹⁹.

Tale saggio è particolarmente significativo rispetto all'atteggiamento della Weil nei confronti dei *miti*; ne *I tre figli di Noè*, l'autrice considera le figure mitiche e le immagini bibliche come un'unica realtà (come già nelle *Lezioni* sopra ricordate) e ritiene che *Noè* si inserisca all'interno di un "percorso spirituale" che va da *Osiride* a *Dioniso*, e che trova fondamento nella Bibbia²⁰.

¹⁶ Soprattutto nel tentativo di utilizzare le immagini mitiche ad esplicazione del rapporto *uomo-Dio*.

¹⁷ *I tre figli di Noè e la storia della civiltà mediterranea*, in AD, pp. 195-210.

¹⁸ D. CINCIANI, *Tra sventura e bellezza, riflessione religiosa e mistica in Simone Weil*, Ed. Lavoro, Roma 1998, p. 125. «Perrin si dice d'altra parte certo che se fosse vissuta [la Weil] non avrebbe certamente pubblicato molte delle cose che sono state poi pubblicate» (*ibid.*).

¹⁹ Forse proprio la mancanza di approfondite considerazioni filologiche, storiche e teologiche, tese ad avvalorare le tesi proposte dalla pensatrice, ha implicato una scarsa attenzione della critica weiliana allo scritto del 1942.

²⁰ Cf. *I tre figli di Noè e la storia della civiltà mediterranea*, in AD, p. 196; L'interpretazione di *Noè* come padre della civiltà mediterranea e ancora la centralità della dimensione della *sofferenza* permettono di delineare l'itinerario spirituale che unisce *Osiride*, *Prometeo*, *Dioniso* e *Cristo* (cf. *ibid.*, p. 203).

Lo scritto del 1942 è significativo esempio della dottrina universalista weiliana, ampiamente sviluppata nelle *Intuizioni* e nei *Quaderni*. Tale dottrina, scrive F. De Lussy, «implique que la vérité ait été présente et accessible à tous dès l'origine»; infatti è assurdo sostenere che la *verità* intera non sia presente in tutti i tempi ed in tutti i luoghi. Si rende necessario pertanto porre «nouvelles bases pour l'étude du surnaturel»²¹ e quindi ricercare un nuovo metodo per lo studio dei *miti*, del folclore e delle tradizioni religiose, metafore di una verità che eccede le facoltà umane.

2. Lo “spazio narrativo di relazione”

Nella prospettiva weiliana dunque, il *mito* non è soltanto luogo di *sedimentazione* della cultura umanistica; esso è anche, e soprattutto, luogo “creativo”, e quindi dimensione originaria e fondamento, della “fratellanza tra gli uomini”. Non si tratta di una origine storica ma, in qualche modo, “archetipica”: nel mito si stabiliscono, sia una comunanza di pensieri, sia, e soprattutto, di “sentimenti”. Simone Weil – come già si è sottolineato – rileva che se in qualsiasi disputa vi fosse “riconoscimento” della collera altrui, «la disputa cesserebbe».

Il *mito*, così inteso (sia esso un racconto popolare, una storia nella quale è preservata la *spiritualità di un popolo* o una tradizione religiosa...), è luogo in cui si “giocano”, originariamente e in una dimensione indefinibile e misteriosa, i rapporti tra gli uomini: in tale prospettiva, soltanto nel “mito” sembra possibile ogni vero *incontro tra popoli*. Esso è infatti luogo, non solo di un assenso razionale al pensiero di “altri” e

²¹ F. DE LUSSY, *Folklore et spiritualité*, in *Simone Weil la soif de l'absolu*, textes réunis par J.P. LITTLE e A. UGHETTO, in «Sud» (Marseille), 87/88, nov. 1990, pp. 38-39.

neppure soltanto di un consenso etico ad un'altra cultura, ma di un consenso che la Weil stessa qualifica come *amore* e che implica «il riconoscimento che la collera o il dolore altrui è come il proprio» e come tale deve essere accettato, pur nella sua diversità di manifestazione.

Il «consenso – scrive infatti la Weil – è amore»²² che implica la rinuncia alle “letture” o interpretazioni del mondo: esso si presenta quindi come una dimensione “paradossale” dell'assenso, almeno come esso viene definito in generale nella tradizione filosofica.

Si tratta infatti di un assenso che implica la rinuncia alle stesse possibilità di “giudicare” (e quindi appunto di dare il proprio assenso) attraverso facoltà intellettuali, per riconoscere-amare l'“altro”. Così inteso l'atto dell'assenso-consenso rappresenta dunque la possibilità per l'uomo di aderire, in ogni caso “nel” e “attraverso” la forma sensibile del linguaggio e supremamente nel mito (nell'ampia accezione weiliana del termine), all'altro che si “manifesta”: sia tale alterità il *prossimo*, sia essa stessa *Dio*.

Nel primo caso, in riferimento al prossimo, il consenso ha una valenza etica, nel secondo, in riferimento al *divino*, propriamente *ontologico-salvifica* (ed è ciò che in maniera mirabile mostra ad esempio la simbolica del *Narciso* e del *Chicco di melagrana* nel mito di Demetra e Core).

Dal punto di vista etico lo stesso “amore” dell'altro implica il riconoscimento-amore del prossimo²³. Dal punto di vista,

²² G.I., p. 121; in altro contesto anche Romano Guardini identifica assenso e amore e rileva che è l'assenso dato al “tu” nell'altro che fa sì che l'“io” sia (cf. l'opera di Guardini del 1950, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1987).

²³ In proposito rinviamo agli studi di Maria Clara Bingemer che si è ampiamente occupata della prospettiva etico-morale e soprattutto dell'attenzione agli *ultimi* e agli *oppressi*, tema centrale nella riflessione weiliana. Cf. ad esempio M.C.L. BINGEMER, *Simone Weil: quando a palavra è acao e paixao*, in

per così dire, "ontologico-salvifico", lo stesso assenso-amore si presenta, propriamente, quale "patto" tra l'uomo e Dio; si tratta di una dimensione misteriosa, che si "impone" prima, o meglio si dà come "dono" (è l'intervento della Grazia), e che poi esige propriamente un riconoscimento-consenso.

In questa prospettiva la dimensione weiliana del *consenso* sembra porsi: 1) da una parte come *spazio di relazione*, potremmo dire orizzontale, e di *riconoscimento-consenso* dell'altro che è il *prossimo* che incontro; 2) dall'altra, in quanto *luogo* di una possibile salvezza e di un possibile "contatto" con il divino, quale fondamento dell'*universalismo religioso weiliano*, e più in generale, di ogni possibile-reale incontro tra popoli. Il consenso-contatto con il divino, o più propriamente e come si esprime la Weil, «l'amore che dobbiamo a Dio» è (o deve essere), il fondamento di ogni rapporto umano. Scrive la pensatrice:

«Dio è anche il vero prossimo. [...] L'amore che dobbiamo a Dio, e che sarebbe la nostra perfezione suprema se potessimo raggiungerlo, è il modello divino della gratitudine e, insieme, della compassione. Dio è anche l'amico per eccellenza. Affinché fra lui e noi, attraverso la distanza infinita, possa esserci quasi una specie di uguaglianza, ha voluto mettere nelle sue creature un assoluto: l'assoluta libertà di consentire o meno all'attrazione che egli imprime in noi verso di lui»²⁴.

Mulheres de palavra, Ed. Loyola, Brasil 2003, pp. 203-215 e *Simone Weil - Ação e contemplação* (a cura di M.C. BINGEMER E G.P. DI NICOLA), EDUSC, San Paolo 2005 (tr. it. *Azione e contemplazione*, Effatà, Torino 2005).

²⁴ AD, pp. 180-181. Continua la Weil: «Ha anche esteso le nostre possibilità di errore e di menzogna sino a lasciarci la facoltà di dominare falsamente con l'immaginazione quando non sappiamo fare un giusto uso di questo nome. Ci ha dato questa facoltà di illusione infinita affinché noi abbiamo il potere di rinunciarvi per amore. Infine il contatto con Dio è il vero sacramento. Ma si può essere quasi certi che coloro dai quali l'amore di Dio ha fatto scomparire gli amori puri di quaggiù, sono falsi amici di Dio. Il prossimo, gli amici, le cerimonie religiose, la bellezza del creato non de-

Il *milieu* in cui lo stesso “riconoscimento-consenso-amore” avviene e in cui è possibile il contatto con il divino, che è il fondamento di ogni reale forma di “compassione” tra gli uomini, è propriamente la dimensione dell’“attesa”: essa è lo spazio che S. Weil qualifica propriamente come la “passività del pensiero in atto”. In tale definizione *dell’attesa*, da una parte è salvaguardata l’attività e il ruolo del pensiero e dunque delle facoltà intellettuali umane (e in special modo della facoltà dell’attenzione, centrale nella riflessione filosofica weiliana), dall’altra sono implicitamente messi in luce gli ineliminabili “limiti” dello stesso intelletto, riconducibili alla prospettività dello “sguardo” umano²⁵. Essere disposti all’Attesa significa:

«Riconoscere che tutti i punti del mondo sono altrettanti centri allo stesso titolo e che il vero centro sta fuori del mondo, significa acconsentire al fatto che la necessità domina sulla materia e che la libera scelta sta al centro stesso di ogni anima. Questo consenso – scrive la Weil – è amore»²⁶.

3. Il Cristo e la fratellanza tra gli uomini

L’umanesimo universalistico weiliano, per il quale, come scrive la pensatrice, «ogni religione è l’unica vera»²⁷, invita a

cadono al rango di cose irreali dopo il contatto diretto dell’anima con Dio. Al contrario soltanto allora queste cose divengono reali. Prima erano quasi sogni, non esisteva alcuna realtà» (*ibid.*, p. 181).

²⁵ In questo senso si può «qualificare – scrive Calò – il nostro sguardo come attesa. Come ricezione dell’altro nella sua urgenza, ma nell’assoluta distensione dell’attesa. E questa attesa è duplice. Perché dietro il volto dello sconosciuto vi è un altro che attende al pari di noi. È Dio svuotato della sua onnipotenza e fattosi uno con l’estremo capo dell’universo: la miseria. L’uomo attende come Dio attende» (C. CALÒ, *L’attenzione*, Città Nuova, Roma 2001, p. 99).

²⁶ *Forme dell’amore implicito di Dio*, AD, p. 126.

²⁷ Q.II, p. 152.

«concepire l'identità delle diverse tradizioni non accostandole in base a quello che esse hanno in comune ma cogliendo l'essenza di ciò che ciascuna di esse ha di specifico»²⁸ e ciò che tali tradizioni hanno in comune, scrive la Weil, «C'est une seule et même essence»²⁹. Proprio in questo senso, anzi, Simone Weil può affermare che «Chaque religion est seule vrai»³⁰.

Come articolare ultimamente pluralità delle tradizioni e unicità della verità? In particolare già soltanto l'affermazione «Chaque religion est seule vrai»³¹, in quanto attribuisce a tutte le tradizioni l'unicità della verità, sembra una affermazione contraddittoria. In realtà non lo è, perché rinvia alla *Persona* che fa l'unità non come sintesi (a parere della Weil, superficiale), delle varie tradizioni, ma come partecipazione (a partire da una adesione appunto personale) e "riconoscimento" di quell'unica essenza che è la fonte di tutte le tradizioni.

Cito per intero il passo weiliano:

«Ogni religione è l'unica vera»³², vale a dire che nel momento in cui la si pensa è necessario applicarle così tanta attenzione, come se non vi fosse nient'altro; allo stesso modo ogni paesaggio, ogni poesia, ecc. è l'unico bello. La "sintesi" delle religioni implica una qualità di attenzione inferiore»³³.

Come emerge dal passo riportato, «l'universalismo della Weil non consiste – rileva Bori – nel perseguire una nuova sintesi delle religioni»³⁴. L'universalismo weiliano consiste piut-

²⁸ Q.III, p. 202.

²⁹ OC VI, 3, p. 202.

³⁰ OC VI, 2, 326.

³¹ *Ibid.*

³² N.d.A. L'espressione francese è «Chaque religion est seule vrai» (*ibid.*) che non è perfettamente traducibile con «l'unica vera», e che rimane in ogni caso difficile da rendere in italiano.

³³ Q.II, pp. 152-153.

³⁴ «Il passato – scrive Bori – è ricco di questi esperimenti. La gnosi antica, il Rinascimento, l'età illuministica e il romanticismo hanno espres-

tosto e propriamente nell'applicazione di uno sforzo, ineliminabile, di attenzione ed adesione, che è *consenso-amore*, alla propria religione. «S. Weil – come rileva giustamente la Tommasi – ritiene che non sia possibile giungere a Dio se non attraverso la porta stretta che ci è stata destinata: per noi, per l'occidente che fu cristiano e che ora è totalmente scristianizzato, la via del sacro e di una sua possibile riabilitazione è solo quella indicata dal Vangelo»³⁵.

La scristianizzazione è per la Weil immediata conseguenza dello sradicamento della società contemporanea. Lo *sradicamento* è la condizione nella quale, secondo Simone Weil, la società contemporanea si trova a vivere, a causa dello squilibrio della modernità, del suo cieco procedere in *linea retta*. A questo proposito ella scrive:

«Si è convinti che, camminando orizzontalmente, si avanzi. No. Si gira in tondo. Si può avanzare solo verticalmente»³⁶.

Il procedimento per linea retta conduce a vivere nell'*oblio* del sacro e del *religioso*. Questa idea è espressa dalla Weil nello scritto *Il cristianesimo e la vita nei campi*, dove l'attenzione è portata sui simboli coglibili nel lavoro come preghiera.

so tentativi di sincretismo o, appunto, di sintesi, spesso ponendo al centro di tutto il cristianesimo, si pensi al deismo massonico, alla religione della rivoluzione francese, a certe ambizioni di Tolstoj. Ma la Weil afferma che «la sintesi delle religioni comporta una qualità di attenzione inferiore» (P.C. BORI, «Ogni religione è l'unica vera». *L'universalismo religioso di Simone Weil*, dal sito <http://www.spbo.unibo.it/pais/bori/articolo004.html>).

³⁵ W. TOMMASI, *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, Franco Angeli, Milano 1993, p. 210. Qui la Tommasi si riferisce in particolare alle opere «più esplicitamente "propositive"», non ai *Quaderni* (dove in realtà l'autrice francese si preoccupa di lanciare dei ponti tra Occidente ed Oriente) ed in particolare a: *Il cristianesimo e la vita dei campi*, *Prima condizione di un lavoro non servile*, *l'Enracinement*.

³⁶ Q.III, p. 194.

«Il cristianesimo potrà veramente impregnare la società solo se ogni categoria sociale avrà un suo legame specifico, unico, inimitabile con Cristo»³⁷.

La via indicata dal *cristianesimo* sembra in qualche modo una via privilegiata nella prospettiva universalistica indicata dalla Weil, purché il *cristianesimo* risponda al suo carattere sostanziale: la cattolicità, cioè proprio l'universalità.

Il cristianesimo, proprio in quanto non insegna la superiorità sulle altre *religioni*, si presenta, per la Weil, al di là di certe "degenerazioni storiche", come "essenzialmente" universale, proprio per quello che dovrebbe essere un suo carattere essenziale: appunto la cattolicità.

«Bisogna essere cattolici, cioè non essere legati da un filo ad alcuna creatura, bensì alla totalità della creazione. Questa universalità un tempo ha potuto essere implicita nei santi, persino nella loro coscienza. Essi potevano fare implicitamente nella loro anima una giusta spartizione: da un lato l'amore dovuto soltanto a Dio e a tutta la sua creazione, dall'altro gli obblighi verso tutto quanto è più piccolo dell'universo. Credo che per san Francesco d'Assisi, per san Giovanni della Croce sia stato così [...] è vero che bisogna amare il prossimo, ma nell'esempio che Cristo dà per illustrare questo comandamento il prossimo è un essere nudo e sanguinante, svenuto sulla strada e di cui non si sa niente. Si tratta di un amore del tutto anonimo e per ciò stesso universale»³⁸.

A commento del passo citato rileva Bori: «La riflessione della Weil sull'universalismo è dunque anche la discussione sul senso da attribuirsi all'idea di totalità, ovvero di cattolicesimo, come attributo sostanziale del cristianesimo».

³⁷ *Il cristianesimo e la vita nei campi*, in Am.D, p. 97.

³⁸ AD, p. 61.

Esso deve insegnare ad *amare il prossimo*, per la Weil, di un amore che, ad imitazione del Cristo, è al tempo stesso *anonimo* (termine che va bene inteso e che nasconde una critica alle varie forme di personalismo, viste forse come pretese di assolutizzazione della *persona*³⁹) e *universale*.

La figura del Cristo ha un ruolo centrale, sia nell'itinerario personale weiliano, che nella prospettiva universalistica indicata dalla Weil. Tale centralità del Cristo ha destato l'interesse di molti *teologi* (ad esempio in Italia Piero Coda⁴⁰, Angelo Bertuletti⁴¹, Giovanni Trabucco⁴², Bruno Forte⁴³) che hanno sottolineato la rilevanza, anche teologica, della riflessione weiliana.

In particolare, dal punto di vista dell'universalismo religioso, rilevare la centralità del "radicamento" alla propria tradizione non significa infatti per la Weil rinnegare la centralità del Cristo, ma al contrario dilatarla all'infinito. Egli è il "modello" di ogni mediatore e di ogni mediazione, ed è il modello che incarnandosi redime chi lo ha preceduto e chi lo seguirà.

Salvaguardare il radicamento è uno splendido "stratagemma" attraverso il quale la Weil riesce a salvare sia la centralità del Cristo, sia l'unicità della propria fede (la propria re-

³⁹ Si vedano le osservazioni di Gabellieri su cui torneremo alla nota 50.

⁴⁰ Cf. ad esempio P. CODA, *Il logos e il nulla*, Città Nuova, Roma 2003, 2004² (soprattutto le pp. 221, 262, 386) e P. CODA, *Premessa* a M. MARIANELLI, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2004, pp. 5-7.

⁴¹ Cf. ad esempio A. BERTULETTI, *Prefazione* a G. TRABUCCO, *Poetica soprannaturale. Coscienza della verità in S. Weil*, Glossa, Milano 1997, vi.

⁴² G. TRABUCCO, *Poetica soprannaturale. Coscienza della verità in S. Weil*, cit.

⁴³ Cf. ad esempio B. FORTE, *Simone Weil il sacrificio contro le ideologie*, in «Avvenire», 16 marzo 2002.

ligione e «ogni religione – scrive la Weil – è l'unica vera») e l'apertura ecumenica e interreligiosa ad altre tradizioni⁴⁴.

Tale ruolo assegnato al Cristo non è nemmeno in contraddizione con la dottrina della Chiesa Cattolica. Infatti la stessa teoria universalistica weiliana sembra porsi in sintonia con la teoria dei *semi del verbo* (di cui non parla esplicitamente la Weil, ma cui sembrano, sia pure implicitamente, rinviare i suoi scritti: rilevante, in proposito, il riferimento a Giustino – il quale parla di *Semi del Verbo* –, e in particolare al momento in cui il martire del II secolo, scrive la pensatrice, «ha lasciato Platone per il Cristo»). Tale teoria dei *semina verbi* afferma l'esistenza di tracce di spiritualità, depositate nella storia dell'umanità ancor prima della venuta del Cristo, e rileva altresì la centralità del Cristo⁴⁵.

In particolare, rileva Simone Weil, la suprema grandezza del cristianesimo sta nel fatto che il Cristo si è unito agli ultimi, "permettendo" un impiego soprannaturale della sofferenza. «La grandezza suprema del cristianesimo – scrive la Weil – viene dal fatto che esso non cerca un rimedio soprannaturale alla sofferenza, bensì un impiego soprannaturale della sofferenza»⁴⁶.

In tale prospettiva la *Figura* del Cristo è in qualche modo compimento e fondamento della stessa *fratellanza* che, come

⁴⁴ La Weil tiene a sottolineare che ogni mistico esprime il suo rapporto con il divino utilizzando il linguaggio della propria tradizione: la relazione con Dio mantiene sempre la forma dell'io-tu, un dialogo possibile solo a partire dalla lingua e dalle tradizioni all'interno delle quali si è vissuti.

⁴⁵ Il Cristo, scrive il teologo Blaumeiser commentando un passo della *Gaudium et spes*, «con la sua incarnazione [...] si è unito in qualche modo ad ogni uomo» (*Gaudium et spes*, n. 22) e quindi sia all'umanità che precede la venuta del Cristo che a quella successiva» (H. BLAUMEISER, *Un mediatore che è nulla*, in «Nuova Umanità», XX (maggio-agosto 1998), nn. 3-4, p. 288).

⁴⁶ OG, 90-91.

emerge già dalle *Lezioni di Roanne*, i *miti* creano: tale *fratellanza*, rileva infatti la pensatrice, consiste propriamente nel riconoscersi, da parte dell'umanità, negli stessi dolori e gioie... nel riconoscere che la collera altrui è come la propria, ma anche e soprattutto nel sapere che altri, come noi “sanno cosa significa soffrire” e il Cristo è propriamente la chiave anche, e soprattutto, di tale conoscenza soprannaturale⁴⁷ (è interessante rilevare che tale conoscenza è qualificata come tale subito dopo avere citato Giustino come colui che avrebbe stabilito “una alleanza”⁴⁸ tra la filosofia greca e il cristianesimo). La stessa conoscenza soprannaturale passa proprio per il *dolore* («τῶ πάθει μάθος»).

La centralità del Cristo è dunque pienamente coerente con la prospettiva indicata dalla Weil, in quanto Egli è, propriamente, la *Persona* che fa l'unità: in qualche modo in Lui non vi è soltanto la presenza di una *traccia di spiritualità* ma la *pienezza dell'essere*, consistente non tanto nel *superare* o portare a *sintesi* le varie tradizioni religiose, bensì nel comprenderle. Proprio dalla centralità attribuita alla Persona del Cristo è infatti possibile parlare propriamente di *cattolicità* del cristianesimo.

Infatti, salvaguardando le vie alla verità rappresentate dalle diverse tradizioni, come rileva chiaramente Perrin, la Weil mostra anche come esse siano “strade” che conducono al Cristo che dunque in qualche modo ha una centralità, chiara, nell'universalismo weiliano.

⁴⁷ Scrive la Weil: «C'è una ragione soprannaturale. È la conoscenza, gnosi, γνῶσις, di cui il Cristo è la chiave, [ed essa è] la conoscenza della verità il cui soffio è inviato dal Padre. Ciò che è contraddittorio per la ragione naturale non lo è per quella soprannaturale, ma questa dispone solo del linguaggio dell'altra» (Q.IV, p. 134).

⁴⁸ Cf. *ibid.*

«Potete anche credermi sulla parola che la Grecia, l'Egitto, l'India antica, la Cina antica, la bellezza del mondo, i riflessi puri e autentici di questa bellezza nelle arti e nella scienza, la visione delle pieghe del cuore umano nei cuori vuoti di fede religiosa hanno avuto la stessa parte di ciò che è palesemente cristiano, nel consegnarmi prigioniera a Cristo»⁴⁹.

Anche ciò che non è cristiano la conduce al Cristo, ma Egli è in ogni caso la "Persona" in cui convergono, in qualche modo, tutte le verità, o presenze di verità, che in Lui appunto trovano "compimento".

È problematico parlare, per Simone Weil, di attenzione alla persona; in più occasioni infatti la pensatrice francese prende distanza da ogni forma di personalismo, come rileva Gabellieri, temendo da una parte tendenze individualiste (presenti ad esempio nella formulazione di Renouvier) e dall'altra parte le forme di spiritualismo astratto⁵⁰. La concezione weiliana della Persona è comprensibile dunque piuttosto all'interno della distinzione, centrale appunto nella prospettiva della pensatrice, tra *ragione naturale* e *ragione soprannaturale*⁵¹.

⁴⁹ AD, p. 76; A proposito del cristocentrismo e dell'universalismo religioso, cf. A. DANESE - G.P. DI NICOLA, *Abissi e vette. Percorsi spirituali e mistici in Simone Weil*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp. 184-218.

⁵⁰ «Certamente – scrive Gabellieri – come si sa, SW ha ricusato il termine "personalismo" temendo un ritorno, con esso, di tendenze individualiste – come quelle presenti nella filosofia di Renouvier – o l'appello a uno spiritualismo astratto» (E. GABELLIERI, *Relazione* tenuta al convegno internazionale su Simone Weil tenutosi a Rio de Janeiro). Cf. anche S. FRAISSE, *S. Weil, la personne et les droits de l'homme*, in «Cahiers Simone Weil», VII-2, juin 1984, pp. 120-132; G.P. DI NICOLA e A. DANESE, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Rome 1991, pp. 341-352; e ancora E. GABELLIERI, *tre et Don. Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Louvain 2003, pp. 457-462.

⁵¹ Cf. nota 47.

«Il Cristo – scrive la Weil – è la chiave» della stessa ragione soprannaturale, “ragione” che eccede le facoltà umane, ed è il *terzo*, propriamente la Persona⁵² che fa l’unità. Evidentemente però il Cristo non “realizza” l’unità tanto e soltanto come un *simbolo* ma, potremmo dire, come *attestazione* di una unità, o più propriamente, utilizzando un’espressione tipicamente weiliana, come la *metafora reale* (cui ha posto particolare attenzione Chenavier nel suo importante libro sul lavoro⁵³).

«Occorre ritrovare la nozione di metafora reale. Altrimenti la storia del Cristo, per esempio perde la sua realtà, il suo significato»⁵⁴.

Proprio nella nozione di *metafora reale*, scrive Coda, «il linguaggio simbolico, espressivo della correlazione asimmetrica tra il desiderio dell’uomo e il dono di grazia di Dio, ultimamente s’invera, costituendo il luogo della mediazione in atto tra l’eterno e il tempo nell’“una volta per tutte” di quel singolare evento storico – la pasqua di Gesù Cristo – che sempre di nuovo accade nello Spirito Santo, facendosi presente alla libertà che lo accoglie e, accogliendolo, si fa ciò che avverte, a volte anche solo confusamente, d’essere chiamata a diventare»⁵⁵.

⁵² Il Cristo è la Persona che fa l’unità in quanto in Lui convergono le due nature, quella umana e quella divina. Puntualmente rileva la Weil che «il termine Persona, si applica con proprietà soltanto a Dio, come pure il termine impersonale. Dio è colui che si china su di noi, noi sventurati, ridotti a essere solo un po’ di carne inerte e sanguinante. Ma nello stesso tempo egli è anche, in qualche modo, lo sventurato che ci appare sotto l’aspetto di un corpo inanimato da cui ogni pensiero appare assente, lo sventurato di cui nessuno conosce il nome né la condizione» (AD, p. 180).

⁵³ R. CHENAVER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Cerf, Paris 2001, pp. 567-570.

⁵⁴ Q.IV, p. 103.

⁵⁵ P. CODA, *Premessa* a M. MARIANELLI, *La metafora ritrovata*, cit., pp. 6-7.

Tale nozione di *metafora reale* e la prospettiva ermeneutica, o propriamente *ontologico-trinitaria* che essa apre e che merita di essere considerata con attenzione come mostrano alcuni lavori di Gabellieri, sembra suscitare l’interesse di «una teologia specificamente cristologica – scrive ancora Coda – del pluralismo, diacronico e sincronico, delle religioni»⁵⁶.

⁵⁶ Prosegue Coda: «Precorrendo, infatti, quelle prospettive del Concilio Vaticano II che sono state riprese e rilanciate dal magistero profetico, a parole e a fatti di Giovanni Paolo II» (rileva ancora il teologo in nota «Penso alla Giornata mondiale di preghiera delle religioni per la pace svoltasi per volontà del Papa ad Assisi, nel 1986»), «la Weil ci pungola – come scrive nella *Lettre à un religieux* – a ripensare a fondo la nozione stessa di fede: perché la salvezza può raggiungere l’uomo anche al di là dai confini visibili della Chiesa (cf. *Lumen gentium*, 16; *Gaudium et spes*, 21; *Ad gentes*, 7) e “non si dà salvezza senza una ‘nuova nascita’, senz’illuminazione interiore, senza presenza del Cristo e dello Spirito Santo nell’anima” (S. WEIL, *Lettera a un religioso*, tr. it. a cura di G. GAETA, Adelphi, Milano 1996, 48)» (*ibid.*).

Per una fondazione teologica della categoria politica della fraternità

di **Piero Coda**

1. La categoria della fraternità è una categoria essenzialmente cristiana, nel senso che getta le sue radici nell'evento di Gesù Cristo e che a partire da quest'evento si fa strada nella storia.

Colpisce, in effetti, la nutrita presenza di termini come *adelphós* (fratello), *adelphótes* (fraternità), *philadelphìa* (amore fraterno) nel Nuovo Testamento. Da notare, soprattutto, che *adelphóí* (fratelli) è il termine con il quale propriamente si designano da se stessi i discepoli di Cristo e che il sostantivo *adelphótes* (fraternità) (cf. *1 Pt* 2, 17; 5, 9) non designa un ideale da raggiungere ma una realtà acquisita, un dono ricevuto cui si conformano l'esistenza e i rapporti tra i cristiani.

La fraternità, in altre parole, è la caratteristica peculiare della comunità cristiana, l'attuazione della novità realizzata da Gesù e, con ciò, il lievito chiamato a fermentare, dall'interno, la pasta dell'intera umanità.

Dalla tradizione di Israele alla specificità cristiana della categoria di fraternità

2. La tradizione d'Israele – restringiamo a esso il nostro sguardo, ma si potrebbe ampliare il discorso – illustra la genesi della società umana, e cioè delle relazioni tra le persone e i popoli, a partire dal racconto di Abele e Caino. Tutti gli uomini derivano dalla coppia originaria, Adamo ed Eva, a sua vol-

ta creata da Dio «a sua immagine e somiglianza» (cf. *Gn* 1, 26). La loro identità profonda e, insieme, la loro vocazione, è dunque quella d'essere fratelli. Ma il fratricidio attesta tragicamente il rigetto di questa vocazione e il misconoscimento di questa identità.

L'alleanza che Dio stringe con Abramo e poi con Mosè, in certo modo, fa ricominciare la storia dal suo principio. O meglio, pone le premesse affinché si crei uno spazio umano – quello, appunto, del popolo dell'alleanza – entro il quale diventi praticabile, come segno profetico, l'ideale di fraternità inscritto da Dio nel principio stesso della storia umana.

3. Il messaggio e la prassi di Gesù s'innestano in questo cammino e lo introducono in una impreveduta situazione di novità.

Si potrebbe sintetizzare il messaggio di Gesù, in riferimento al nostro interesse, parafrasando le sue stesse parole: “poiché vi è un solo Padre (*Abbà*), che è Dio, voi siete tutti fratelli” (cf. *Mt* 23, 8-9).

La radice della fraternità è dunque indicata, più originariamente ancora di quanto non faccia il racconto simbolico della genealogia dai protoparenti, nella paternità universale di Dio. Non si tratta di una paternità generica, indistinta e storicamente inefficace, bensì di un amore personale, puntuale e incredibilmente concreto di Dio per ciascuno, a cominciare da chi in qualunque modo è emarginato (cf. *Mt* 6, 25-30). Una paternità, dunque, efficacemente generatrice di fraternità: perché l'amore di Dio, accolto, diventa il più formidabile agente di trasformazione dell'esistenza e dei rapporti con gli altri.

La prassi di Gesù, che supera di fatto ogni barriera discriminante, ne è l'attestazione più chiara. Tanto che ne viene lucidamente percepita, dall'*establishment* religioso e politico, l'intrinseca carica sovvertitrice dell'ordine stabilito.

La croce: luogo di fondazione della fraternità

4. Ma, come ben comprenderà la comunità postpasquale, è la croce il definitivo luogo di fondazione di quella fraternità che si è sprigionata da Gesù.

Il rigetto e la condanna da parte dell'autorità giudaica, ratificata da quella romana, espelle Gesù, il figlio dell'*Abbà*, non solo dal consorzio civile, ma anche dallo spazio dell'alleanza di Dio con il suo popolo. «Maledetto colui che pende dal legno», sentenziava infatti il Deuteronomio (cf. *Dt* 21, 23), riferendosi a colui che, per grave delitto, era giustiziato fuori dell'accampamento, recinto sacro che Dio si era riservato. Lo testimonia il grido dell'abbandono che Gesù dalla croce lancia verso Dio, in un estremo atto di fede in Lui nel mentre sperimenta d'essere tagliato da ogni rapporto: col Padre e con i fratelli.

Gesù, in altri termini, riprendendo dal principio il progetto del Padre, s'identifica nell'amore con Abele, in quanto questi è ingiustamente ucciso; ma anche con Caino, perché in verità è quest'ultimo che s'è posto fuori del progetto di Dio. Egli diventa così, nel suo abbandono, il principio nuovo e definitivo dell'universale fraternità, divenendo lo spazio personale della riconciliazione con Dio e tra Abele e Caino.

Ma non c'è solo questo, nell'abbandono di Gesù. C'è anche il superamento di quella barriera – per sé provvisoria – che s'era instaurata per il fatto stesso che Dio, costituendo il popolo dell'alleanza, l'aveva con ciò separato dagli altri. Ora, questa separazione non ha più ragion d'essere e la fraternità non è più da viverci soltanto entro il recinto sacro dell'alleanza, ma con tutti.

Tutto ciò esprime, in maniera profonda, la lettera agli Efesini, che vede in Gesù il riconciliatore, anzi la pace stessa in persona, poiché «dei due popoli ne ha fatto uno solo e ha abbattuto il muro di separazione, abolendo nel suo corpo la causa dell'inimicizia (...) per creare in se stesso, dei due, un

solo uomo nuovo» (*Ef* 2, 14-15). Così che nessuno ha più da sentirsi straniero o semplicemente ospite, ma concittadino (*sym-polítes*) e della casa (*oikeíos*) di Dio (*Ef* 2, 19).

Viene così dischiusa in tutta la sua portata l'identità profonda dell'uomo, inscritta nel fatto stesso della sua creazione «a immagine e somiglianza di Dio». Se tale immagine, già nel libro della Genesi, consisteva nella relazione in cui l'uomo ritrova se stesso di fronte alla donna, e viceversa; ora, in Cristo, la relazione di fraternità – di comunione, cioè, e di distinzione – emerge come la grammatica della relazione umana, in tutta la sua estensione universale.

Dio stesso si è pienamente rivelato come amore, e dunque relazione: tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo. Non per nulla, nel vangelo di Giovanni, l'estrema preghiera di Gesù al Padre, che racchiude il significato e lo scopo della sua passione e morte, è: «Padre, che *tutti* siano *uno*, come Io e Te» (cf. *Gv* 17, 21).

5. È in questo contesto che acquistano il loro pieno significato le categorie tipicamente cristiane di fraternità (*adelphótes*) e cittadinanza (*politeía*). La fraternità, sperimentata e vissuta nella comunità cristiana, è già una realtà in atto, perché dono di Cristo, che instaura un nuovo stato di cose. Grazie a lui, è diventato infatti possibile riconoscersi fratelli, con tutti, e vivere la fraternità ricevuta in dono attraverso l'esercizio concreto dell'amore fraterno (*philadelphìa*).

Questa realtà, proprio perché frutto dell'evento di Cristo, che ha mostrato la paternità di Dio e ha ristabilito la fraternità universale, non è destinata a rinchiudersi di nuovo in un recinto di privilegio, né ad essere relegata nella sfera di un vago ideale. Essa è invece seme, e cioè inizio e forma, di una nuova *politeía*.

Lo descriverò, con straordinaria incisività, l'anonimo autore della lettera a Diogneto (intorno alla metà del II secolo),

tratteggiando i caratteri della paradossale *politeía* cristiana e dicendo che «come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani» (VI, 1).

Prospettive sociopolitiche della fraternità cristiana

6. Circa le conseguenze sociali e, in prospettiva, politiche di tale consapevolezza, ne vorrei sottolineare almeno tre.

La prima è esplicitata già da Paolo, nella lettera ai Galati, là ove afferma che, sulla base dell'evento di Gesù, «Non c'è qui né Giudeo né Greco; non c'è né schiavo né libero; non c'è né maschio né femmina; perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù» (3, 28). La percezione dell'efficacia della fraternità cristiana è espressa con forza in riferimento alle tre separazioni che segnavano la realtà del tempo: quella religiosa tra Giudei e Greci (ci cui già si è detto), quella sociale tra schiavi e liberi, quella antropologica tra uomini e donne. L'affermazione di Paolo non significa che le distinzioni vengono eliminate, ma che vengono abolite nella loro carica di negatività e riattivate nella potenzialità di reciprocità di cui, in modi diversi, sono portatrici.

Una seconda conseguenza è che Gesù Abbandonato mostra il luogo a partire dal quale soltanto può nascere e articolarsi un'autentica prassi di fraternità: la condivisione con chi, in qualunque modo, è emarginato ed escluso. Espressioni come «beati i poveri...» e «ciò che hai fatto all'ultimo l'hai fatto a me» non sono dei semplici modi di dire: indicano, piuttosto, che la fraternità nasce solo *dal basso, dal farsi uno* con gli ultimi, perché lì si è collocato Cristo. E sarebbe del tutto illusorio, e storicamente inefficace, credere di poter stabilire una fraternità prescindendo da quella misura, sempre di nuovo misurata sulla concretezza del volto di chi soffre.

Infine, una terza conseguenza va riconosciuta nel fatto che Gesù, nel suo abbandono, supera per sempre la categoria del

nemico nella definizione politica dei rapporti interumani. In Lui stesso, crocifisso, prende figura il comandamento dell'amore al nemico ch'egli aveva formulato in chiave positiva (cf. *Mt 5*, 38-48). Gesù, con ciò, rompe deliberatamente e consapevolmente con la tradizione giudaica precedente e introduce delle specifiche e concrete indicazioni per una prassi alternativa ed efficace. I suoi discepoli devono amare senza sperare di essere ricambiati, prestare anche quando sanno che non ci sarà restituzione, dare senza riserve e senza limiti. Essi devono accollarsi l'ostilità del mondo volenterosamente, senza opporre resistenza e con spirito di sacrificio (*Lc 6*, 28); anzi devono beneficiare chi odia, ricambiare le maledizioni con benedizioni e pregare per i loro persecutori (*Lc 6*, 27ss.; *Mt 5*, 44). Gesù – non bisogna sottovalutarlo – parla positivamente di *agápe* verso i nemici: il che significa che l'amore che Lui predica non è un sentimento (ché, altrimenti, non sarebbe possibile provare trasporto verso chi ci ha fatto del male), ma una determinazione della libertà che decide di *volere il bene dell'altro*, anche del nemico, costi quel che costi, implicando una strategia di non-violenza attiva che mira a modificare in positivo la posizione dell'avversario. L'amore al nemico è un amore creatore: se amare è come generare un figlio, perdonare è come risuscitare un morto.

7. Sarebbe interessante ripercorrere la storia della presenza e dell'efficacia della fraternità, lungo i secoli, nel mondo cristiano. Si può forse dire, con una certa approssimazione, che essa ha certamente fermentato per vari aspetti la cultura dell'Occidente, ma come "ideale" di trasformazione globale delle relazioni sociali è rimasta viva soprattutto nelle correnti riformatrici che incessantemente hanno visitato la vicenda della cristianità, di qui, a propria volta, riversandosi sulla vita civile. Basti l'esempio della fraternità francescana e dello straordinario influsso da essa esercitato non solo a livello spirituale, ma anche culturale e civile.

Bisogna però arrivare ai nostri giorni, e precisamente alla risposta in positivo che la dottrina sociale della Chiesa cerca di offrire alla questione sociale e politica posta dalla modernità, per veder riaffiorare, con forza, e in un orizzonte di maturità laicità, questa categoria.

È sintomatico che il termine fraternità compaia 26 volte nei documenti del Concilio Vaticano II, di cui 12 nella *Gaudium et spes*, la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. In essa, non solo si individua nella fraternità universale ciò che corrisponde all'altissima vocazione dell'uomo (cf. n. 3) e si descrive il mondo quale «*spatium verae fraternitatis*» (n. 37), ma si indica nel comandamento dell'amore reciproco la legge fondamentale dell'umana perfezione e insieme della trasformazione della storia (n. 38).

La questione teologica, ma anche pratica, che dobbiamo porci è allora: Gesù ha salvato solo il singolo o anche la relazione sociale tra le persone? Non è problema di poco conto, avendo anzi la risposta che si dà alla domanda, decisive conseguenze per la comprensione/attuazione della fede sul piano ecclesiale e sociale. Di fatto, nella storia della Chiesa, assistiamo all'alternarsi delle due possibilità d'interpretazione, anche se forse raramente allo stato puro e con esplicita e compiuta consapevolezza. Se l'accento è posto sulla salvezza del singolo (la singola anima), si è facilmente tentati di rinviare all'altra vita ogni attesa di riscatto della storia; se si punta invece allo spessore anche sociale dell'evento redentivo, il progetto di realizzazione intrastorica della *civitas* cristiana può far obliare l'imprescindibile condizione di libertà dell'azione dello Spirito Santo e della decisione della persona umana, insieme al "non ancora" escatologico. Non per nulla, la dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa, *Dignitatis humanae*, afferma che le esigenze della dignità umana, su cui si fonda la libertà religiosa e che hanno le loro radici nella divina rivelazione, la ragione umana è venuta via via conoscendole solo «attraverso l'esperienza dei secoli» (cf. n. 9).

In realtà, la forma compiuta della relazione interpersonale è la fraternità come reciprocità dell'*agápe* in Cristo, che presuppone ed esprime la libertà del singolo, e che come tale costitutivamente *s'apre nella dedizione e nel dialogo* con chiunque sia impegnato nella ricerca della verità/giustizia. Ciò rende evidente alla coscienza credente la radicale menzogna/ingiustizia (oltreché l'improponibilità) d'ogni tentazione integralistica e millenaristica. E impegna piuttosto in un coerente scavo del significato concreto della figura della relazione sociale che scaturisce dall'evento del Cristo crocifisso e risorto. Se – come abbiamo ricordato – per la fede e il battesimo siamo «rivestiti di Cristo» sì da essere «uno» (*eis*, al maschile) in Lui (cf. *Gal* 3, 26-28), allora veramente l'altro è me ed io sono l'altro: a condizione ch'io faccia vivere Cristo in me e scorga e accolga Cristo nell'altro, che così si manifesterà pienamente anche come il libero e gratuito legame tra i due, nello Spirito: «dove sono due o più (...) io sono in mezzo a loro» (cf. *Mt* 18, 20).

Per questo, la qualità della relazione di fraternità vissuta in Cristo non riesce ad avere un'analogia reale che sia al di sotto di quella che il Figlio vive col Padre nello Spirito, e reciprocamente.

Fraternità e comunicazione

di **Giuseppe Savagnone**

Premessa

Nel famoso motto della rivoluzione francese – *liberté, égalité, fraternité* – il concetto di “fraternità” si trova posto in primo piano, insieme agli altri, come un valore che va ben al di là del mero dato biologico. Sta sotto i nostri occhi il fatto che, a differenza dei primi due termini, questo terzo non ha avuto in seguito – come non sembra avere tuttora – un posto fondamentale nella cultura politica dell’Occidente. Ciò è vero anche in riferimento al nostro tema: la libertà della comunicazione, in particolare di quella giornalistica, è un punto fermo nel dibattito degli ultimi due secoli; anche l’uguaglianza è un valore riconosciuto e quando sembra compromesso dallo strapotere comunicativo di questo o quel gruppo, di questo o quel personaggio, le reazioni sono, giustamente, vivacissime. Nessuno parla, invece, di fraternità della comunicazione, meno che mai di quella giornalistica.

Vale la pena, forse, di chiedersi se questo silenzio non abbia contribuito a rendere spesso contraddittori e fortemente problematici – e non solo nell’ambito della comunicazione giornalistica – gli altri due termini, libertà e uguaglianza, così fortemente enfatizzati e se il suo recupero non possa costituire in futuro un importante contributo a una visione più equilibrata e umana della convivenza civile. Se, cioè, molti inconvenienti nei processi comunicativi della nostra società non dipendano dal fatto che una libertà senza fraternità sfocia nell’individualismo e nel soggettivismo, così come un’uguaglianza senza fraternità rischia di tradursi da un lato in una omologazione che mortifica

le identità e rende il dialogo impossibile, dall'altro in una conflittualità che scaturisce proprio dalla suddetta omologazione.

In questa sede ci occuperemo della fraternità in rapporto al problema della comunicazione, cercando di mostrare come funzioni in effetti l'interdipendenza – di per sé abbastanza intuitiva – tra queste due realtà. Nel corso dell'esposizione daremo un rilievo specifico al tipo di comunicazione che si realizza nell'attività giornalistica.

1. Dalla *philia* greca alla fraternità cristiana

1.1. *Il mondo greco*

Forse non è superfluo sottolineare che la fraternità è stata valorizzata solo a partire dall'avvento del cristianesimo. Nel mondo greco essa, come tutti i rapporti che rientrano nell'ambito dell'*oikia*, della "casa" intesa come famiglia, viene relegata in una sfera in cui predomina la soddisfazione dei bisogni più elementari e che non costituisce il vertice della vita umana. «Una delle caratteristiche della vita privata, prima della scoperta dell'interiorità, era che l'uomo esisteva in questa sfera non come un vero essere umano, ma solo come un caso della specie animale del genere-umano» (Arendt, 34).

La piena esplicazione della soggettività è possibile, per i greci, solo nella vita politica, che nasce precisamente dal superamento dei legami familiari: «Che la fondazione della *polis* fosse preceduta dalla distruzione delle comunità basate sulla parentela, come la *phratria* e la *phyle*, non era solo una teoria di Aristotele ma un semplice fatto storico» (*ibid.*, 19).

Il motivo ultimo di questa contrapposizione va cercato nella definizione aristotelica dell'essere umano come «zoon logon ekhon» (*Politica* 1253 a), che non significa solo, come nella traduzione latina, *animal rationale* ma «animale che comunica». «Essere politici, vivere nella *polis*, voleva dire che

tutto si decideva con le parole e la persuasione e non con la forza e la violenza. Nella concezione greca, costringere gli altri con la violenza e imporre invece di persuadere costituivano relazioni prepolitiche caratteristiche della vita fuori della *polis*, di quella domestica e familiare, dove il capofamiglia dettava legge con incontestato potere dispotico, o di quella degli imperi barbarici dell'Asia, il cui dispotismo era spesso paragonato all'organizzazione domestica» (Arendt, 20).

In questa logica, la fraternità, col suo riferimento a un padre comune, appare inevitabilmente legata a una mancanza di libertà. Si ha un riscontro di ciò nel mondo romano, dove «i termini *dominus* e *pater familias* erano (...) sinonimi, come anche i termini *servus* e *familiaris* (...) L'antica libertà romana del cittadino si disperse quando gli imperatori romani assunsero il titolo di *dominus*» (*ibid.*, 246, n. 12).

Per i greci, perciò, il legame dove si realizza propriamente la dimensione comunicativa non potrebbe essere quello fraterno, bensì una relazione che ai loro occhi è costitutiva di ogni comunità degna di questo nome (cf. *Etica Nicomachea*, VIII, 11, 1159 b), ma che trova la sua piena realizzazione nella *polis* (cf. 11, 1160 a), vale a dire la *philia*. Con questo termine Aristotele intende ogni rapporto che si stabilisce tra persone accomunate da un'uguaglianza: «Ogni amicizia consiste in una comunità [*koinonia*]» (14, 1161 b). E qui Aristotele menziona «le amicizie che uniscono i cittadini, i membri di una tribù, o coloro che navigano assieme» (14, 1161 b). Si tratta di un concetto molto ampio, che non corrisponde perciò esattamente a quello che noi oggi chiamiamo "amicizia", visto che questa uguaglianza, a sua volta, può fondarsi sul piacere, sull'utile o sul bene, e include dunque anche i legami basati sul mero interesse.

L'elasticità del concetto aristotelico di amicizia, anzi, è tale che essa può sussistere, entro certi limiti, perfino tra persone disuguali – «ad esempio l'amicizia del padre verso il figlio ed in generale di una persona anziana verso una giovane, e l'amicizia

del marito per la moglie e di chiunque comanda verso chi è comandato» (8, 1158 b) – sulla base di un'uguaglianza di proporzione nell'affetto (cf. 10, 1159 b; cf. Zanatta, 1016).

Resta il fatto che, come per gli altri concetti analogici (cf. Zanatta, 1004, nota 11), i vari casi fanno tutti riferimento a un «primo analogato», che è quello della *philia* fondata sull'uguaglianza nel bene, cioè nella virtù – «le specie di amicizia sono molte (...) in primo luogo e a pieno titolo è amicizia quella dei buoni, in quanto buoni, e (...) le altre lo sono per somiglianza» (5, 1157 a) – la sola che consente una piena *koinonia*, dunque una comunione, tra i membri della comunità (cf. Gauthier-Jolif, II, 2, 768).

In ogni caso, è evidente agli occhi di Aristotele che senza una certa uguaglianza, che garantisca la reciprocità, non può esserci amicizia. Tanto che, quando la disparità di condizioni tra gli amici si fa eccessiva, anche la stessa amicizia tra disuguali diventa impossibile (cf. 9, 1158 b). Dove «il presupposto del discorso è (...) l'impossibilità che il superiore ami l'inferiore» (Zanatta, 1014, nota 3) in quanto tale. «Aristotele non ha neppure sospettato l'esistenza dell'amore-*agape* (...) La *philia* non è dono gratuito (...) essa ricambia ciò che riceve; ed è per questo che non è propriamente né, come l'*eros*, l'amore dell'inferiore per il superiore, né, come l'*agape*, l'amore del superiore per l'inferiore, ma, propriamente parlando, l'amore dell'uguale per l'uguale» (Gauthier-Jolif, II, 2, 690)

Questa impossibilità di realizzare un vera comunione nella disuguaglianza si manifesta a livello comunicativo nel fatto che, pur nell'amicizia tra disuguali che Aristotele prevede tra marito e moglie, solo al primo è consentito di parlare (cf. 13, 1260 a).

1.2. L'amore fraterno cristiano

«Col prevalere del cristianesimo l'importanza dell'amici-

zia come fenomeno umano primario decade nella letteratura filosofica. Il concetto più esteso e più importante diventa quello dell'amore, dell'amore del prossimo, che manca dei caratteri selettivi e specifici, che Aristotele aveva riconosciuto all'amicizia» (Abbagnano, 21).

Il concetto di "amore fraterno", annunciato nel vangelo, si presenta con un carattere di assoluta novità. Esso è totalmente gratuito e perciò rigorosamente universale: il "prossimo" che ne è l'oggetto include non soltanto coloro che non sono uguali a noi, ma perfino i nemici, come si evince dalla parabola del buon samaritano.

Alla base di esso sta la rivoluzionaria concezione di Dio del Nuovo Testamento «Dio è *agape*» (1 Gv 4, 8). Che si può tradurre «Dio è amore», a patto di rendersi conto che con questo termine si indica qui qualcosa di diverso sia dall'*eros* che dalla *philia*, perché questo "amore", che è il costitutivo di Dio, non è desiderio di un bene di cui si manchi, né condivisione di uno che si possiede in comune, ma puro dono procedente da chi ha il bene a chi non ce l'ha.

Perciò anche traducendo in latino si è preferito ricorrere a un termine nuovo – «*caritas*» – per indicare questo amore "discendente", che trabocca dal seno di Dio, attraverso il Cristo, nello Spirito, inondando il cuore del credente. Questo spiega alcune peculiarità del vocabolario del Nuovo Testamento «Nessuna meraviglia che la parola "carità" designi raramente l'amore dell'uomo verso Dio, perché questo amore è già espresso con la parola "fede". La carità significa sia l'amore che Dio, in Cristo, ha per noi, sia l'amore che noi dobbiamo avere verso i nostri fratelli. (...) Mediante la carità noi amiamo il prossimo con lo stesso amore che Dio ha per noi» (Lyonnet, 21). Perciò, «l'amore di Dio trova la sua perfezione – in altre parole, realizza se stesso, si mostra per quello che è, compie la sua traiettoria – quando si prolunga nell'amore verso gli altri e crea la fraternità» (Maggioni, 37).

Questo non significa che la carità non sia anche, in qualche modo, un amore rivolto a Dio. La chiave per comprendere ciò è nella parola di Gesù: «Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito (...). In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (*Mt 25, 35-40*). «Con l'Incarnazione, Dio ha fatto questo miracolo di amore, di permetterci di comunicare realmente qualcosa a lui» (Lyonnet, 25-26).

È qui che trova il suo fondamento il concetto cristiano di fraternità. Rispetto all'amicizia, che nasce dal valore dell'altro e da ciò che egli può darci – a livello di virtù, o anche di piacere e di utilità –, la fraternità riecheggia l'assoluta gratuità di Dio, il cui volere, già nell'atto creatore, non è attratto dall'intrinseca bontà della creatura, ma la fonda e la costituisce dal nulla. È questa attitudine creatrice che l'amore cristiano porta inscritto nella sua intima natura, e che lo rende capace di chinarsi sul non essere, sul non valore, per conferirgli in puro dono ciò che gli manca. La parabola del samaritano è in questo senso eloquente: «Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?», chiede Gesù al dottore della legge. «Quegli rispose: "Chi ha avuto compassione di lui"» (*Lc 10, 36-37*). Prossimo non si è, si diventa in base al proprio dono. E la disuguaglianza, la povertà, il bisogno, costituiscono la molla di questo movimento di approssimazione.

Non si tratta solo di un'origine comune, legata – come per gli stoici – alla condivisione dell'unico Logos cosmico, bensì nel fatto di sapersi amati da Qualcuno e dalla scoperta che il volto dell'altro costituisce l'unico accesso a nostra disposizione per cogliere il volto di questo Qualcuno.

Il concetto neotestamentario di fraternità, in realtà, è rivoluzionario non solo nei confronti della tradizione greca ed ellenistica, ma anche di quella ebraica. L'amore del prossimo,

in Israele, non era ignoto, ma abbracciava fundamentalmente i membri del popolo stesso. In questo senso, pur nell'esperienza vissuta dell'amore di predilezione con cui Dio li aveva amati, gli israeliti tendevano a rinchiuderlo nei confini angusti di quella logica del clan tribale e familiare che caratterizza tutte le culture arcaiche.

Gesù ha sancito il superamento di questa logica in un noto episodio del Vangelo: «Mentre egli parlava ancora alla folla, sua madre e i suoi fratelli, stando fuori in disparte, cercavano di parlargli. Qualcuno gli disse: “Ecco di fuori tua madre e i tuoi fratelli che vogliono parlarti”. Ed egli, rispondendo a chi lo informava, disse: “Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?”. Poi stendendo la mano verso i suoi discepoli disse: “Ecco mia madre ed ecco i miei fratelli; perché chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi è per me fratello, sorella e madre”» (*Mt* 12, 46-50).

1.3. *Un nuovo popolo*

In un testo possente, Paolo ha evidenziato la conseguenza di questo nuovo concetto di fraternità, che è di dar luogo alla nascita di un popolo nuovo: «Perciò ricordatevi che un tempo voi, pagani per nascita, chiamati incirconcisi da quelli che si dicono circoncisi perché tali sono nella carne per mano di uomo, ricordatevi che in quel tempo eravate senza Cristo, esclusi dalla cittadinanza d'Israele, estranei ai patti della promessa, senza speranza e senza Dio in questo mondo. Ora invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate i lontani siete diventati i vicini grazie al sangue di Cristo. Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia, annullando, per mezzo della sua carne, la legge fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo

la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in se stesso l'inimicizia. Egli è venuto perciò ad annunziare pace a voi che eravate lontani e pace a coloro che erano vicini. Per mezzo di lui possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito. Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio» (*Ef* 2, 11-19).

Quelle che cadono non sono solo le discriminazioni tra giudei e pagani. A questo punto, «non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (*Gal* 3, 28). In quanto effusione dell'amore di Dio, l'agape fraterna non conosce barriere, unisce i disuguali e si dà anche dove non trova reciprocità, come invece accadeva per l'amicizia. La conseguenza di ciò è che non ci sono più stranieri: tutti sono diventati "concittadini". E in un mondo dove la cittadinanza era il segno di un'appartenenza fonte di innumerevoli privilegi, da cui i non cittadini erano rigorosamente esclusi, ciò significava qualcosa di rilevante nell'ambito pubblico.

Perciò la tradizione cristiana ha potuto interpretare la fraternità non più come un legame meramente "privato", e ne ha fatto, piuttosto, il fondamento di una nuova fisionomia dei rapporti umani anche a livello sociale. Su questa fraternità Agostino ha potuto costruire la teologia di una *civitas* – non solo di una *domus* – *Dei*, con delle implicazioni politiche che si riveleranno pienamente nella costituzione del Sacro Romano Impero medievale.

Al di là di questi immediati riflessi sulla storia politica della *societas christiana*, non c'è dubbio che una simile visione, che sganciava il legame comunitario da un'uguaglianza di partenza e da una rigorosa reciprocità, così com'era richiesta dalla *philia* aristotelica, abbia avuto una profonda influenza sulla sfera pubblica. Estendendo a tutti gli uomini una fraternità concepita come prolungamento sia dell'atto creatore, che si volge al non es-

sere per produrre l'essere, sia della redenzione, che si china sui peccatori per salvarli, anche senza loro merito (cf. *Rm* 5, 6-8), il cristianesimo ha introdotto la gratuità nell'ambito politico e sociale. È la logica del dono: «Il dono ha orrore dell'eguaglianza; ricerca l'ineguaglianza alterna» (Godbout, 46). Alle radici del concetto di solidarietà, che dominerà tutta la storia della società occidentale, sta questo superamento della *philia* tra uguali.

Anche l'universalità di questo amore fraterno ha avuto un evidente influsso sulla sfera pubblica, relativizzando il concetto di "estraneo" e superando tutte le contrapposizioni di stirpe, di nazionalità, di genere, di posizione sociale. Anche l'idea della globalizzazione ha qui le sue radici ultime: gli esseri umani sono tutti fratelli, al di là delle diverse appartenenze geografiche, politiche, culturali.

Non bisogna però scambiare questa universalità con una uguaglianza che cancelli le differenze. La nuova comunità fondata sull'amore fraterno è fatta di persone ognuna delle quali è unica davanti a Dio. Ancora una volta, la struttura relazionale che viene evocata è quella del dono: «Nella prospettiva del dono, si può considerare la società come una rete costituita dalla somma dei rapporti unici che ogni membro intrattiene con gli altri (...). Il contrario è la burocrazia nel senso peggiorativo del termine: una struttura rigida, incapace di adattamento», per la quale «tutto ciò che è unico diventa un problema» (*ibid.*, 97).

Certo, anche il concetto di fraternità, come quello di amicizia, è analogico. Ci possono essere livelli diversi di legame fraterno, a partire da quelli che esistono naturalmente all'interno di una famiglia in rapporto a una paternità di ordine biologico, per andare a quelli che si creano in una particolare comunità e che coinvolgono quanti vivono in essa, fino ai più ampi che, come si è detto, abbracciano senza limiti tutti gli esseri umani.

È in quest'ultimo senso che la fraternità fornisce le coordinate, ancora generalissime, entro cui il nostro tema dovrà

essere sviluppato. Esse ci dicono che una comunicazione fraterna non può prescindere dalla solidarietà verso i più deboli – rispettati non malgrado la loro debolezza, ma precisamente a causa di essa –, né sottrarsi alla responsabilità di promuovere la loro crescita umana; e, ancora, che questa comunicazione deve da un lato saper superare i muri divisorii di vario tipo che la rendono problematica, dall'altro non può realizzare la sua universalità fondandola su un'astratta appartenenza al genere umano, ma deve saper rispettare tutte le differenze naturali, storiche e culturali; infine, che questo è possibile se c'è un "Terzo" – il Padre di cui Cristo è venuto a manifestare la tenerezza – che media il rapporto tra i fratelli, giustificandolo e fornendogli un terreno comune di reciproco riconoscimento. Anche la notissima formula "Amerai il prossimo tuo come te stesso" (*Mt* 22, 39), che sembra lasciare di fronte i fratelli in un rapporto duale, va in realtà sempre letta nella luce di un'altra espressione evangelica, in cui Gesù, senza contraddirla, ne precisa il senso: «Come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (*Gv* 13, 34). Non è l'amore – peraltro problematico (quante persone in realtà non sanno amarsi!) e sempre minacciato dal narcisismo – che il singolo nutre per se stesso a poter costituire il suo legame col fratello, bensì l'amore che Dio, in Cristo, riversa su di lui, insegnandogli ad amarsi nel modo giusto e, di conseguenza, ad amare gli altri.

2. La cattiva fraternità

2.1. *La morte del Padre*

Nell'età moderna l'Illuminismo ha cercato di recepire il concetto cristiano di fraternità, secolarizzandolo. Il passo fondamentale è stata l'eliminazione della figura del Padre e la sua sostituzione con quella, ben più neutra, di un potente Architetto.

Si è realizzato, insomma, qualcosa di ciò che Freud più tardi, in *Totem e tabù*, scambiò per l'inizio della religione: il parricidio falsamente liberatorio, che in realtà impone una idolatria. Ciò che l'uccisione del Padre ha provocato è stato, in effetti, l'avvento di false divinità, da cui gli esseri umani sono stati soggiogati non come figli, ma come schiavi. È la storia delle ideologie totalitarie che, a partire dalla rivoluzione francese, hanno progressivamente dominato l'uomo moderno, riuscendoci pienamente quando la tecnica ha messo loro a disposizione il potere immenso dei mezzi di comunicazione sociale. La fraternità rimane, ma nella forma conflittuale dei fratelli nemici, che costituisce un "luogo" classico della tradizione religiosa e della mitologia – Caino e Abele, Atreo e Tieste, Eteocle e Polinice, Giacobbe ed Esaù, Romolo e Remo – e che esprime il lato oscuro del rapporto fraterno. Come ha scritto, a questo proposito, un notissimo antropologo, «i figli dell'orda primitiva, ormai privi del padre, sono tutti *fratelli nemici*; si somigliano talmente da non avere più la benché minima identità; è impossibile distinguerli gli uni dagli altri; ormai sono soltanto *una folla di persone che portano tutte lo stesso nome e vestite allo stesso modo*» (Girard 1992, 279).

Oggi che i totalitarismi sono tramontati – almeno nella loro forma più tipica ed esplicita – la fraternità sembra presentarsi in due possibili versioni, entrambe perverse: quella di un vacuo universalismo, che implica in realtà lo svuotamento delle identità di cultura, di religione, di età, di genere, all'insegna di una falsa tolleranza che è in effetti pura e semplice indifferenza; oppure quella di un affratellamento di tipo etnico-religioso, a carattere fortemente fondamentalista, il cui cemento ultimo è costituito dalla chiusura e dalla conflittualità nei confronti degli altri gruppi.

Alla base di questa crisi del concetto di fraternità non sta soltanto la morte del Padre, consumatasi con l'Illuminismo, ma il rifiuto, prima potenzialmente, poi esplicitamente nichilista, di

ciò che nella figura paterna di Dio, come Nietzsche ha ben intuito (cf. Nietzsche, 126), si adombrava, vale a dire dell'idea stessa di verità e di realtà. Ed è proprio in quanto la figura paterna rappresenta il "principio di realtà", un'autorità – nel senso in cui *auctoritas*, dal verbo *augere*, significa una forza generatrice che conferma nell'essere, ma al tempo stesso misura e impegna, senza lasciarsi ridurre ai desideri del soggetto –, che essa è stata prima secolarizzata e poi decisamente rifiutata.

In mancanza di verità, la comunità fraterna è impossibile, perché precipita contemporaneamente nell'omologazione e nell'individualismo: «Se l'identità dell'oggetto non può essere più individuata, nessuna comune natura degli uomini, e meno che mai l'innaturale conformismo di una società di massa, può impedire la distruzione del mondo comune, che è di solito preceduta dalla distruzione della molteplicità prospettica in cui esso si presenta alla pluralità umana. Questo può accadere in condizioni di radicale isolamento, in cui nessuno può più intendersi con gli altri, come avviene nel caso di una tirannia. Ma può anche accadere nelle condizioni di una società di massa o di isterismo di massa, in cui vediamo tutti comportarsi improvvisamente come se fossero membri di una sola famiglia, moltiplicando e prolungando ciascuno la prospettiva del suo vicino. In entrambi i casi gli uomini sono divenuti totalmente privati, cioè sono stati privati della facoltà di vedere e udire gli altri, dell'essere visti e dell'essere uditi da loro. Sono tutti imprigionati nella soggettività della loro singolare esperienza, che non cessa di essere singolare anche se la stessa esperienza viene moltiplicata innumerevoli volte» (Arendt, 43).

2.2. *Le radici della violenza*

Da qui anche il fenomeno dilagante della violenza. Secondo Girard, proprio il venir meno di un oggetto reale che pos-

sa polarizzare il desiderio lo spinge sulla via di una voracità resa illimitata dalla mancanza di un vero obiettivo e di una conflittualità altrettanto illimitata, perché priva di una motivazione nella realtà.

Alla base c'è la rivalità che nasce dal desiderare lo stesso oggetto, qualunque esso sia. «*Il soggetto desidera l'oggetto perché lo desidera il rivale stesso (...)*. Il rivale è il modello del soggetto (...) sul piano essenziale del desiderio» (Girard 1992, 204). Ponendo alle origini del desiderio l'oggetto sessuale, Freud si è ingannato. Il meccanismo della violenza nasce da un istinto mimetico che orienta il nostro desiderio non verso qualcosa, ma verso l'imitazione di qualcuno che lo possiede: «Il desiderio è essenzialmente *mimetico*» (*ibid.*, 205). L'episodio del giudizio del re Salomone esprime bene il meccanismo mimetico: nel conflitto le due donne si equivalgono perfettamente e affiora come, almeno per una delle due, non sia importante il bambino, ma non avere nulla in meno della rivale (cf. Girard 1983, 300).

La fraternità senza Padre e senza realtà allarga indefinitamente il campo della conflittualità, abolendo le gerarchie e mettendo tutti indiscriminatamente sullo stesso piano. In questo modo si esaspera la logica mimetica di cui parla Girard: perché, a prescindere dal fatto che io ne abbia realmente bisogno (e questo, col venir meno della verità, è diventato assolutamente indimostrabile e irrilevante), non avere anch'io ciò che ha un altro uguale a me? Al tempo stesso, si elimina ogni autorità in grado di dirimere i contrasti in modo veramente indiscutibile (la crisi della giustizia è strettamente legata al venir meno dell'autorità, ma soprattutto al venir meno della verità: la stessa punizione del colpevole diventa, secondo Girard, pura violenza). Dalla fratellanza senza Padre e senza verità è nato il nostro mondo consumistico, concorrenziale e dominato dalle mode.

Perfino i luoghi dove dovrebbe compiersi la formazione della persona, come la famiglia e la scuola, vanno esattamente

in questa direzione: «L'educazione moderna crede di risolvere tutti i problemi esaltando la spontaneità naturale del desiderio, che è una nozione propriamente mitologica» (*ibid.*, 359). In Italia, per esempio, la scuola – in mancanza di un orizzonte condiviso di valori e nel declino dell'impegno per l'approfondimento delle discipline – sembra avviata a diventare una specie di *supermarket* dove, invece di sviluppare una vera comunità fraterna (ma questo è impossibile in un *supermarket*) si è accomunati solo dall'interesse individuale a fare nuove esperienze gratificanti e ad acquisire competenze e abilità da spendere sul mercato del lavoro (cf. Savagnone, 72-73).

Ci si illude di essere più liberi e più felici abolendo i limiti: «I moderni si immaginano sempre che le loro inquietudini e le loro delusioni derivino dagli intralci opposti al desiderio dai tabù religiosi, dai divieti culturali, e anche ai giorni nostri dalle protezioni legali dei sistemi giudiziari. Una volta rovesciate queste barriere, essi pensano sboccherà il desiderio; la sua meravigliosa innocenza porterà finalmente i suoi frutti. Questo non è mai vero. Via via che il desiderio elimina gli ostacoli esterni, sapientemente disposti dalla società tradizionale per prevenire i contagi del desiderio, l'ostacolo strutturale suscitato dalle interferenze mimetiche, l'ostacolo vivente del modello immediatamente trasformato in rivale si sostituisce (...) al divieto che viene meno. Invece dell'ostacolo inerte, passivo, benevolo e identico per tutti, mai dunque veramente umiliante o traumatizzante, opposto dai divieti religiosi, gli uomini hanno a che fare, sempre di più, con l'ostacolo attivo, mobile e feroce del modello trasformato in rivale» (Girard 1983, 354).

Da questa inconsapevolezza deriva anche il culto, diffuso tra gli adulti prima che tra i giovani (che da loro lo ricevono) degli atteggiamenti di rifiuto delle regole: «Tutto il pensiero moderno è falsato da una mistica della trasgressione (...). Anche i più coraggiosi, ai giorni nostri, non riconoscono come essenziale la funzione protettrice del divieto di fronte ai con-

flitti inevitabilmente provocati dal desiderio. Avrebbero paura, infatti, di passare per “reazionari”» (*ibid.*, 355).

Anche l'universalità, a questo punto, diventa fonte di conflitto. «Via via che scompaiono le barriere tra gli uomini, si moltiplicano gli antagonismi mimetici» (*ibid.*, 509). La caduta dei muri divisorii, che credevamo fosse l'inizio di una storia di pace, ha dato luogo, nel mondo contemporaneo, alla funesta oscillazione tra un'omologazione che annulla le differenze e viola le identità, e una reazione nazionalista e fondamentalista che, per difendere la peculiarità della propria, la contrappone alle altre.

Vi è un'uguaglianza che genera violenza. Quest'ultima nasce, infatti, dalla cattiva simmetria che si instaura tra persone o gruppi quando essi si pongono sul piano della rivalità mimetica. E riceve un incremento devastante dalla esasperazione del conflitto che ne risulta: «Se non vi sono differenze fra gli antagonisti tragici, è perché la violenza le cancella tutte (...). Più si prolunga la rivalità tragica, più essa favorisce la *mimesis* violenta, più moltiplica i giuochi speculari tra gli avversari (...). Sono le rappresaglie, ossia le riprese di un'imitazione violenta, a caratterizzare l'azione tragica. La distruzione delle differenze appare in forma particolarmente spettacolare là dove la distanza gerarchica e il rispetto sono, teoricamente, più grandi: tra figlio e padre, ad esempio» (Girard 1992, 74). Alla fine «non si può neanche più parlare di avversari nel senso pieno del termine, solo di “cose” appena nominabili che cozzano tra di loro con stupida caparbietà (...). La metafora del diluvio che liquefa ogni cosa, trasformando in poltiglia il mondo solido, torna spesso in Shakespeare» (*ibid.*, 80). «Quindi come nella tragedia greca, come nella religione primitiva, non è la differenza, bensì la sua perdita, a causare la confusione violenta. La crisi getta gli uomini in un perpetuo affrontarsi che li priva di ogni carattere distintivo, di ogni “identità” (...). Il linguaggio stesso è minacciato» (*ibid.*, 79). «Niente e nesses-

no viene risparmiato; non c'è più progetto coerente né attività razionale» (*ibid.*, 80).

2.3. *Il capro espiatorio*

Oltre che in una pura e semplice omologazione, la crisi delle differenze si può esprimere anche in una loro mescolanza, che si traduce nella creazione di immagini fittizie di mostruosità. «La realtà intera è presa nel giuoco, producendo un'entità allucinatoria che non è sintesi ma mescolanza informe, deforme, mostruosa, di esseri normalmente separati» (*ibid.*, 223). Con questo meccanismo, chi si trova all'interno del processo conflittuale può “liberarsi” dalla coscienza della propria simmetria con il fratello rivale e proiettare su di lui una negatività che lo rende “colpevole” in modo assolutamente unico e singolare. «Il fratello nemico deve scomparire dietro al doppio mostruoso» (*ibid.*, 226). In questo modo «è il doppio mostruoso (...) a divenire oggetto della violenza unanime» (*ibid.*, 225). Ne *Le Baccanti*, di Euripide, Penteo viene ucciso da sua madre e dalle altre donne di Tebe perché, nel delirio bacchico, esse lo hanno scambiato per una belva feroce.

Anche l'uso rituale delle maschere ha a che fare col doppio mostruoso. «È spesso al momento del parossismo, appena prima del sacrificio, che i partecipanti indossano le maschere (...). In un primo tempo fratelli nemici, nei simulacri di combattimento e nelle danze simmetriche, i fedeli scompaiono in seguito dietro le loro maschere per tramutarsi in *doppi mostruosi*» (*ibid.*, 233). Viene in mente il terribile dipinto di Ensor raffigurante *L'ingresso di Cristo a Bruxelles*, in cui tutti, tranne Gesù, ritratto piccolo e quasi invisibile tra la folla, portano maschere caricaturali che ne nascondono i volti.

Contro il “mostro”, dietro cui il volto del fratello è rimasto totalmente nascosto, si scaglia unanime la società, nello

sforzo spasmodico di esorcizzare la violenza che è in essa. Il meccanismo della vittima espiatoria costituisce «uno dei procedimenti principali, forse il procedimento unico grazie al quale gli uomini riescono a espellere la verità della loro violenza» (*ibid.*, 122).

L'immagine della peste, in un'altra tragedia – l'*Edipo re* di Sofocle –, in realtà non indica solo la contagiosità della violenza, ma anche il fatto che di essa la comunità non è colpevole (meglio: non si ritiene tale), perché la responsabilità è di uno solo. «L'intera inchiesta è una caccia al capro espiatorio» (*ibid.*, 115-116). Nel gioco delle accuse, alla fine una si consolida e condanna uno dei possibili imputati, non perché sia più vera delle altre, ma perché tutti si coalizzano contro quel solo "colpevole". «Viene subito da pensare qui alle forme di violenza collettiva che si scatenano spontaneamente nelle comunità in crisi, ai fenomeni come il linciaggio, il pogrom, la "giustizia sommaria", ecc.» (*ibid.*, 118). «Il carattere collettivo della persecuzione, invisibile o velato nel mito di Caino, è molto evidente nell'esempio di Giuseppe» (Girard 1983, 200).

2.4. *La perversione della fraternità*

È facile ritrovare in questo quadro i segni della crisi della comunicazione fraterna e il suo pervertirsi in incomunicabilità. Alla base sta il venire meno del "Terzo" – il Padre – il Dio del Logos e della verità –, a cui è subentrato il Grande Ingiannatore della propaganda e della pubblicità che, al servizio di ben precisi poteri economici e finanziari, condanna le persone ad aggirarsi in un castello incantato di illusorie apparenze. I fratelli, privi ormai di ogni punto di riferimento che non sia il cattivo gioco di specchi per cui ciascuno vuole imitare l'altro, si ritrovano faccia a faccia in un meccanismo mimetico che fa sì che ognuno agogni ad essere l'altro, senza che nessu-

no riesca ad essere se stesso. Nasce la società di massa, con la falsa uguaglianza delle mode, che annulla le identità (e senza verità, senza un punto di vista da cui guardare la realtà, quale identità potrebbe sussistere?), e con la corrispettiva solitudine a cui i singoli si trovano condannati, perché non c'è più comunità (e senza verità, che comunità si può edificare?).

In queste condizioni non c'è più niente da dirsi, perché tutti pensano le stesse cose e il linguaggio diventa una convenzione vuota di contenuto (*La cantantrice calva* di Ionesco descrive questo in maniera efficacissima), ma le pensano – o forse sarebbe meglio dire “non pensano” – senza intesa, senza dialogo, restando prigionieri ciascuno della propria soggettività, del proprio mondo privato.

Il trionfo dell'individualismo, nella logica del mercato capitalistico, e quello di un'omologazione di tipo totalitario come facce opposte e complementari di una stessa medaglia, è stato tratteggiato da Alexis de Tocqueville in una pagina profetica, scritta nel 1840: «Immaginiamo sotto quali nuovi aspetti il dispotismo potrebbe prodursi nel mondo: vedo una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno che ruotare su se stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo. Ciascuno di questi uomini vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri: i figli e gli amici costituiscono per lui tutta la razza umana; quanto al resto dei concittadini, egli vive al loro fianco ma non li vede; li tocca ma non li sente; non esiste che in se stesso e per se stesso, e se possiede ancora una famiglia, si può dire per lo meno che non ha più patria. Al di sopra di costoro si erge un potere immenso e tutelare, che si incarica da solo di assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite (...). Lavora volentieri alla loro felicità, ma vuole esserne l'unico agente e il solo arbitro; provvede alla loro sicurezza, prevede e garantisce i loro bisogni, facilita i loro piaceri (...); perché non dovrebbe

levare loro totalmente il fastidio di pensare e la fatica di vivere?» (Tocqueville, 812).

In questo totalitarismo mascherato (più vicino, per intenderci, al modello de *Il mondo nuovo* di Huxley, che a quello di *1984* di Orwell), ciò che esplode, piuttosto, è una conflittualità senza contenuto, basata sulla gara all'imitazione reciproca, tipica, appunto, delle mode nella nostra società consumistica: tutti vogliono il televisore a colori, o la maglietta firmata, non perché ne sentano il bisogno, ma perché ce l'hanno gli altri; tutti comprano i videogiochi, non perché facciano bene ai bambini, ma perché altrimenti questi si sentono esclusi dai compagni che ce li hanno, ecc.

Sotto il segno del grande vuoto di realtà che si è determinato con la secolarizzazione e col suo esito ultimo, il nichilismo, la gratuità dell'amore fraterno predicato nel vangelo si trasforma, adesso, nella gratuità del conflitto tra i fratelli, non motivato da alcun oggetto reale.

Analogamente, l'universalità-uguaglianza del cristianesimo si trasforma in cattiva simmetria, in cui scompaiono i volti non solo delle persone, ma delle culture e delle tradizioni. E questo scatena reazioni incontrollate di difesa, che si traducono nei vari fondamentalismi e nei nazionalismi esasperati, che sono anch'essi un modo di uccidere la tradizione, ancorandosi a un momento statico del passato e negandone il dinamismo storico. In essi il dialogo fraterno viene viziato sia all'interno – dove il clima concentrazionario esclude la franchezza della critica e la libertà del dibattito – sia all'esterno, dove il solo rapporto è quello della chiusura e del non ascolto reciproci.

Il giornalismo di fatto si trova spesso a veicolare queste spinte perverse. Invece di dare luogo a una reale pluralità di prospettive e di favorire, in nome della libertà d'informazione, un pensiero divergente, esso si appiattisce su logiche volta a volta imposte dal mercato o dal potere politico, facendosi spesso artefice della stagnazione di un pensiero unico, ispirato alle mo-

de culturali o, peggio, a precisi interessi. A questo punto il suo preteso pluralismo si riduce, di fatto, a un gioco di polemiche senza contenuto reale, che mascherano, senza superarla, l'omologazione, anzi la evidenziano ulteriormente con l'accanimento e la futilità di una cattiva simmetria tra i disputanti.

Anche la figura del “doppio mostruoso”, col connesso rituale del sacrificio del capro espiatorio, trovano un preciso riscontro a livello comunicativo. I *mass media* si occupano al tempo stesso di creare questa figura – appioppando una maschera sacrificale al malcapitato di turno e scaricandogli addosso tutta la responsabilità della violenza sociale – e di eseguire la condanna, linciando pubblicamente il “mostro”, che viene così emarginato dal consesso civile.

3. La scomparsa del mondo reale nella rete

3.1. *Dal modello del messaggio a quello della rete*

Le vicende della fraternità trovano in qualche modo un riscontro in quelle della comunicazione. Partita con un modello lineare – il cosiddetto “modello del messaggio”, dovuto a Shannon-Weaver – che si articola nei passaggi: sorgente - messaggio - codificatore - segnale - canale - segnale ricevuto - decodificatore - messaggio ricevuto - destinazione –, essa si ispira prevalentemente, oggi, a una nuova prospettiva in cui, invece, emittente e destinatario non sono mai separati. «Nel modello del *medium*, il messaggio procede dalla posizione dell'emittente a quella del destinatario. Nella comunicazione umana reale, invece, chi invia il messaggio non deve essere solo nella posizione dell'emittente, ma anche in quella del destinatario, prima di poter inviare qualcosa» (Ong 1986, 242). Ciò però significa anche che «la comunicazione umana non è mai a senso unico: non solo essa richiede sempre una risposta,

ma le reazioni previste ne modellano anche le forme e il contenuto» (*ibid.*, 243).

Così di fatto sta accadendo, nell'ambito della comunicazione di massa. Oggi si sottolinea l'importanza che ha, in essa, la determinazione del suo *target* (bersaglio), che, a questo punto, non è più qualcosa di successivo e accessorio rispetto al messaggio, ma contribuisce a costituirlo. Così, se esso plasma gli spettatori, è in realtà costruito sulla base dei loro gusti e delle loro attese. Che a loro volta dipendono dai messaggi in precedenza ricevuti. E così via, in una circolarità in cui i vari elementi si compenetrano reciprocamente per costituire un'unica totalità.

Anche il messaggio in quanto tale, in quest'ottica, non si può identificare con l'informazione. Ci sono un'intonazione, un regolare il volume della voce, un'espressione del volto, un modo di gesticolare, un atteggiamento di tutto il corpo, che costituiscono essi stessi dei messaggi impliciti, in traducibili in termini meramente quantitativi, che accompagnano quello che viene espressamente enunciato e costituiscono rispetto ad esso una specie di "istruzione per l'uso". La stessa frase, la stessa parola – per fare un esempio la forma verbale: «Esci» – può essere pronunciata in molti modi: imperativo, interrogativo, sarcastico, esortativo, e acquistare di volta in volta significati molto diversi.

Non sembra azzardato notare nell'affermarsi del nuovo modello comunicativo l'affiorare di un'esigenza di fraternità. In questo senso va la valorizzazione della reciprocità tra i comunicanti e il ruolo della loro soggettività. Uno degli effetti più vistosi della nuova cultura comunicativa è la sua capacità di ricostruire quel vivente tessuto di rapporti interpersonali che, prima ancora della comunicazione cibernetica unidirezionale, la logica della scrittura aveva via via sostituito con una più distaccata comunicazione tra individui tendenzialmente isolati.

Se si aggiunge a questa maggiore immediatezza della comunicazione il suo estendersi fino a superare i limiti spazio-

temporali che un tempo dividevano gli esseri umani – non solo dei diversi continenti, ma spesso anche di villaggi vicini –, non si può negare l'enorme potenziale di opportunità che si offrono oggi grazie al progresso dei *media*.

3.2. La comunicazione autoreferenziale

E tuttavia in questo progresso vi è un aspetto inquietante, che è il progressivo distacco dalla realtà in quanto anteriore alle costruzioni umane – sempre più sostituita, piuttosto che manifestata, da una comunicazione che tende a prenderne il posto, fino al punto di meritare il nome di “realtà virtuale”.

Già nel modello ingegneristico del “messaggio” se ne aveva un'avvisaglia, di cui paghiamo ancora abbondantemente il prezzo in tutti i settori, ma specialmente in quello giornalistico. Ancora assistiamo alla «confusione, ormai consolidata, tra “informazione” (nel senso dell'informazione sull'evento) e “conoscenza”» (Breton, 127). «L'uomo moderno crede di aver accesso al significato degli eventi semplicemente perché è informato» (*ibid.*, 128).

L'informazione si sforza di essere oggettiva, di ridurre cioè ad oggetto trasmissibile in modo semplice e rigoroso la realtà che dev'essere fatta conoscere. Ciò implica un inevitabile processo di semplificazione e di atomizzazione di questa realtà. Nei servizi e nelle interviste che appaiono sui giornali o in Tv è necessario sacrificare l'articolazione logica dell'argomentazione e ridurre il discorso a una serie di *flash*, volti ad ottenere il massimo effetto eliminando le sfumature. Tutto si trasforma in slogan, in immagini chiare e distinte, che però non aderiscono quasi mai alla complessità delle situazioni.

Il mistero del mondo e della vita non si presta ad essere ridotto in pillole, in “oggetti”. Esso contiene anche aspetti che propriamente parlando non sono “cose” o “fatti” e che perciò

non possono essere detti. Ed anche i fatti, sono elementi di un tutto più vasto, che l'informazione inevitabilmente deve trascurare, riducendo spesso quegli elementi alla parodia di se stessi. «Alla fin fine i media, loro malgrado, diffondendo informazioni hanno aumentato, per forza di cose, l'ignoranza che abbiamo del mondo reale, perché l'ignoranza non ha migliore alleata dell'illusione di sapere»» (*ibid.*, 129).

In quanto la comunicazione si rifà a questo modello originario, essa rimane però ancorata all'idea di una necessaria corrispondenza tra l'informazione e la realtà. Il modello "a rete", invece, si ispira a «una teoria epistemologica che considera del tutto insufficiente l'immagine tradizionale della conoscenza come registrazione di una realtà esterna data e propone invece di pensare a uno schema circolare di conoscenza di cui l'osservatore è parte proprio come lo è la "realtà esterna" e che dunque si costituisce per una forma di "costruzione"» (Voll, 116-117). In questa logica, «il senso è più inventato che recepito» (Sfez, 76).

Le spiegazioni di questa conclusione, a prima vista sorprendente, sono tante. Secondo Gregory Bateson, se è vero che «l'esperienza del mondo esterno è sempre mediata da specifici organi di senso e da specifici canali neurali», bisogna concluderne che, anche quando credo di vederli così come sono, «gli oggetti sono mie creazioni» (Bateson, 49). A questo punto, perché contrapporre la realtà fisica a quella virtuale?

Qualcun altro insiste sul fatto che non possiamo più fare leva sulla tradizionale distinzione tra soggetto e oggetto: «Noi siamo nel mondo, parte integrante del sistema che ci fa nella stessa misura in cui noi lo facciamo. Se è così, dobbiamo rinunciare a porci davanti degli oggetti distinti, con la pretesa di poterli comprendere, spiegare, penetrare» (Sfez, 59).

Ma se tutto diventa comunicazione, essa non ha più niente da comunicare, tranne se stessa. È il paradosso a cui oggi assistiamo. Ciò che ci giunge è ormai un mondo che continua

ad avere i contorni di quello reale, ma ne ha perduto lo spessore e la forza dirompente. Ne risulta, da parte dei fruitori, «una visione in cui l'innocenza dell'assenza e la colpevolezza voyeuristica si connettono strettamente» (Colombo, 140). Emblematico il ruolo dello schermo televisivo, che non è solo la superficie su cui si delineano le immagini, ma il filtro, la difesa nei confronti della realtà, che ce la rende sopportabile. Perché, come dice Eliot in *Assassinio nella Cattedrale*, «il genere umano non può sopportare troppa realtà» (Secondo Atto). Non si potrebbe vivere stando a diretto contatto con tutto il male del mondo. L'ignoranza è sempre stata il migliore sistema di protezione, non solo per i bambini (quelli di una volta: oggi sanno tutto!), ma anche per gli adulti. «Occhio che non vede, cuore che non duole», diceva un antico proverbio. Oggi che i mezzi di comunicazione violano prepotentemente questo “diritto a non sapere”, essi stessi si incaricano di depotenziare – riducendoli a spettacolo o comunque a “notizia” – quelli che altrimenti sarebbero drammi insostenibili, consentendoci di conciliarli con la consumazione di una buona cena.

Già questo nuovo tipo di approccio, volto a suscitare la curiosità, piuttosto che il senso di responsabilità verso i drammi degli altri esseri umani, è gravido di conseguenze per quanto riguarda il senso della fraternità. Fin da piccoli ci si abitua a veder uccidere e morire, senza restarne troppo scossi. I *mass media* ci anestetizzano. E, mentre i fratelli disperatamente anelano a una salvezza, noi sgranocchiamo pop corn, comodamente sdraiati sulla nostra poltrona.

3.3. *Il giornalismo-spettacolo*

Ciò dipende anche dal fatto che si perde facilmente, ormai, la percezione che quanto viene rappresentato dalle immagini televisive o dalle fotografie sui giornali sta accadendo

effettivamente. Tutto si svolge come se si stesse proiettando un film, una finzione.

La formula in cui ciò si esprime perfettamente è quella del cosiddetto giornalismo-spettacolo. Un tempo queste due parole non avrebbero potuto trovarsi associate: il giornalismo aveva la funzione di raccontare la verità, lo spettacolo quella di creare un'illusione. Il fatto che oggi i due termini vengano uniti implica una rivoluzione culturale, di cui non sempre siamo consapevoli. Guardando la televisione, crediamo di assistere "in diretta" a scene di guerra e di pace, che sono in una certa misura materiale di repertorio, proveniente da altre situazioni, con cui ciò che sta accadendo viene ricostruito mediante montaggi simili a quelli usati per un film. La fotografia del grande uccello bianco impiasticciato di petrolio, che al tempo della prima Guerra del Golfo commosse il mondo, fino a diventare un simbolo della tragicità di quel conflitto, era stata fatta, in realtà, in occasione dell'affondamento di una petroliera nel Mare del Nord, qualche anno prima.

Non solo: privilegiando tavole rotonde, "tribune", giochi incrociati di affermazioni e di smentite, gli strumenti d'informazione «svolgono (...) un ruolo importante nello sviluppo dell'idea secondo la quale non esiste la verità, ma soltanto dei "punti di vista"» (*ibid.*, 131). Si attizza il fuoco d'artificio delle opinioni, se ne alimentano i contrasti, si riduce la ricerca alla conversazione fine a se stessa. «In tal modo, però, non più solo l'esistenza dell'uomo si identifica con l'interpretazione, ma l'essere stesso si risolve tutto in un fluire di messaggi, di appelli e risposte» (Vattimo, XI). Ciò che conta, ormai, non è tanto la veridicità o il valore di quello che si dice di un argomento, quanto il fatto che comunque se ne parli. Questo vale anche nei confronti delle persone. «L'importante è essere nei media per esistere» (Breton, 130). Oggi veramente «*esse est percipi*» («essere significa essere percepito, essere visto»), come diceva un filosofo del Seicento.

Questo ha sulla fraternità, che pure la comunicazione cerca di promuovere, effetti devastanti. «Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni in-fra, mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo. La sfera pubblica, in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda. Ciò che rende la società di massa così difficile da sopportare non è, o almeno non è principalmente, il numero delle persone che la compongono, ma il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle» (Arendt, 39).

I legami fraterni in questo modo si dissolvono. Non c'è più un terreno su cui incontrarsi per cooperare, o almeno per discutere. Vediamo in Italia – ma non solo là – cosa ciò comporta per la vita politica: dalla logica del confronto, che suppone pur sempre, anche in caso di dissenso, una comune appartenenza all'orizzonte della comunità fraterna, si è passati a quella dell'insulto e dell'aggressione. Conta non il risultato reale, ma la propria affermazione. Ogni straniero diventa a questo punto un potenziale nemico, di cui diffidare: «Parallelamente a questa apologia di una “comunicazione senza contenuto”, che diviene del tutto fine a se stessa, l'aumento dell'intolleranza, della xenofobia, dell'esclusione e delle ideologie che ne sono i vettori attivi non è mai stato così forte dagli anni Quaranta» (Breton, 3). Le analisi condotte da Girard sui “fratelli nemici” trovano in questo quadro il loro pieno riscontro.

Un ultimo passaggio. Non solo la realtà virtuale lascia i fratelli in balia di un conflitto che, non avendo punti di riferimento, è irrisolvibile; essa stessa viene usata come arma. La diversa utilizzazione dei mezzi di comunicazione nella seconda Guerra del Golfo, rispetto alla prima, è in questo senso significativa. In quella non si facevano vedere se non immagini vuo-

te di consistenza. In questa, invece, i servizi giornalistici sono stati strumenti della stessa guerra, come nel caso delle riprese che hanno mostrato l'intervista ai primi prigionieri americani o della diffusione delle immagini dei figli di Saddam morti.

Così, il cammino della comunicazione conferma e spiega, in una certa misura, la crisi della fraternità nel mondo in cui viviamo. Paradossalmente, proprio con il suo progressivo valorizzare la reciproca appartenenza dei comunicanti, ridimensionando il peso dell'informazione in senso ingegneristico, la rete finisce per svalutare la consistenza della realtà come qualcosa di indipendente dai soggetti che comunicano e per lasciarli alle prese con le loro azioni-reazioni reciproche.

4. La cancellazione delle identità

4.1. *L'interiorità superflua*

Così come non c'è più un vero messaggio da comunicare, nella comunicazione a rete c'è il rischio che non ci sia più neppure nessuno che possa comunicarlo o riceverlo. Anche il soggetto, malgrado il suo apparente trionfo, rischia di affogare in un oceano comunicativo che gli fa perdere consistenza e rilevanza.

Si potrebbe assumere a figura emblematica della nostra cultura l'esperienza della discoteca. Perché in discoteca si comunica. Non con le parole – l'elevato volume delle musiche lo impedirebbe – bensì in un modo che per certi versi può apparire più immediato, ma che è anche profondamente ambiguo. «La prossimità dei corpi, la partecipazione ad un unico ritmo martellante producono uno stato di trance e di fusione. L'individuo smette di pensare, cessa di avere una personalità distinta, si fonde con gli altri, si annulla nella comunità. Anche le droghe sono solo mezzi per trascendere se stessi, dilatarsi nell'entità collettiva (...). Noi siamo abituati a vedere i proces-

si di fusione nello stato nascente dei movimenti collettivi politici o religiosi. Quando la gente dimentica se stessa, urla e canta nel nome di una ideologia, di una divinità, nella lotta contro un nemico. In questa epoca di fine delle ideologie, il bisogno di trascendersi si sfoga così, senza pensieri, senza progetti, senza fanatismi, nella pura prossimità collettiva, nella danza» (F. Alberoni, *Tutti stretti in discoteca, divertirsi è un po' annullarsi*, in «Corriere della Sera» del 2 settembre 1996).

Queste considerazioni hanno un preciso riscontro nelle osservazioni degli studiosi. «I messaggi si annullano, per non lasciar sussistere altro che il rumore. È grande, allora, la tentazione di identificarsi con questo rumore e di lasciarsene investire, fino a diventare una cosa sola con esso, fino al mutismo» (Sfez, 89). E suona in realtà come una parodia dell'unità di cui parla il racconto di Pentecoste la prospettiva, avanzata da uno dei "profeti" della comunicazione, per cui essa, in un prossimo futuro, «dovrebbe consistere non nel tradurre ma nel superare i linguaggi a favore di una consapevolezza cosmica generale che potrebbe essere assai simile all'inconscio collettivo sognato da Bergson» (McLuhan, 90).

Una conferma viene anche dall'esperienza della comunicazione di massa. I *mass media* sono «i mezzi che da un centro di produzione, attraverso una catena distributiva, parlano a un pubblico inteso come massa indifferenziata» (Colombo, 129). Ma, perché ci sia fraternità, devono esistere non solo gli anonimi individui che compongono la massa, bensì delle persone. Ora, uno dei punti fermi della civiltà della comunicazione è che «gli esseri non esistono di per se stessi, bensì solamente nei loro reciproci rapporti» (Breton, 23). «Il credo iniziale della comunicazione si formula dunque nel modo seguente: l'interno non esiste, l'interiorità è un mito, un racconto» (*ibid.*, 23). In questo modo, il mistero che sta al fondo di ogni essere umano viene potenzialmente liquidato, in nome di una "comunicazione totale" che pretende di portare alla tra-

sparenza comunicativa ciò che in lui o in lei vi è di più intimo e negando così quella incomunicabilità che è il vincolo sacro dell'io. In questo modo l'originalità delle persone viene appiattita e profanata e la comunità, nel senso più autentico del termine, diventa impossibile.

Si collega a questo la perdita di ciò che si potrebbe chiamare il "pudore". Non è in gioco qui solo un problema che riguardi la sfera sessuale. Qualcuno ha definito il pudore come «il timore che qualcosa rimanga nascosto». Per quanto paradossale, questa caratterizzazione del pudore evidenzia il punto decisivo, e cioè che una esibizione illimitata finisce per celare ciò che veramente è essenziale.

La perdita del pudore in senso fisico diventa allora emblematica di una più generale tendenza a mettere in vetrina, come oggetti da smerciare, sentimenti, esperienze intime, problemi personali, ecc. Alla fine, ciò che conta – il mistero della vita, che in queste realtà si esprime – rimane assolutamente invisibile, tanto più in quanto si è perfino perduta la percezione della sua esistenza. «La pornografia, pertanto, è una valida metafora dell'illusione, molto più generale, della comunicazione onnipotente: si mostra tutto ciò che è visibile, ma al tempo stesso non si vede mai nulla, o perlomeno nulla di ciò che è essenziale» (*ibid.*, 144).

4.2. La svalutazione della fisicità

Non è una smentita, ma una controprova di tutto ciò il fatto che, strettamente connesso alla crescente indipendenza della comunicazione dalla realtà, si registra il suo progressivo distacco dalla corporeità, in senso fisico e non solo virtuale, degli interlocutori. A livello di computer – posta elettronica, internet – la comunicazione avviene ormai tra cervelli, poco importa se dotati di un organismo corporeo o se semplici in-

telligenze artificiali, come in *2001: Odissea nello spazio*. È famoso l'esperimento con cui Alan Turing, uno dei padri della comunicazione elettronica, ha ritenuto di dimostrare l'impossibilità di stabilire se, dietro uno schermo che divide i due interlocutori, stia un essere umano o un robot. Le immagini della Tv o di internet sono solo simulacri. Dietro di esse potrebbe non esistere nessuno. Se rimanesse un solo uomo sulla terra, e gli altri fossero tutti solo intelligenze artificiali, non se ne potrebbe accorgere ricorrendo ai mezzi di comunicazione.

Ciò che conta, a questo punto, non è essere uomini, ma essere comunicanti, che si sia umani o no. Non a caso viene avanzata da alcuni, sempre più spesso, la proposta di considerare persone anche le intelligenze artificiali più evolute. La fantascienza più recente – esemplari *Cacciatore di androidi*, di Philip K. Dick, e il film che ne è stato tratto, *Blade Runner*, di Ridley Scott – ci ha abituati all'idea di androidi che sono perfette repliche degli esseri personali.

«Qui emerge con chiarezza che una delle conseguenze principali dell'accettazione del presupposto iniziale – “tutto è comunicazione” – conduce direttamente all'abolizione pura e semplice della barriera classica che separa il naturale dall'artificiale e alla “debiologizzazione” dell'intelligenza e della mente (*mind*)» (*ibid.*, 24). Nasce una nuova “fratellanza” non solo fra gli uomini, ma anche tra uomini ed esseri non umani – intelligenze artificiali o grandi scimmie – sulla base della semplice capacità di comunicare.

Mediata da telefonini e posta elettronica, la relazione tra individui diventa sempre meno un incontro tra persone integrali, anima e corpo, e si trasforma in un dialogo puramente immateriale. Contrariamente alle apparenze, la nostra è una società che rischia di svalutare i corpi. Li riduce a meri oggetti di manipolazione o di piacere, distruggendone il mistero – è la perdita del pudore di cui parlavamo prima –, e proprio per questo non coglie più la loro essenziale importanza per la co-

stituzione dell'io e per l'autenticità del rapporto che questo io ha col mondo e con gli altri. Così, la comunicazione finisce per avere la paradossale funzione di filtro, che deve proteggerci dal rischio e dalla difficoltà che ogni vero incontro con un'altra persona sempre comporta, eliminando tutto ciò che essa ha di imprevedibile, di sorprendente e di meraviglioso, ma anche di impegnativo. La psicologa Sherry Turkle ha osservato che il computer «offre una compagnia priva del carattere minaccioso dell'intimità con gli altri» (cit. in *ibid.*, 146).

In corrispondenza a questa smaterializzazione, anche gli spazi fisici della comunicazione si privatizzano e si estinguono come spazi pubblici. La portatilità di radio, televisioni, computer, walkman, telefoni cellulari ha determinato «la scomparsa dei luoghi deputati alla trasmissione e alla ricezione» (Colombo, 149) e creato, da un lato, un nuovo nomadismo, dall'altro una profonda staticità: diventa ipotizzabile un mondo dove individui del tutto isolati, da un punto di vista fisico, siano però in comunicazione con tutti gli altri.

Ma con la scomparsa della corporeità viene meno anche la concretezza del soggetto, la sua appartenenza a uno spazio e a un tempo, la sua storicità, la sua capacità di ricordare e di raccontarsi a se stesso e agli altri. L'essere umano, senza la sua identità fisica, diventa anonimo. Si "chatta" per ore con individui di cui – al di fuori delle loro autopresentazioni – non si potrà mai sapere se sono giovani o vecchi, uomini o donne, belli o brutti, ecc., al limite, per seguire Turing, se sono persone umane o intelligenze artificiali ben programmate.

Di conseguenza, anche lo spessore dei rapporti che la comunicazione dovrebbe realizzare tende ad assottigliarsi. L'estendersi del fenomeno comunicativo rischia di essere inversamente proporzionale alla sua intensità e profondità. Sempre più spesso si assiste allo spettacolo di persone che mentre parlano con qualcuno, o assistono a una conferenza, vengono sorprese dallo squillo del loro telefonino cellulare e

si allontanano bruscamente, per rispondere a una nuova sollecitazione. Disponibili a qualunque eventuale messaggio, non possono più esserlo pienamente a quello che in un preciso momento le dovrebbe impegnare a una piena attenzione.

Da tutto quanto si è detto è possibile trarre una conclusione: «*L'homo communicans* è un essere senza interiorità e senza corpo, che vive in una società senza segreti, un essere interamente rivolto al sociale, che esiste soltanto attraverso l'informazione e lo scambio in una società resa trasparente» (*ibid.*, 44).

In questo modo la comunicazione rende problematiche le premesse stesse della fraternità. Non solo essa annulla le sue basi biologiche, liquidando, insieme alla corporeità in senso fisico e non solo virtuale, il valore della generazione (si veda in *Il mondo nuovo* di Huxley, il ribrezzo nei confronti della paternità e maternità biologica, a cui fa riscontro l'attuale tendenza a sostituire o integrare i processi naturali della fecondazione con altri artificiali), ma, soprattutto, mette in dubbio l'identità dei soggetti che dovrebbero comunicare. In mancanza di una consistenza corporea e spirituale che li faccia essere se stessi, non è più possibile parlare di un rapporto di fraternità perché non ci sono, in senso proprio, i fratelli che dovrebbero instaurarla.

5. Culture e realtà

5.1. *Generazione e culture*

È ancora possibile ritrovare le condizioni della fraternità nella comunicazione? È ancora pensabile, in altri termini, recuperare un "Terzo" che consenta ai comunicanti di incontrarsi su un terreno comune, alla luce di un'autorità, di un punto di riferimento?

La risposta a questa domanda sembra dover essere irrimediabilmente negativa. Soprattutto oggi, in un clima di mul-

ticulturalismo che dà ogni giorno l'impressione di sancire una radicale incomunicabilità.

Ma intanto c'è da prendere atto che, rispetto a un relativismo individualistico da cui in altre epoche il mondo occidentale è stato dominato, la scoperta dell'importanza e del valore unificante di ogni cultura rispetto a coloro che vivono sotto la sua influenza è un riconoscimento dell'esistenza di un "Terzo" almeno nell'ambito delle singole tradizioni.

Il Padre è, in questo senso, l'insieme di coloro che ci hanno preceduto, da cui noi siamo in qualche modo generati, non solo biologicamente, come tutti gli altri animali sulla terra, ma culturalmente. È questa comunicazione diacronica che fonda quella sincronica, sia a livello individuale che a livello collettivo. Siamo fratelli, in primo luogo, perché figli di questa tradizione, che definisce la nostra identità molto più dei geni (di cui si è visto che nel caso dell'essere umano sono stranamente poco numerosi e che ci lasciano dunque, dal punto di vista biologico, meno determinati di altri esseri viventi) e ci consente di generare figli – in senso culturale – a nostra volta.

Si pensi, per comprendere questo, al ruolo che ha il linguaggio nella manifestazione della realtà. «Nella comunicazione linguistica, viene manifestato il "mondo"» (Gadamer, 510). «La luce che tutto fa apparire in modo che risulti in se stesso evidente e intelligibile è la luce della parola (...). Ciò risulta chiaro già dalla interpretazione che Agostino dà del racconto della creazione. Agostino osserva in quel testo che (...) solo nella creazione della luce Dio comincia a parlare. Questo parlare, mediante il quale la luce viene chiamata all'essere, Agostino lo interpreta come un illuminarsi spirituale da cui è resa possibile la differenziazione delle cose create» (*ibid.*, 551).

Ebbene, il linguaggio non è una nostra invenzione individuale. In esso noi nasciamo e cresciamo, contribuendo a nostra volta a farlo sviluppare ulteriormente. Proprio in quanto il linguaggio è ciò «nel quale non si rispecchia semplicemente la

compagine dell'essere, ma nelle cui strutture si costituisce e si organizza in modo sempre variabile l'ordine e la compagine della nostra esperienza stessa» (*ibid.*, 522), si può ben concludere che il nostro comprendere i fatti e le cose «ha come presupposto l'appartenere a un vivente processo di trasmissione storica in atto» (*ibid.*, 360). Il nostro rapporto con la realtà è inscindibile da questa relazione col passato che ci ha generato, una relazione che implica una nostra comune appartenenza ad esso, ma anche un'appartenenza reciproca che ci accomuna.

5.2. Tradizioni e traduzione

Certo, questo livello di legame tra le persone, fondato su una storia e una tradizione comune, non è di per sé sufficiente a giustificare una fratellanza universale. Anzi – lo abbiamo appena notato – può addirittura essere invocato contro di essa. Non è forse il richiamo alla propria tradizione che giustifica spesso atti di chiusura e di intolleranza tra i diversi gruppi culturali e religiosi? Non è il tradizionalismo fondamentalista il principale nemico del dialogo sereno con chi è diverso?

Indubbiamente queste osservazioni hanno una loro forza e giustificano le perplessità di coloro che vedono nel ricorso alla tradizione una rinuncia a quel *logos* che è al tempo stesso razionalità e parola comunicativa. «A me pare tuttavia che fra tradizione e ragione non sussista un simile assoluto contrasto (...). Anche la più autentica e solida delle tradizioni (...) ha bisogno di essere accettata, di essere adottata e coltivata (...). La conservazione è un atto della ragione (...). In ogni caso la conservazione è un atto della libertà non meno di quanto lo siano il sovvertimento e il rinnovamento» (*ibid.*, 330).

Ma c'è di più. Che la tradizione non sia per propria natura chiusa in se stessa lo dimostra la sua capacità di comunicare con altre tradizioni. Di questa capacità è prova eloquente il

fenomeno della traduzione. Che un discorso o un testo possano essere tradotti significa che il linguaggio non si riduce alle sue espressioni materiali, ai suoni o ai segni che lo rendono presente concretamente. Altrimenti non vi sarebbe passaggio da una lingua ad un'altra: ognuna sarebbe prigioniera della propria struttura fonetica e i significati che le parole indicano non avrebbero altro ambito di esistenza e di valore che quello dei fonemi di quella lingua.

Quando si traduce, è stato notato, la struttura di significato profonda del testo originale è come una "sopra-vivenza" rispetto al "corpo" di questo testo, nel duplice senso che è qualcosa che vive "al di sopra" del testo nella sua letterale formulazione, e che è qualcosa che "sopravvive" al testo stesso, quando la traduzione lo lascia dietro le proprie spalle, prolungandone la vita in una nuova formulazione letterale.

Quest'ultimo significato di "sopravvivenza", peraltro, si fonda sull'altro: non resterebbe nulla del contenuto di un testo, nel passaggio da una versione ad una diversa, se questo contenuto non fosse in qualche modo distinto e trascendente rispetto a segni materiali e al complesso condizionamento culturale che lo accompagnano. Il mondo delle parole umane, il mondo delle culture, non è chiuso in se stesso, non rimanda solo alle proprie caratteristiche interne, ma porta in sé una sostanza trans-culturale che in qualche misura lo supera e che può sopravvivere nel passaggio da una lingua all'altra, da una cultura all'altra.

La traduzione ha il compito di cogliere questo contenuto nella sua libertà potenziale dal contesto concreto in cui si trova interamente calato e di restituirgli la disponibilità a concretizzarsi in un altro testo. «Il "compito del traduttore" (...) sarà allora di rispondere a questa *domanda* di sopra-vivenza che è la struttura stessa del testo originale» (Alunni, 63).

In quest'ottica si spiega la nostalgia, tipicamente ebraica, di Walter Benjamin per la «pura lingua», la «lingua della verità»,

che sarebbe nascosta nel cuore delle lingue particolari, in attesa di emergere sotto l'azione liberatrice della traduzione. In un certo senso l'opera del traduttore toglie il velo che copre il volto di un testo, facendolo apparire puramente relativo a un ambiente e ad un'epoca, e lo rivela nella sua vitalità profonda. Più profondamente, essa manifesta il fondo comune a tutte le culture particolari e che determina la loro appartenenza a un unico orizzonte, che è appunto *la* cultura: «La comunicazione fra le culture testimonia a suo modo l'apertura all'universalità che è connaturata alla cultura» (Cottier, 416).

5.3. *Contenuto trans-culturale e forma culturale*

Se la possibilità stessa della traduzione evidenzia lo scarto tra il significato profondo di un testo e la particolare forma in cui esso si trova di fatto espresso, non è meno vero, però, che «il contenuto non si lascia separare dalla espressione linguistica» (Gadamer, 445). Il significato di un testo non può essergli “strappato” come con un'operazione chirurgica e meccanicamente trapiantato. È necessario coglierlo non solo “per mezzo”, ma “all'interno” di tutte le sfumature del linguaggio che originariamente lo manifesta. Ciò significa che soltanto penetrando nel cuore dell'“altro”, assumendolo in qualche modo e rivivendolo nella interezza della sua realtà culturale – non limitandosi a enuclearne e a elencarne le affermazioni – è possibile un reale incontro.

Perciò, «il compito di far maturare nella traduzione il seme della pura lingua» (Benjamin, 48) deve attraversare in tutto il suo spessore sia la lingua originale che quella in cui la traduzione viene effettuata, spingendole entrambe dal di dentro verso un loro ampliamento e arricchimento.

Questo significa che, nelle diverse traduzioni che riceve, «la vita dell'originale raggiunge, in forma sempre rinnovata, il

suo ultimo e più comprensivo dispiegamento» (*ibid.*, 42). E non soltanto in senso strettamente linguistico; ancora una volta, contenuto e forma si implicano a vicenda e si approfondiscono insieme. In quanto ogni traduzione è una resa del testo che ne mette in evidenza aspetti che la lingua originaria poteva esprimere solo imperfettamente, essa ne fa emergere in modo nuovo anche la profonda verità.

Al tempo stesso, anche la lingua usata per tradurre si trasforma: l'azione invisibile dei significati che ora essa è chiamata a rendere nei propri termini la condiziona e conferisce a questi termini risonanze impensabili prima dell'incontro con quel contenuto.

Di più: tradurre significa lanciare un richiamo, «verso la lingua in cui si traduce, che possa ridestare in essa l'eco dell'originale» (*ibid.*, 47). Non si tratta, insomma, di uscire dalla propria cultura – il che del resto sarebbe impossibile –, ma di sapervi scavare dentro, alla ricerca di qualcosa che segretamente essa, pur non contenendolo esplicitamente, richiama e presentisce, come in una specie di nostalgia.

Ogni dualismo tra la cultura e il messaggio che essa veicola viene così ad essere escluso, quanto lo era stato ogni tentazione di identificarli. Il concetto stesso di traduzione costringe ad ammettere, come sua intima condizione di possibilità, una distinzione e al tempo stesso una intima compenetrazione tra i contenuti e le forme in cui essi vengono espressi storicamente.

È suggestiva la soluzione proposta da Benjamin per valutare la fedeltà o meno della traduzione. Dal momento che ognuna delle due lingue in gioco – quella, per così dire, di partenza e quella d'arrivo – riflette in un suo modo inconfondibile un aspetto della realtà globale, la fedeltà va misurata in relazione alla capacità della traduzione di integrare il testo originale, assecondandolo nel suo sforzo di comprensione di questa totalità. È come se, al fondo delle lingue in questione,

se ne nascondesse una più originaria, che è il residuo dell'Eden e che dev'essere riscattata, proprio grazie alla traduzione, con l'aiuto dell'altra: «Redimere nella propria quella pura lingua che è racchiusa in un'altra (...) – è questo il compito del traduttore» (*ibid.*, 50).

È questa segreta sintonia, non una materiale somiglianza, che rende veramente fedele la traduzione. Essa è riuscita solo se ha risposto all'esigenza segreta del contenuto di una lingua di essere detto in modo universale, non per un'impossibile estraniamento dai limiti del linguaggio, ma trovando nelle altre lingue formulazioni complementari a quella della lingua di partenza. «Come i frammenti di un vaso, per lasciarsi riunire e ricomporre, devono susseguirsi nei minimi dettagli, ma non perciò somigliarsi, così, invece di assimilarsi al significato dell'originale, la traduzione deve amorosamente, e fin nei minimi dettagli, ricreare nella propria lingua il suo modo di intendere, per far apparire così entrambe – come i cocci di frammenti di uno stesso vaso – frammenti di una lingua più grande» (*ibid.*, 49).

Non si tratta, perciò, di annullare le diversità culturali. Come l'episodio della Pentecoste, negli *Atti degli apostoli*, rivela, e come il lavoro della traduzione suppone, il problema è di far uscire le singole culture dall'isolamento, senza però tentar di fonderle in una specie di esperanto, anzi valorizzando le loro differenze per cogliere da diversi punti di vista l'unica realtà.

Se la verità del linguaggio, la sua capacità di esprimere la ricchezza del reale, non risiede in una lingua isolatamente presa, ma nella convergenza tra tutte, la "redenzione" di cui parla Benjamin è possibile nella misura in cui la traduzione permette – pur con tutti i suoi limiti e gli scacchi a cui va incontro inevitabilmente – di far emergere meglio, con la complementarietà tra le varie prospettive linguistiche, ciò che nella singola lingua era detto in modo ancora parziale e unilaterale.

5.4. Oltre la torre di Babele

In questo modo può essere superata la maledizione della torre di Babele. E poiché l'incomunicabilità linguistica è segno della conflittualità che divide gli uomini e li spinge alla distruzione o al dominio, il tentativo di superarla riveste il significato di un ritorno a una fratellanza che non sia più circoscritta nell'ambito di una cultura, ma che abbracci gli esseri umani di tutte le culture: «Il sogno di una lingua perfetta e universale si è sempre profilato proprio come risposta al dramma delle divisioni religiose e politiche» (Eco, 25). La lingua dell'Eden, messa in bocca da Dio ad Adamo ed Eva perché potessero “dire” il mondo, prolungando l'opera creatrice del Logos, deve ora riecheggiare nella diversità dei linguaggi storici, per evocare la comune appartenenza alla realtà e, in ultima istanza, la comune origine da Colui che l'ha creata.

A conclusione di queste riflessioni possiamo dire che è in quanto «la verità precede e fonda la comunicazione» (Morra, 102), in quanto, come osserva Agostino, ci si incontra solo nella verità («Si ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae super mentes nostras est, incommutabili veritate»: *Confessioni* 12, 25), che si è in ultima istanza fratelli nella comune appartenenza ad essa. Ma, poiché questa verità deve echeggiare, per essere colta nella sua unità, nella diversità delle lingue e delle tradizioni, questa fratellanza non esclude, ma implica l'altra, fondata sull'origine non ontologica, ma storica.

Una comunicazione giornalistica che si sforzi di essere fraterna e di ricostituire le condizioni della fraternità, deve innanzi tutto sapere attingere alle fonti della tradizione di una cultura e di un popolo, rifuggendo da quella cattiva forma di globalizzazione che è l'anonimato asettico. In questo senso essa deve essere anche una scuola di lingua – sia sul piano della correttezza che dell'eleganza della forma –, ma soprattutto de-

ve saper custodire la memoria, inserendo la cronaca in una comprensione più ampia, aperta sulle grandi coordinate storiche, e trasmettere i valori intrinseci ad una tradizione culturale, per aiutare le nuove generazioni a riappropriarsene in modo attuale e creativo. Solo così il giornalismo contribuirà a mantenere in vita o a rivitalizzare la comunità al cui servizio opera.

Ma questa fedeltà ad una tradizione e a una cultura dovrà sempre muoversi nella tensione verso la realtà trans-culturale che è al fondo di tutte le culture e consente di relativizzarle, pur restandoci dentro. Come nella traduzione si muove verso la “lingua perfetta” – e in definitiva verso la realtà dell’oggetto – a partire da quelle storicamente determinate che si cerca di mettere in comunicazione fra di loro. In questo senso il giornalismo deve saper rifuggire da ogni nazionalismo, campanilismo e provincialismo, sfidando coraggiosamente, in nome della verità, le rotture inevitabili che questo sforzo di trascendimento comporta. Nel far questo, peraltro, esso resterà comunque – e giustamente – legato alla propria ottica culturale. Così, per esempio, un servizio curato dalla rete televisiva araba Al Jazeera non dovrà necessariamente, per sfuggire alla logica della propaganda fondamentalista islamica, conformarsi ai canoni del giornalismo occidentale. Al contrario, il suo contributo alla conoscenza corretta dei fatti sarà tanto maggiore quanto più esso riuscirà a restare “arabo” anche nel suo sforzo di obiettività.

6. Dalla fraternità nel sacro alla fraternità comunicativa

6.1. *La nuova responsabilità della comunicazione*

Il confronto pubblico, che per i greci era alla base della vita politica, è tornato oggi ad essere essenziale per la stessa

sussistenza della società. Sono illuminanti, a questo proposito, le analisi di Habermas. Egli osserva che, mentre nella comunità arcaica l'individuo è espressione della comunità – a sua volta concepita come parte del cosmo e identificata, insieme ad esso, con la realtà del divino –, nel mondo moderno, sotto l'influsso del cristianesimo, che valorizza la persona nella sua singolarità e la relativa autonomia delle realtà terrene, l'individuo si emancipa, nel momento stesso in cui il divino si ritira fuori della natura e della società. «Al posto di una integrazione sociale mediante la *credenza* subentra una integrazione mediante la *cooperazione*», che però non è un dato, ma «si realizza nella misura in cui gli individui apprendono ad agire in modo responsabile» (Habermas, II 659).

In questo modo, «l'autorità del sacro viene sostituita dall'autorità di un consenso di volta in volta ritenuto fondato (...). Il disincantamento e l'esautoramento dell'ambito del sacro si compie attraverso una *elaborazione linguistica della intesa di fondo garantita ritualmente*» (*ibid.*, II 648).

Emblematica l'evoluzione dei rapporti umani, originariamente regolati da norme e tradizioni di carattere religioso, che progressivamente hanno lasciato il posto alle leggi secolari. Così, «nel diritto civile il risarcimento del danno subentra al posto dell'espiazione (...). Il diritto moderno (...) si è liberato del carattere sacro. Ciononostante l'autorità del sacro non può venire meno *senza essere rimpiazzata*; e infatti la validità di dover essere delle norme deve poggiare su qualcosa che sia in grado di (...) *obbligare* le parti che fanno un contratto» (*ibid.*, II 650).

Da Hobbes a Weber si è risposto che a obbligare è la coercizione dello Stato mediante la sanzione. Seguendo Durkheim, Habermas respinge come insufficiente questa soluzione estrinsecista. Egli condivide la tesi del sociologo francese, secondo cui «la forza vincolante di un consenso morale fondato sul sacro può esser sostituita soltanto da un consenso

morale che esprime in forma razionale ciò che da sempre era inteso nel simbolismo del sacro: la generalità dell'interesse che ne sta alla base». E in effetti, storicamente, «l'evoluzione degli stati moderni è caratterizzata dal fatto di passare dai fondamenti sacri della legittimazione al fondamento di una volontà comune formata in modo comunicativo e chiarita in modo discorsivo nella sfera pubblica e politica» (*ibid.*, II 654).

Solo così è possibile riempire il vuoto lasciato dal sacro ed evitare che esso determini un collasso della società. La comunicazione permette – nel venir meno dei punti fermi, considerati indiscutibili, su cui si fondavano le giustificazioni dell'agire sociale – di recuperare un orizzonte comune, in cui l'accordo non è, però, il dato di partenza, ma il punto d'arrivo di un confronto: «A mano a mano che si dissolve il consenso religioso di fondo e il potere statale perde la sua copertura sacra, *l'unità del collettivo* si può mantenere come *unità di una comunità di comunicazione*, vale a dire attraverso un consenso raggiunto in modo comunicativo nella sfera pubblica politica» (*ibid.*, II 655).

Ciò significa, però, che la natura stessa del consenso cambia profondamente. Esso non è più frutto di una irriflessa adesione, ereditata dal passato, ma il frutto di una convinzione che nasce dal valore degli argomenti proposti nel corso del confronto stesso. Il discorso si sposta dal piano del fatto a quello del diritto, dal problema della vigenza effettiva di una regola a quello della sua legittimità in linea di principio, alla luce di una valutazione razionale: «La validità di una norma significa alla fine soltanto che essa *potrebbe* essere accettata, in base a buone ragioni, da tutti gli interessati» (*ibid.*, II 671).

Questo segna il superamento di una logica che, nel corso dell'età moderna, ha portato all'enfaticizzazione unilaterale del soggetto, fino a scadere nel soggettivismo e nell'individualismo più estremi. In una prospettiva comunicativa, «il soggetto capace di giudizio morale non può dimostrare unicamente per sé, bensì soltanto in comunità con tutti gli altri interessati, se

una norma esistente o una norma raccomandata sia nell'interesse generale e debba avere validità sociale» (*ibid.*, II 673).

6.2. *Agire strategico e agire comunicativo*

Non qualsiasi tipo di comunicazione, tuttavia, è in grado di realizzare questa unità sociale. Ha uno specifico rilievo, per il nostro tema, la distinzione fatta da Habermas tra agire comunicativo e agire strategico, il primo collegato al linguaggio illocutivo – quello mediante cui si vuole entrare in rapporto con l'altro al fine di un'intesa –, il secondo a quello perlocutivo, che è invece volto non a capirsi con l'altro, ma a produrre degli effetti che lo condizionino. È in gioco, insomma, la differenza «fra l'influenza *dell'uno sull'altro* e l'intesa *dell'uno con l'altro*» (*ibid.*, II 645).

Solo una comunicazione che cerca l'intesa è degna di questo nome. L'altra non è veramente tale, perché non vuole in effetti alcuno scambio con l'altro, ma solo dominarlo.

Queste considerazioni sono suscettibili di un'immediata applicazione alla comunicazione, in particolare a quella giornalistica. Essa può dirsi fraterna solo a patto di rinunciare alla manipolazione degli altri, alla "persuasione occulta", ai servizi ad effetto, ecc.

Ma questo significa che il successo dev'essere messo in secondo piano rispetto al reale incontro su ciò che si vuole dire. «Nell'agire comunicativo i partecipanti non sono orientati primariamente al proprio successo; essi perseguono i propri fini individuali a condizione di poter sintonizzare reciprocamente i propri progetti di azione sulla base di comuni definizioni della situazione» (*ibid.*, I 394).

Ma quali caratteristiche presenta una comunicazione che corrisponda a questo modello? Habermas ne ha indicato una, fondamentale, che distingue l'agire comunicativo dalla sugge-

stione, dal plagio, dalla propaganda: «Sono costitutive dell'agire comunicativo soltanto quelle azioni linguistiche con le quali il parlante avanza pretese di validità criticabili» (*ibid.*, I 417). In altri termini, soltanto quelle forme di comunicazione che si pongono sul terreno del *logos*, della ragione, accettando per ciò stesso di sottoporsi al giudizio critico di chiunque si presenti a valutarle e discuterle. La ragione, infatti, è per sua natura tendenzialmente universale, e se anche i suoi argomenti possono di fatto sfuggire alle capacità di comprensione di qualcuno, ciò non può essere vero di diritto. In questo senso essa è sempre, in un certo senso, pubblica.

Una comunicazione che si muova su questo piano corre, evidentemente, dei rischi che non minacciano l'imbonitore, perché non mira ad aggirare le difese critiche dei suoi interlocutori, ma va loro deliberatamente incontro. Ciò però le dà, per contro, il diritto di essere presa sul serio e non vedere rifiutate le sue affermazioni se non sulla base di obiezioni che si muovano sullo stesso piano di razionalità: «L'ascoltatore può essere "vincolato" dalle offerte di atti linguistici poiché *non* le può *respingere a piacere, bensì* le può *soltanto negare*, vale a dire rifiutare in base a ragioni» (*ibid.*, II 645).

Più precisamente, «un attore, che è orientato in tal senso all'intesa, deve sollevare implicitamente con le sue manifestazioni proprio tre pretese di validità, vale a dire la pretesa: – che l'enunciazione fatta sia vera (...); – che l'atto linguistico sia giusto in relazione a un contesto normativo vigente (ovvero che il contesto normativo, che deve soddisfare, sia esso stesso legittimo); – che l'intenzione manifesta del parlante sia intesa nel modo in cui viene espressa. Il parlante rivendica quindi verità per enunciazioni o presupposti di esistenza, giustizia per azioni regolate in modo legittimo e il loro contesto normativo e veridicità per la rivelazione di esperienze soggettive vissute. In ciò riconosciamo agevolmente le tre relazioni dell'attore col mondo» (*ibid.*, I 176).

Reciprocamente, un'azione linguistica orientata all'intesa (per esempio: «Questa pietanza non mi piace») può essere contestata sotto tre diversi profili, che ne delineano lo spessore: a) contestando la verità dell'enunciazione (per esempio: «Ma se hai sempre detto che è la tua pietanza preferita»); oppure contestandone la "giustizia" (per esempio: «Non è gentile da parte tua dirmi questo, visto che l'ho preparata io»); o, infine, contestando la veridicità soggettiva di essa (per esempio: «Tu in realtà ce l'hai con me»).

Troviamo qui enunciate le tre grandi regole a cui una comunicazione giornalistica degna di questo nome deve attenersi: il rispetto delle verità, la legittimità della rivelazione di notizie o della esibizione di immagini, la sincerità degli intenti di chi le offre al pubblico.

Sono anche le condizioni perché la comunicazione giornalistica sia in se stessa fraterna e generi un clima di fraternità nella società in cui opera.

Il primo requisito di una comunicazione giornalistica fraterna è che essa non inganni la gente diffondendo notizie e immagini false (per esempio fotomontaggi). Ai fratelli non si mente.

Il secondo requisito è che non vengano diffuse notizie o immagini che possono ledere la dignità, la sicurezza, la serenità, o altri valori intrinseci delle persone, sia di quelle a cui notizie e immagini si riferiscono, sia di quelle a cui sono rivolte. Una notizia può esser rigorosamente vera, e tuttavia si può ritenere più giusto non darla. A volte è accaduto che i *mass media* si siano messi d'accordo per non divulgare messaggi terroristici o per non esibire scene coinvolgenti minori. È un esempio, purtroppo raro, di uno stile comunicativo fraterno. Molti programmi radiotelevisivi e molti rotocalchi hanno come principale obiettivo quello di portare in piena luce ciò che di nascosto c'è nella vita privata delle persone, di sorprenderle in momenti di intimità, di ritrarre le loro anime e i loro cor-

pi nella loro nudità, da vivi o da morti. La rivelazione di una relazione segreta, la pubblicazione di una immagine intima strappata col teleobiettivo o con una telecamera nascosta, fanno la fortuna di un giornalista intraprendente, ma sono profondamente scorrette.

Il terzo requisito è che notizie e immagini non vengano propinate in base a un calcolo che mira ad effetti ben diversi dalla pura e semplice conoscenza della verità da parte del pubblico (per esempio nel quadro di una campagna scandalistica contro un uomo politico per screditarne le proposte). Anche far questo è un modo per non rispettare come fratelli i destinatari della comunicazione, nascondendo loro le proprie reali intenzioni.

Quando il giornalista non osserva le regole che rendono la sua comunicazione intrinsecamente fraterna, egli contribuisce in modo significativo a deteriorare il clima di fraternità della comunità civile.

Diffondendo notizie false, egli alimenta un clima di sospetto e di scetticismo, rendendo impossibile all'opinione pubblica esercitare la sua indispensabile funzione di controllo sulle scelte politiche e sui comportamenti di coloro che le mettono in atto. La menzogna è uno dei punti di forza di tutti i totalitarismi, e un giornalismo che ne faccia uso, in malafede o anche semplicemente per mancanza di rigore nel raccogliere o nel divulgare i dati, se ne fa complice.

Analogamente, i *mass media* possono, violando le regole del riserbo, del buon gusto, del pudore, indurre in tutta la società stili di aggressività, o di volgarità, che sono a volte peggiori dei singoli crimini ad essi ricollegabili, perché avvelenano gli animi, soprattutto di quanti – per la loro fragilità strutturale o per la giovane età – sono più esposti a queste influenze negative. Se c'è un caso in cui vale la terribile ammonizione del vangelo a proposito di chi abbia osato scandalizzare un "piccolo" (cf. *Lc* 17, 2), è proprio questo.

Infine, un uso strategico della stessa verità, rivelata in un dato momento e in un dato contesto per fini occulti, rispetto ai quali la dichiarata intenzione di voler far luce sui fatti è solo una maschera, alimenterà la tendenza alla “dietrologia”, svalutando la stessa verità, usata ormai come strumento e non cercata come fine del processo comunicativo. Alla fine, piuttosto che un senso di fraternità, quello che verrà comunicato da un giornalismo così inteso saranno la diffidenza reciproca e la conflittualità.

7. Pe uno stile comunicativo fraterno nel giornalismo

Nelle ultime riflessioni fatte confluisce l'intero nostro discorso, che, sua volta, conferisce loro una portata diversa.

Il tema dell'agire comunicativo, contrapposto a quello meramente strategico, acquista tutto il suo spessore e il suo significato nella prospettiva della fraternità. «Quello che è essenziale per comunicare è che il simbolo debba suscitare nel sé di ciascuno la reazione che suscita negli altri» (Mead, cit. in *ibid.*, II 565). Nell'analisi di Girard abbiamo visto svilupparsi una reciprocità perversa, basata sull'imitazione, che spinge ad essere come l'altro, accaparrando per sé ciò che egli possiede. Nell'autentica comunicazione viene alla luce una reciprocità che le parole della Mead illustrano adeguatamente e che consiste, piuttosto, nel mettersi nei panni dell'altro, nello sforzarsi di prevedere le sue possibili reazioni, provando a mettere noi stessi al suo posto, per vedere come reagiremmo noi. Siamo davanti a una formula che richiama la “regola aurea”. Qui il movimento non è centripeto, di accaparramento e di conquista, ma centrifugo, di spiazzamento verso quello che Levinas ha fortemente enfatizzato come «il volto dell'altro» (Levinas, 73), assunto come centro. Non impossessarsi di ciò che l'altro vede, ma provare a vedere con i suoi occhi: ecco la fraternità.

L'autentica comunicazione suppone questo spiazzamento. Essa è strutturalmente fraterna e solo un modo di procedere che ne stravolge il significato in senso meramente strategico può fare a meno della "buona" reciprocità.

Anche il riferimento alla pretesa di verità, che un discorso autenticamente comunicativo deve avere, richiama le considerazioni fatte in precedenza circa la necessità di un "Terzo" che unisca e distingua i fratelli, e che ponendosi come terreno d'incontro – o, eventualmente, di scontro – renda possibile il dialogo. In particolare la comunicazione giornalistica differisce dalla propaganda dei regimi totalitari e dalla pubblicità mercantile se si riferisce a una realtà che l'altro può comprendere, verificare e valutare, così come la comprende, la verifica e la valuta colui che dà l'informazione. Soltanto sulla base di questa condizione, in cui innanzi tutto si concretizza la "buona" reciprocità di cui prima si parlava, è possibile anche quel fiorire della diversità dei punti di vista, che suppone l'esistenza di qualcosa da guardare. La tensione verso una verità, da conquistare insieme attraverso un incessante confronto, salva non solo dal soggettivismo, ma anche dall'omologazione e dal dogmatismo, consentendo ai destinatari del messaggio di essere se stessi.

Il rispetto della verità implica anche che il giornalista rifugga dalle formule e dagli *slogan*, e dia piuttosto, ai suoi destinatari il senso della complessità delle situazioni, aiutandoli a percepire il mistero che sempre sta sullo sfondo della vita e della identità profonda delle persone. Ciò vale, innanzi tutto, quando si profila il pericolo che i meccanismi massmediali scarichino su un individuo le tensioni di una comunità, appioppandogli la maschera del "mostro" e facendone il capro espiatorio della violenza serpeggiante. Un fenomeno, tipico della società di massa, che è già spaventoso quando l'individuo in questione è davvero colpevole, ma che diventa demoniaco quando colpisce un innocente.

Allo stesso modo, è nel contesto della fraternità che acquista il suo pieno significato la regola della legittimità della comunicazione. Non basta che il messaggio sia vero. Bisogna che venga diffuso in modo da non violare le regole del rispetto reciproco e del bene comune. Anche in questo caso si tratta di dare concretezza al principio di reciprocità che caratterizza un agire comunicativo. Il giornalista deve sempre chiedersi quali sarebbero le sue reazioni se fosse al posto di chi riceve il suo messaggio e aver cura di comunicarlo solo nelle forme, nei tempi e nelle situazioni in cui egli stesso vorrebbe, ragionevolmente, averlo comunicato. In una società spietata, la qualità del giornalismo si manifesta, in particolare, nella delicatezza con cui esso, al di là dei vincoli giuridici, sa rinunciare a divulgare alcune notizie che possono ferire le coscienze o la sensibilità; è la misericordia che rende preferibile che la verità, in certi casi, non venga rivelata o, almeno, non già esibita pubblicamente (come si dice in *Vestire gli ignudi*, di Pirandello).

Infine, il messaggio deve essere offerto senza scopi occulti, diversi da quelli dichiarati, che sfuggono ai destinatari e mirano a produrre degli effetti di cui essi non sono consapevoli. Altrimenti la reciprocità è chiaramente violata e gli altri vengono trattati, piuttosto che come fratelli, come pedine di un gioco a cui essi non fanno di partecipare. La veridicità del giornalista, però, dal suo essere al servizio della verità. Solo se questa, e nient'altro, è il suo obiettivo, egli potrà rinunciare ad usarla come uno strumento per altri progetti.

Un'ultima osservazione. Il problema del giornalismo, in rapporto alla fraternità, non è solo di essere fraterno – dicendo la verità, rispettando le regole della convivenza, non covando secondi fini –, ma anche di contribuire, con ciò, a far emergere, dal caos dei rapporti sociali fondati sull'individualismo e sulla competizione, un nuovo clima di fraternità. Ciò significa che esso deve cooperare a mettere a disposizione, con la sua attività, un mondo comune, su cui i membri di una società

possano confrontarsi e comunicare fraternamente; di contribuire a creare un clima di legalità e di rispetto reciproco; di costruire uno stile di franchezza e di sincerità.

In base a questi parametri il giornalista è in condizione di esercitare un'autocritica: «Se Ego si appropria di questo atteggiamento di Alter, se quindi, con gli occhi di un opponente, considera come rispondere alla sua critica, Ego acquisisce un rapporto riflesso verso se stesso, egli diventa capace di autocritica (...). L'autorapporto riflesso fonda l'imputabilità e responsabilità di un attore» (*ibid.*, II 646-647). Le regole che abbiamo cercato di indicare non possono essere imposte dall'esterno. Devono essere le coscienze, dev'essere, al di là della sensibilità dei singoli, la coscienza della categoria, a garantirne il rispetto, sanzionando i comportamenti che contravvengono ad esse con una diffusa riprovazione.

Ciò suppone, però, una formazione che non miri soltanto a dare una competenza tecnica, ma sviluppi nel giornalista un atteggiamento interiore e uno stile di comportamento profondamente assimilato. L'ansia di verità, il rispetto degli altri, la sincerità degli intenti, non possono essere adeguatamente garantiti neppure dal più perfetto codice professionale. Soprattutto non può essere garantita quella capacità di tacere, che è oggi come mai necessaria per restituire agli uomini e alle donne del nostro tempo il senso del mistero, per diffondere una cultura del pudore, per essere autentici e per promuovere efficacemente questo stile di autenticità. Senza dire che essa è indispensabile per la riuscita stessa della comunicazione, perché, se non c'è spazio per il silenzio, le parole e le immagini si inflazionano e perdono la loro efficacia.

È sulla base di queste prospettive che bisognerebbe ripensare oggi il lavoro del giornalista. E per farlo, forse bisognerebbe prendere sul serio quello che si suole dire di tutte le professioni, ma che in questo caso appare particolarmente urgente rivalutare, e cioè che esso corrisponde a una vocazione,

a una chiamata. Solo così il giornalismo potrà assumere lo stile della fraternità. Perché essere fratello, come dicevamo all'inizio, significa diventarlo, quando si scopre che gli altri hanno bisogno di noi, e mettersi al loro servizio.

Testi citati

- ABBAGNANO N., *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1964.
- ALUNNI C., *La langue en partage*, in «Revue de métaphysique et de morale», 94 (1989).
- ARENDT H., *Vita activa. La condizione umana*, intr. A. Dal Lago, tr. S. Finzi, Bompiani, Milano 1989.
- BATESON G., *Mente e natura. Un'unità necessaria*, tr. G. Longo, Adelphi, Milano 1984.
- BENJAMIN W., *Il compito del traduttore*, in W. Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di A. Solmi, Einaudi, Torino 1962.
- BRETON Ph., *L'utopia della comunicazione. Il mito del "villaggio planetario"*, tr. M. Offi, pref. all'ed. it. P. Fabbri, UTET, Torino 1996.
- COLOMBO F., *Le comunicazioni di massa*, in G. BETTETINI (a cura di), *Teoria della comunicazione*, Franco Angeli, Milano 1994.
- COTTIER G., *Valori e transizione. Il rischio dell'indifferenza*, Studium, Roma 1994.
- ECO U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Bari 1993.
- GADAMER H.G., *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983.
- GAUTHIER-JOLIF, in ARISTOTELE, *L'èthique a Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier - J.Y. Jolif, Publications Universitaires-Bèatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1970.
- GIRARD R., *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, tr. R. Damiani, Adelphi, Milano 1983.
- GIRARD R., *La violenza e il sacro*, tr. O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1992.
- HABERMAS J., *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. P. Rinaudo, ed. it. a cura di G.E. Rusconi, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1986.

- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, tr. P. Chiodi, UTET, Torino 1969.
- LEVINAS E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. Dell'Asta, intr. S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1980.
- LYONNET S., *La carità pienezza della legge secondo san Paolo*, A.V.E., Roma 1969.
- MAGGIONI B., *La prima lettera di Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 1984.
- MCLUHAN M., *Gli strumenti del comunicare*, tr. E. Capriolo, Il Saggiatore, Milano 1990.
- MORRA G., *Verità e moralità della comunicazione sociale*, in G. Bettetini (a cura di), *Teoria della comunicazione*, Franco Angeli, Milano 1994.
- NIETZSCHE F., *La Gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, tr. F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964ss., V, 2.
- PLATONE, *Simposio*, tr. P. Pucci, in Platone, *Opere*, Laterza, Bari 1974, vol. I.
- SAVAGNONE G., *La scuola nella società complessa*, Editrice La Scuola, Brescia 2002.
- SFEZ L., *La communication*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.
- TOCQUEVILLE A. DE, *Scritti politici*, a c. di N. Matteucci, vol. II: *La democrazia in America*, UTET, Torino 1981.
- VATTIMO G., *Introduzione a K.O. Apel*, *Comunità e comunicazione*, intr. G. Vattimo, tr. G. Carchia, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.
- VOLLI U., *Il libro della comunicazione. Idee, strumenti, modelli*, Il Saggiatore, Milano 1994.
- ZANATTA M., in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1986.

Cenni su partecipazione e fraternità

di Daniela Ropelato

La transizione sociale e politica in atto pone nuove domande alla teoria democratica. Tra i vari fattori del cambiamento, la scienza politica analizza con attenzione crescente il ruolo della società civile in relazione ai processi di democratizzazione, considerandone le diverse espressioni, i contributi, gli aspetti problematici. In particolare, sono i dilemmi emergenti da un'interpretazione formalistica della partecipazione a suscitare interrogativi. Ne emerge l'esigenza che luoghi e strumenti della partecipazione politica acquisiscano progressivamente maggiore qualità democratica dando spazio al riconoscimento condiviso del legame sociale.

L'estensione dei processi di democratizzazione nelle diverse aree geopolitiche del pianeta è stata definita il fenomeno di maggior rilievo che il ventesimo secolo ha conosciuto. In questo scenario, il tema della partecipazione dei cittadini – uno dei contenuti costitutivi della stessa definizione di democrazia – è di decisiva rilevanza e il dibattito intorno al suo significato, alle sue condizioni attuali, ai suoi sviluppi continua ad accompagnare la riflessione sulle forme della convivenza e sul suo ordinamento.

È opportuno richiamare le principali coordinate di tale vasto processo. A metà del XX secolo, la sconfitta del totalitarismo nazista e la decolonizzazione segnano un primo spartiacque: sulla mappa del pianeta si contano 22 democrazie elettorali che, secondo una definizione corrente, soddisfano i

principali requisiti di democraticità. A queste, che rappresentano il 31% della popolazione mondiale, vanno sommati 21 Stati a regime democratico limitato, in cui lo svolgimento di elezioni multipartitiche non prevede ancora il diritto di voto alle donne e a determinati gruppi etnici della popolazione¹. Con l'avvicinarsi della fine del secolo, il processo subisce un'accelerazione e le democrazie divengono nettamente predominanti in seguito alla "terza ondata" della democratizzazione, che tocca in particolare gran parte del mondo post-comunista, oltre che l'America del sud e regioni dell'Asia e dell'Africa. Nel 2000 le democrazie elettorali sono 120 e rappresentano il 62,5% della popolazione globale.

Con uno sguardo d'insieme, è possibile affermare che la politica democratica del XX secolo acquisisce definitivamente un elemento che d'ora innanzi la definisce in termini generali: la dimensione orizzontale della partecipazione di massa. Fattasi strada in alcuni paesi con un certo anticipo già nell'Ottocento, in particolare attraverso la conquista del suffragio universale, la partecipazione ha conosciuto un'evoluzione tumultuosa in relazione alle domande politiche dettate dall'attualità ed oggi rappresenta un contenuto inequivocabile del modello democratico. Non è azzardato affermare, per fare un esempio, che anche le diffuse percentuali di partecipazione espresse dalla società civile che hanno accompagnato in tutto il mondo il dibattito sulla guerra in Iraq, testimoniano una nuova fase di consolidamento dell'idea democratica che ha investito un'intera generazione, con modalità e motivazioni caratteristiche.

¹ Ai dati sulla diffusione delle democrazie nel mondo è utile aggiungere la stima dei Paesi formalmente indipendenti che, all'inizio del XXI secolo, sono 192 con 59 territori connessi. Per una disamina sintetica sul tema e sulla definizione di democrazia nella scienza politica contemporanea cf. L. MORLINO, *Democrazie e democratizzazioni*, Il Mulino, Bologna 2003.

Su queste premesse, la prospettiva scientifica prevalente sta mettendo a fuoco nuove piste di ricerca, passando dall'analisi degli eventi dinamici che hanno contrassegnato le transizioni istituzionali (in particolare, come si è visto, nel corso del Novecento), allo studio dei caratteri qualitativi che definiscono gli attuali assetti delle democrazie, una volta instaurate. Ciò che interessa sempre di più, in effetti, è l'obiettivo di raffinare progressivamente la definizione di democrazia e di avvicinarsi al concetto di "democrazia di qualità", con un serio approfondimento della sua struttura, delle sue procedure e del suo progetto complessivo.

Si tratta di un percorso che appare quanto mai interessante. Se, infatti, la prospettiva che assumiamo è la ricerca di favorire, anche attraverso lo studio delle relazioni e delle istituzioni politiche, pratiche di giustizia ed equità territoriale, di sviluppo sostenibile e di responsabilità sociale, non è indifferente che la forma democratica del nostro sistema politico risulti più o meno compiuta, funzioni più o meno efficacemente. In un contesto globale in cui fenomeni come le fratture multiculturali delle nostre società, la dispersione del governo dei processi economici e finanziari, la gestione monopolistica della comunicazione e dell'informazione – per indicare solo alcuni temi –, hanno caratteristiche tali da trasformare in modo duraturo struttura sociale, economia, sistemi politici, gli interrogativi che interpellano la teoria democratica non sono dilazionabili. Di conseguenza, anche la partecipazione deve essere analizzata a fondo, con le risorse che le sono proprie, ma anche i suoi aspetti interlocutori.

Il metodo che utilizzerò, ragionando di opportunità e logiche partecipative, è quello di interpellare la partecipazione a partire dai suoi "fattori di rischio", dando per scontato, in qualche misura, la sua fondamentale relazione positiva con la definizione di democrazia, per richiamare piuttosto i principali punti deboli che la affaticano e che la scienza politica ha

contribuito da tempo a evidenziare. La riflessione, quindi, muove dai problemi che la partecipazione pone alla politica, non tanto da una sua analisi normativa e ideale, ma empirica e condizionata da pesanti complicazioni. L'esperimento è quello di mettere a confronto la partecipazione così intesa con una specifica definizione di legame sociale, con l'idea politica di fraternità universale. Se libertà e uguaglianza, infatti, hanno già contribuito a determinare i contenuti della forma democratica, di fronte ai vecchi e nuovi problemi che si pongono oggi, può risultare interessante verificare se esista uno spazio in cui il concetto di fraternità può intervenire con un apporto specifico.

Le domande che mi pongo sono numerose: se assumiamo la fraternità come categoria politica e la introduciamo in un quadro realistico di relazioni e processi partecipativi, cambia qualcosa? Là dove la partecipazione si misura con consistenti problemi attuativi, la categoria della fraternità ha qualcosa da offrire? In cosa consiste il suo contributo e su quali aspetti può intervenire concretamente? Obiettivo del presente lavoro è essenzialmente quello di mettere in dialogo tra loro questi aspetti: le tensioni caratteristiche dell'esercizio politico della partecipazione nel contesto delle democrazie contemporanee e l'idea politica della fraternità universale, intesa come coniugazione di relazioni di appartenenza reciproca e di responsabilità, come principio di riconoscimento dell'identità e unitarietà del corpo sociale, nel rispetto delle singole e differenti molteplicità.

1. Democrazia e partecipazione

Il fatto che la partecipazione dei cittadini, come si è accennato, rappresenti uno dei contenuti costitutivi della definizione di democrazia, non è controverso: basti pensare al con-

petto di *demos* che compone la stessa etimologia della parola fin dalla Grecia del V secolo a.C. Oggi, il significato di partecipazione si innesta talmente in profondità nel concetto di democrazia da rappresentare una delle sue misure più rilevanti, da un punto di vista sia quantitativo che qualitativo. Lo dice anche il fatto che una definizione consolidata di democrazia, che si fonda su dati empirici, integra quattro aspetti e tutti e quattro contemplano la partecipazione come elemento centrale: il suffragio universale; elezioni libere, competitive, ricorrenti, corrette; un sistema plurale di partiti politici; diverse e alternative fonti di informazione².

Se, secondo questo approccio, appare evidente come i caratteri principali del sistema democratico siano sostenuti da un forte profilo partecipativo, non sono mancati i politologi che hanno sottolineato una tesi diversa, affermando, al contrario, che la partecipazione ostacola fortemente il consolidamento democratico. È la tesi dell'“eccesso di democrazia”, formulata negli Stati Uniti, intorno alla metà degli anni Settanta del secolo scorso, dalla *Trilateral Commission*³: incrementare le opportunità partecipative metterebbe in crisi la struttura democratica e un sovraccarico di richieste partecipative da parte della società civile finirebbe col bloccare il funzionamento. Di conseguenza, in nome della stabilità del sistema, sarebbe necessario porre dei limiti alle opportunità di partecipazione di singoli cittadini e gruppi sociali, per non mettere in difficoltà i mezzi del controllo sociale e rischiare, quindi, una delegittimazione dell'autorità politica. L'orientamento prevalente è volto a privilegiare la conservazione degli assetti politici sulla base di una forte affermazione di fiducia nei rappresentanti eletti secondo le procedure democratiche. Le condi-

² Cf. L. MORLINO, *Democrazie e democratizzazioni*, cit.

³ Cf. S. HUNTINGTON - J. WATANUKI - M. CROZIER, *The Crisis of Democracy*, New York University Press, New York 1975.

zioni interne ed esterne devono essere funzionali al sistema e, per questo, può essere necessaria una certa misura di apatia e disinteresse sociale: la stessa “non-partecipazione” viene in evidenza come strumento di coesione e crescita del sistema nel suo complesso.

Un atteggiamento di svalutazione così netta delle logiche partecipative si è accompagnato negli anni con altri studi e indagini comparate, condotte in varie nazioni, che hanno approfondito il quadro sociale disegnato dalla partecipazione. La lettura dei risultati costringe a tenere aperto l'interrogativo principale: moltiplicare le opportunità di inclusione e di responsabilità dei soggetti sociali nei processi politici, è sempre e comunque un motore di sviluppo per la collettività? Com'è noto, una risposta fortemente interlocutoria viene dalla tesi della “centralità sociale”. Numerose ricerche sul comportamento politico individuale hanno rilevato che a mettersi in causa sono essenzialmente le persone che abitano le posizioni centrali della stratificazione sociale, i circoli più interni e stabili, tendenti alla conservazione dello *status quo*: prevalentemente di sesso maschile, dotati di un elevato grado di istruzione, appartenenti al ceto medio e al gruppo razziale maggioritario, residenti per lo più nei centri urbani, di età medio-alta. Presupposti di una partecipazione efficace, inoltre, sono essenzialmente la disponibilità di beni di natura economica e di risorse di tipo culturale, come prestigio e reputazione, con il senso di competenza e influenza che portano con sé. Chi ha già partecipato, ripeterà più facilmente la prova, così come chi ha già accettato il coinvolgimento personale nei territori del sociale, dell'economia, della cultura, si muoverà con maggiore semplicità anche verso l'ambito politico.

Il quadro che se ne ricava è piuttosto vicino al disegno di un circolo chiuso, dato che il possesso di risorse politiche (la possibilità di influire sui processi decisionali) si traduce facilmente in risorse socio-economiche (maggiore disponibilità di

beni materiali e immateriali) e viceversa: chi possiede maggiori risorse conosce percorsi abbreviati per incidere sulle scelte collettive. In sintesi, potremmo dire che esistono capacità disuguali di utilizzare i diritti di partecipazione. La democrazia sembra convivere, quindi, con tassi molto bassi di partecipazione, mentre il numero di persone coinvolte si riduce man mano che si sale nel grado di impegno. Se, teoricamente, una democrazia funzionante ha bisogno di cittadini informati e attivamente impegnati, questo modello razionale non regge alla verifica dei fatti. La partecipazione resta un processo selettivo⁴.

Per esemplificare, portando l'analisi a livello individuale, effetti selettivi e perfino esclusivi si verificano di fronte alle difficoltà personali di sostenere i costi della partecipazione. Per quanto aumentino, infatti, luoghi e strumenti di partecipazione offerti ai cittadini da un consiglio di quartiere, da un circolo scolastico, da una consulta cittadina, per i singoli non diminuisce la difficoltà di estrarre, da un calendario giornaliero sovraccarico di attività, una quota di tempo da dedicare ad un interesse di tipo politico "eccedente" l'ordinaria sopravvivenza.

Una nota a parte va riservata al rilievo assunto dal principio di democrazia partecipativa in ambito europeo, che è divenuto uno dei pilastri del funzionamento dell'Unione, riportati anche nel Trattato costituzionale⁵. Nonostante il fallimen-

⁴ Cf. M. COTTA - D. DELLA PORTA - L. MORLINO, *Partecipazione e movimenti sociali*, in *Scienza politica*, Il Mulino, Bologna 2001.

⁵ Art. I-47: «Principio della democrazia partecipativa. 1. Le istituzioni danno ai cittadini e alle associazioni rappresentative, attraverso gli opportuni canali, la possibilità di far conoscere e di scambiare pubblicamente le loro opinioni in tutti i settori di azione dell'Unione. 2. Le istituzioni mantengono un dialogo aperto, trasparente e regolare con le associazioni rappresentative e la società civile. 3. Al fine di assicurare la coerenza e la trasparenza delle azioni dell'Unione, la Commissione procede ad ampie consultazioni delle parti interessate. 4. Cittadini dell'Unione, in numero di almeno

to del processo di ratifica, bisogna riconoscere che l'apertura alla società civile da parte delle istituzioni comunitarie è un principio che si sta affermando sempre di più. Ma, se è vero che questo riconoscimento rappresenta certamente un passo in avanti nella costruzione europea, così com'è non risponde certo a quanto era stato richiesto da numerose organizzazioni della società civile. Ciò che intendeva il Trattato erano per lo più attività di consultazione, mentre gli stessi rappresentanti della società civile restavano ancora lontani dall'agenda politica e dal processo di formazione delle decisioni, dalla loro attuazione e valutazione.

2. Partecipazione e democrazia rappresentativa

I meccanismi elitari che imprigionano l'esercizio della partecipazione vanno approfonditi all'interno del contesto istituzionale in cui ci muoviamo, quello della democrazia rappresentativa. Se, pur intervenendo su una domanda di uguaglianza, l'esercizio della partecipazione non riesce ad evitare effetti selettivi e rischia di tradursi in strumento di disuguaglianza sociale, è necessario interrogarsi a fondo anche sul funzionamento attuale del sistema della rappresentanza democratica.

In un assetto di democrazia rappresentativa che ricerca maggiore qualità, il voto elettorale, pur fortemente espressivo della responsabilità politica che investe ogni cittadino verso la propria comunità civile, non può essere considerato sufficien-

un milione, che abbiano la cittadinanza di un numero significativo di Stati membri, possono prendere l'iniziativa d'invitare la Commissione, nell'ambito delle sue attribuzioni, a presentare una proposta appropriata su materie in merito alle quali tali cittadini ritengono necessario un atto giuridico dell'Unione ai fini dell'attuazione della Costituzione (...)».

te. Per andare al concreto, votare non basta, come, invece, tendono ad affermare gli approcci rigidamente proceduralisti, per cui «democrazia significa soltanto che il popolo ha l'opportunità di accettare o rifiutare gli uomini che dovranno governarlo»⁶. Il primo significato di partecipazione dovrebbe essere la possibilità per tutti i cittadini di porsi in dialogo costante con i propri rappresentanti eletti, chiamandoli a rispondere puntualmente delle decisioni prese. Ciò che qualifica il sistema rappresentativo, infatti, la relazione politica fondamentale, è quella verticale che sale dal basso verso l'alto, tra l'eletto e l'elettore, ma – e questo è il punto fondamentale – è una relazione che deve esprimersi in modi più ricchi di contenuto e continuativi.

Si tratta di una domanda di responsabilità a cui gli eletti dovrebbero curarsi di rispondere durante tutto il loro mandato, mentre della sovranità del cittadino si finisce per tener conto solo al momento del voto, a cui seguono periodi più o meno lunghi di vera e propria alienazione politica. L'esigenza che i cittadini possano partecipare al lavoro politico dei propri rappresentanti, non solo gettando di tanto in tanto il proprio voto nell'urna, ma anche con l'argomentazione e la ricerca, il sostegno oppure la contestazione, è una delle domande cruciali che le democrazie moderne devono decidere di affrontare adeguatamente.

In primo luogo, quindi, ciò che si richiede è di aprire forme nuove di partecipazione alla società civile, e cioè ai singoli cittadini che hanno titolo di rappresentare il proprio interesse nella sfera pubblica anche a titolo individuale, così come alle loro diverse aggregazioni sociali. In secondo luogo, in un'ottica non solo di consultazione ma anche di costruzione

⁶ Cf. J.A. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, London 1942; trad. it. *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Ed. di Comunità, Milano 1955.

dell'agenda politica, si tratta di prestare maggiore attenzione anche alla rappresentatività di quei soggetti che possono risultare marginali da un punto di vista economico o culturale. Perché privilegiare il dibattito tra specialisti o professionisti della politica, che in genere condividono un medesimo *status* economico e sociale, come abbiamo visto, non fa che chiudere su se stessa la partecipazione, ostacolando l'accesso alle istituzioni di quanti appartengono alle fasce sociali più deboli e delle tematiche a loro più vicine. Studi recenti hanno confermato la produttività di questa scelta: riconoscere la soggettività politica a tutti i cittadini attraverso forme e strumenti efficaci, rappresenta un'opzione decisiva per accrescere la qualità delle democrazie moderne, capace di produrre conseguenze importanti, tuttora inesplorate rispetto all'enfasi che fino ad oggi ha sottolineato quasi esclusivamente il momento elettorale.

Un altro aspetto da considerare, tra i numerosi profili che il tema della partecipazione riveste, è il favore con cui si fa spazio nelle legislazioni il principio della sussidiarietà orizzontale, dopo quello della sussidiarietà verticale⁷.

Facciamo, a modo di esempio, il caso della Costituzione italiana: un recente intervento di modifica del testo costituzionale oggi prevede che le istituzioni debbano favorire le inizia-

⁷ È noto che, raccogliendo uno dei cardini della dottrina sociale del cristianesimo, il principio di sussidiarietà verticale si è affermato anche in ambito europeo per garantire che le decisioni siano adottate il più vicino possibile al cittadino, verificando che l'azione da intraprendere a livello comunitario sia giustificata rispetto alle possibilità offerte dall'azione a livello nazionale, regionale o locale. Nel dicembre 1992 è il Consiglio europeo di Edimburgo a stabilire gli elementi fondamentali del concetto di sussidiarietà, in funzione interpretativa del trattato di Maastricht sull'Unione Europea firmato il 7 febbraio 1992, che lo recepisce come principio generale di diritto comunitario (art. 3B).

tive autonome dei cittadini singoli e associati per lo svolgimento di attività di interesse generale⁸. La novità non sta nel fatto che dei privati possano attivarsi nell'interesse generale, ma che possano farlo autonomamente, senza aspettare che la pubblica amministrazione li autorizzi o chieda loro di farlo, e che la loro azione si qualifichi a pieno titolo come espressione dell'interesse generale. La cifra innovativa introdotta dal principio di sussidiarietà orizzontale inverte la direzionalità tradizionale del flusso del potere, delle informazioni, delle decisioni, che prima andava dalle amministrazioni verso i cittadini; ora invece esiste uno specifico potere di iniziativa che spetta a questi ultimi.

Anche per questo, sussidiarietà verticale ed orizzontale si integrano a vicenda. Dovendo provvedere ad una corretta distribuzione delle funzioni di governo e di amministrazione fra i diversi livelli istituzionali, la sussidiarietà verticale consente di individuare il livello più adeguato non solo in base al criterio della vicinanza ai cittadini, ma anche per la capacità di ciascun livello di soddisfare l'interesse generale. A questo punto, la sussidiarietà orizzontale consente alle istituzioni di perseguire l'interesse generale non più da sole, ma insieme con i cittadini, singoli e associati, aprendo ai soggetti pubblici nuovi spazi per la realizzazione della propria funzione, rivolgendosi ai privati non più soltanto come mediatori e beneficiari della loro azione, bensì quali alleati autonomi e responsabili.

In relazione alla modifica introdotta nell'ordinamento italiano, è presto per tentare una valutazione dei primi risultati;

⁸ Cf. art. 118 u.c. della Costituzione Italiana: «Stato, Regioni, Città metropolitane, Province e Comuni favoriscono l'autonoma iniziativa dei cittadini, singoli e associati, per lo svolgimento di attività di interesse generale, sulla base del principio di sussidiarietà». L'attuale formulazione è stata introdotta con legge costituzionale n. 3 del 18 ottobre 2001: «Modifiche al titolo V della parte seconda della Costituzione».

le opportunità indicate dal nuovo art. 118 della Costituzione vanno messe alla prova. In ogni caso, è opportuno tener conto che la sua attuazione incontrerà numerosi ostacoli finché la sussidiarietà non sarà sorretta da un sistema normativo ed economico coerente a livello nazionale. Spesso, infatti, al principio di sussidiarietà si sostituisce una sorta di... invito a sopravvivere, secondo una traduzione addomesticata che può essere descritta nel modo seguente: quello che non fa lo Stato, lo faccia la Regione; quello che non si fa presso la Regione o la Provincia, lo faccia il Comune e, quando nemmeno il Comune si attiva, allora i cittadini si aggiustino alla meglio.

3. I processi decisionali delle pubbliche amministrazioni

Come si vede, le relazioni partecipative possono essere analizzate sia a partire dalla base, sottolineando l'iniziativa e l'azione svolta dai cittadini, singoli e associati, verso le istituzioni politiche, sia a partire dalle strutture di governo, considerando gli specifici interventi volti a favorire e sostenere l'interesse e il coinvolgimento della società civile. Quest'ultima prospettiva sta conoscendo alcuni sviluppi significativi in particolare nella pubblica amministrazione, dove numerose sperimentazioni tendono sempre di più ad includere nei processi decisionali i diversi soggetti che sono portatori di un interesse specifico relativamente all'oggetto della delibera (*stakeholders*)⁹.

Pensiamo alla pianificazione delle politiche sociali da parte dell'ente pubblico, un settore in cui, per la complessità dei problemi, le amministrazioni scelgono in genere di affidarsi a

⁹ Tra gli studiosi che hanno approfondito negli ultimi tempi questo settore innovativo, cf. L. BOBBIO, *A più voci. Amministrazioni pubbliche, imprese, associazioni e cittadini nei processi decisionali inclusivi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004.

figure professionali competenti ed esperte che compiono rilevazioni, raccolgono dati, formulano progetti. Ma, per quanto tali contributi possano risultare efficaci, la prova dei fatti ha dimostrato che non sono sufficienti. I professionisti del sociale, infatti, hanno una conoscenza dei problemi diversa da quella degli abitanti del territorio, più approfondita su certi aspetti, più superficiale su altri. C'è il rischio di sottovalutare aspetti importanti e finire con l'organizzare servizi che non saranno utilizzati, trascurando le esigenze di categorie di utenti meno rappresentati. È evidente che chi può dire una parola qualificata sono i cittadini con le loro famiglie, le associazioni del terzo settore, del volontariato e della cooperazione che da anni affrontano le difficoltà nel territorio e possono produrre soluzioni che può immaginare solo chi conosce in prima persona i volti del disagio sociale. Per questo, aumentano di anno in anno le amministrazioni che impostano secondo modalità partecipative la costruzione delle politiche sociali del proprio territorio.

Di fronte all'affermarsi della logica inclusiva nei processi decisionali amministrativi, non stupisce che si sia parlato di "intelligenza della democrazia": in effetti, aumentano i cervelli che si mettono in moto per elaborare soluzioni efficaci, e proprio a partire dai cittadini. Ma dell'argomento non vanno trascurati anche alcuni aspetti problematici. Talvolta i processi decisionali partecipati sono troppo complicati, o troppo lenti; talvolta ignorano alcuni soggetti o alcuni dati significativi e si arenano davanti ad ostacoli non previsti, ad equivoci, a conflitti, col risultato di frustrare e disperdere preziose energie e risorse messe a disposizione dalle persone. È un'esperienza abbastanza comune, ad esempio, quella di decidere di partecipare ad un'assemblea pubblica, affrontando i costi che ciò comporta, e ritrovarsi al termine di una lunga giornata di lavoro, estenuati, ad assistere fino a tarda notte a narrazioni complicate, a personalismi, conflitti ricorrenti, improvvisazioni.

La tensione tra chi esercita il potere decisionale su materie di interesse pubblico e chi è effettivamente titolare di tale interesse è solo uno degli aspetti conflittuali che emergono in questo ambito partecipativo. L'altro profilo su cui merita soffermarsi è la caratteristica frattura che viene in evidenza quando la delega amministrativa investe il funzionamento di beni o servizi a forte impatto ambientale e sociale: la realizzazione di una discarica pubblica, la chiusura di un presidio ospedaliero decentrato, la costruzione di una nuova autostrada... In questi casi accade spesso che la cittadinanza si attivi autonomamente e con grande energia per organizzare l'opposizione sul territorio, mettendo a confronto due o più classi di interessi omogenei per natura, ma disomogenei per collocazione territoriale.

L'esempio classico è quello del conflitto tra un gruppo locale e una comunità più ampia, come il piccolo centro abitato e la regione amministrativa che lo comprende, entrambi intenzionati a far prevalere il proprio interesse nel caso delle politiche pubbliche di gestione dei rifiuti urbani. Nel concreto, quando un ente amministrativo regionale delibera sulla dislocazione di un impianto per lo smaltimento dei rifiuti destinato a servire l'intero territorio, non è raro che l'interesse generale venga a scontrarsi con l'opposizione degli abitanti del sobborgo che, per la prossimità al sito proposto, si troverebbero a sopportare anche le conseguenze del funzionamento di un impianto che può oggettivamente svalutare e impoverire l'area circostante. Se in un primo momento gli interessi possono sembrare divergenti, in realtà anche i cittadini del sobborgo sono interessati ad affrontare un problema che non può essere semplicemente negato e che, se non viene risolto correttamente, condizionerà in futuro anche la qualità della loro vita.

Le questioni sono complesse. Il carattere fuori controllo che assume spesso la reazione popolare ne fa parlare come di una sindrome, etichettata in inglese come sindrome NIMBY,

dalle iniziali di «Not In My Back Yard» («non sotto casa mia»). Si è letto di recente di 190 infrastrutture e impianti che, in Italia, nel corso del 2005, sono stati fatti oggetto di contestazione da parte della popolazione¹⁰; ma tra questi, è ancora molto basso il numero dei casi che vengono affrontati favorendo la partecipazione delle comunità locali, puntando al riconoscimento e alla composizione dei reciproci interessi. Compito dell'ente pubblico dovrebbe essere quello di coordinare un intenso processo inclusivo che favorisca l'integrazione dei diversi punti di vista, abbandonando il classico modello di azione (il cosiddetto DAD: decisione-annuncio-difesa) in cui si rende nota una scelta pubblica solo nel momento in cui essa è già definita nei suoi aspetti principali, per difenderla a quel punto come la migliore possibile di fronte a critiche, osservazioni, sviluppi.

Appare evidente, anche in questo caso, come incremento della partecipazione e crescita della democrazia locale possano essere segnati da un forte accento selettivo ed escludente. Quando l'aggregazione e la rappresentazione degli interessi si limita a rafforzare gruppi circoscritti di *stakeholders*, anche se questo processo può consolidarne le identità e valorizzarne le competenze, la ricerca di vantaggi di tipo particolaristico indebolisce la coesione sociale e incrementa la frammentazione.

4. Partecipazione e *governance*

Sulla ricerca di nuove forme di regolazione a rete, in grado di governare arene politiche sempre più decentrate, frastagliate e complesse, si innesta il dibattito sulla *governance*, concetto di recentissima definizione, difficilmente traducibile

¹⁰ Cf. ancora L. BOBBIO, *A più voci*, cit.

(che gli stessi dizionari di lingua inglese hanno recepito solo da una decina d'anni). Caratteristico dell'idea di *governance*, nei processi di mediazione e risoluzione dei conflitti di natura pubblica tipici delle società moderne, è il fatto di sostituire il principio gerarchico di distribuzione delle risorse con un principio cooperativo che vede, tra gli attori coinvolti, anche lo Stato o gli enti locali, in un ruolo collaborativo non più strettamente gerarchico. Sono ormai numerosi gli strumenti a disposizione degli enti amministrativi per la pianificazione territoriale, che hanno recepito e applicano la logica di rete: tra i più noti, i piani strategici per lo sviluppo delle aree urbane e metropolitane, i patti territoriali, i contratti d'area, i processi inclusivi di Agenda 21 per lo sviluppo sostenibile.

Nonostante la *governance* rappresenti un'ulteriore importante declinazione del momento partecipativo, il suo sviluppo non manca di suscitare problemi simili a quelli già indicati. Ancora una volta, la comunità decisionale può finire col riprodurre una cerchia selezionata di interessi, legittimando marcate dinamiche di esclusione verso soggetti più deboli che avrebbero voce in capitolo, ma disturbano in qualche modo le geografie di potere. C'è un rischio complementare: anziché favorire la trasparenza, il processo può conservare una certa opacità e nascondere accordi paralleli, affaristici, collocati a monte del processo e cioè nei preliminari, dietro le quinte. Inoltre, mentre si enfatizzano le competenze professionali, l'efficienza e un orientamento pragmatico ai risultati, è facile che a rafforzarsi sia la logica del gruppo chiuso piuttosto che le dinamiche aperte della partecipazione. Per questa via, rischia di scomparire l'arena pubblica, quello spazio cioè in cui i problemi collettivi diventano visibili e riconoscibili da tutti. Anche il ruolo delle istituzioni politiche – e in primo luogo delle istituzioni amministrative – si indebolisce, mentre dovrebbe essere evidente che l'amministrazione pubblica non può essere un attore tra gli altri nelle partnership coinvolte, ri-

vestendo un ruolo cruciale, quello di mediare fra i singoli e la collettività in nome dell'interesse di tutti.

Gran parte delle ambiguità che emergono nei processi di *governance* derivano dal funzionamento imposto dalle tecniche deliberative che vengono utilizzate all'interno di tali arene decisionali¹¹. Com'è noto, infatti, esiste una tendenza crescente ad adottare procedure di tipo deliberativo nei luoghi decisionali della politica e dell'amministrazione pubblica, accanto alle tecniche più tradizionali dettate dalla regola maggioritaria e negoziale; ciò che non va sottovalutato è il pericolo di trasformare la trattativa e la deliberazione in una forma vuota, in cui il riconoscimento delle richieste delle parti è solo simbolico. Accade, infatti, che più gli interessi in gioco sono forti e più i soggetti diventano poco affidabili, perché sono in grado di esercitare la loro influenza al di fuori di quel dato processo negoziale.

Si deve riconoscere che la crescita esponenziale di spazi di mediazione tra soggetti non istituzionali è dovuta anche all'indebolimento delle risorse di autorità dello Stato e degli enti pubblici più in generale. È vero che una crescente complessità dei problemi, oggetto della deliberazione politica, richiede di interpellare anche la competenza e l'esperienza di una

¹¹ Gli studi sulla democrazia deliberativa si sono sviluppati per rimettere a fuoco una condizione essenziale del processo democratico, il confronto diretto tra i cittadini, privilegiando due momenti: la formazione di luoghi di confronto pubblico aperti a tutti coloro che risultano toccati dalla decisione, e la produzione di scelte collettive attraverso la discussione delle convinzioni dei partecipanti su basi di razionalità e imparzialità. La deliberazione si propone anzitutto di tornare a pensare la democrazia come comunità comunicativa ideale, spostando l'accento che oggi ricade prevalentemente sulla selezione dei governanti. Sull'argomento si rimanda alle pubblicazioni specifiche; tra gli altri, cf. L. BOBBIO (2002), *Le arene deliberative*, in «Rivista italiana di politiche pubbliche», n. 3 (2002); G. BOSETTI - S. MAFFETTONE (a cura di), *Democrazia deliberativa: cosa è?*, Luiss University Press, Roma 2004.

serie di soggetti economici, di tecnici e arbitri che operano prevalentemente al di fuori delle istituzioni. Ma questa evoluzione va considerata con le cautele necessarie, dal momento che togliere responsabilità alle istituzioni pubbliche può aprire la strada a meccanismi di autoregolazione, che tendono a limitare la specifica azione di governo delle istituzioni adducendo l'introduzione di dannosi elementi di distorsione nelle dinamiche di quello che viene definito il mercato politico. Una autoregolazione che, con facilità, può ancora una volta favorire i soggetti economici e finanziari più ricchi di risorse.

5. Tra inclusione ed esclusione

Gli interrogativi si rincorrono: ha senso partecipare quando, in fin dei conti, chi decide è colui che ha più risorse? La domanda fondamentale è quella di sempre: chi governa? Ed è sufficiente immettere nei processi decisionali una misura generica di consultazione passiva? Dibattere su domande politiche predefinite non è troppo poco? È necessario o no assegnare un ordine di precedenza e interpellare anzitutto chi è competente, esperto, organizzato? Nelle arene complesse della *governance*, dove finisce la partecipazione e dove comincia il governo?

Domande che rimarcano problemi importanti e allontanano decisamente una certa visione *soft* sulla partecipazione, piuttosto tradizionale, ma poco oggettiva. Dai cenni che precedono, dovrebbe risultare evidente che non ci sono solo strumenti normativi leggeri che aprono possibilità, invitano all'innovazione, riconoscono diritti, ma anche le asprezze e le rigidità dei meccanismi del potere e della sua distribuzione: sottovalutare queste dimensioni può essere rischioso. Tra il resto, potrebbe essere questa stessa una riprova del fatto che libertà e uguaglianza – capisaldi del progetto democratico moderno

su cui si è edificato il modello della liberal-democrazia occidentale –, si mostrano sempre più insufficienti a ordinare compiutamente le relazioni e le istituzioni politiche secondo direttrici di equità e di pace stabile.

Se il riferimento alla libertà, infatti, è causa e giustificazione razionale di uno spazio politico creativo e aperto, in cui ciascuno è posto nella condizione di ordinare autonomamente le proprie espressioni di vita individuale e sociale; se il riferimento all'uguaglianza implica il riconoscimento del diritto di ciascuno a rappresentare con pari dignità e opportunità la propria posizione nella comunità politica, è chiaro che l'attuazione progressiva dei due principi, che pure sta conducendo ad un raffinamento di mezzi e strumenti della partecipazione politica, in sé non appare in grado di indicare risposte pienamente soddisfacenti ai problemi che il modello di una democrazia partecipata sta ponendo.

Il tentativo di concentrare la ricerca su ambiguità e contraddizioni dell'esperienza partecipativa, facilita ora un'ulteriore indagine: a che punto e in che modo una categoria quale la fraternità universale può aggiungere il suo contributo? Utilizzando un criterio che alcuni politologi hanno già utilmente adottato (nello studio della crisi del *welfare* e dei processi di europeizzazione), può essere proficuo identificare, al cuore dei diversi quesiti che scaturiscono dall'esercizio delle dinamiche partecipative, un contrasto essenziale che indebolisce il significato della partecipazione e la rende ambivalente: la tensione tra un aspetto includente e un aspetto escludente.

Se partecipare significa attivare risorse – questo appare l'aspetto includente – per concorrere a determinare la struttura e i valori del sistema sociale, questo accade a discapito di uno o più soggetti che, in vario modo, vengono esclusi dal processo. I legami che vengono creati o rafforzati da una parte, determinano allo stesso tempo una frontiera di esclusione verso altri. Come se l'attenzione a incrementare la soggettivi-

tà della società civile, migliorando la qualità dei vincoli interni della collettività, il senso di identità e di appartenenza, non possa avvenire che attraverso la contemporanea affermazione di rigidità esterne che delimitano il territorio¹². Per sintetizzare ulteriormente, si potrebbe affermare che il processo inclusivo, in cui si concentra ogni procedura partecipativa, implica “necessariamente” l’esercizio di una logica escludente nei confronti di ogni altro posto all’esterno.

A mio parere, in questo dibattito la categoria della fraternità universale interviene con un peso notevole a interrompere e, in qualche misura, a sanare gli effetti perversi della logica che trasforma l’inclusione in esclusione. Da un punto di vista politico, la fraternità si pone anzitutto come principio di costruzione sociale, dove l’altro, se possiamo definirci fratelli, non è altro da me, ma è altro me stesso. Il suo significato relazionale, e perciò dinamico, spinge a ricercare e a riconoscere reciprocamente le fisionomie simili tra soggetti, gruppi sociali e culturali diversi. Inoltre, l’identificazione di una relazione di fraternità come appartenenza reciproca, tra gli attori sociali e politici, implica l’attivazione di relazioni di condivisione e di responsabilità, che dovranno certo essere vagliate a fondo.

Se, come spesso si afferma, la partecipazione è essenzialmente un tema identitario e di conseguenza conflittuale, ciò che la fraternità offre a questo riguardo è anzitutto una ridefinizione del legame sociale, a partire dal riconoscimento dell’esistenza di una relazione costitutiva fondamentale tra i diversi soggetti delle relazioni politiche. La connotazione propria di

¹² Un’espressione in inglese mi pare renda bene questo concetto: «internal bonding through external bounding» (e cioè: costruire legami interni attraverso l’apposizione di confini esterni), che traggio dalla prolusione di Maurizio Ferrera su *Confini e solidarietà: spazio politico e welfare nell’Unione europea* al recente XIX Convegno Nazionale della Società Italiana di Scienza Politica, Cagliari, 21 settembre 2005.

questo legame è quella di garantire l'identità specifica di ciascuno (e la difesa dei relativi diritti) in un quadro di riferimento unitario che è la famiglia umana.

Su queste premesse, rispetto a libertà e uguaglianza, la fraternità appare uno strumento categoriale non meno valido, da un punto di vista teorico, per procedere ad un'analisi approfondita dei fatti politici, per comprenderne e interpretarne l'evoluzione. Se queste sono le prospettive che apre, la categoria della fraternità universale potrebbe introdurre elementi innovativi anche nei processi bloccati delle dinamiche partecipative.

6. Sperimentare la fraternità. Il Patto politico-partecipativo

La scelta di assumere la fraternità universale come categoria della politica sta offrendo alcune indicazioni di ricerca che, per quanto iniziali, non sembrano senza significato. Il "Patto politico-partecipativo" è una di queste, un'esperienza flessibile nella metodologia, che rilegge alla luce della fraternità il rapporto politico fondamentale di cui si è trattato, quello tra i cittadini detentori della sovranità e i loro rappresentanti. A partire da alcune esperienze pilota nel corso degli anni ottanta, in Italia¹³, questo rapporto è diventato un vero e proprio Patto, vissuto per tutta la durata del mandato tra l'eletto e i cittadini del suo territorio i quali, uscendo dai confini ristretti del proprio bisogno individuale, decidono di collaborare a costruire l'agenda politica che impegna il rappresentante eletto.

¹³ Per un inquadramento generale, con dati e interviste, cf. D. ROPELATO, *Partecipazione politica: una sperimentazione* (di prossima pubblicazione). Per conoscere i primi elementi essenziali della proposta, nel momento in cui si delinea, cf. T. SORGI, *Votare non basta*, in «Città nuova», 1985, n. 11; si veda anche un primo bilancio sommario in D. MANGANO, *Il patto eletti-elettori*, in «Città nuova», 1993, n. 24; A.M. BAGGIO, *Sovranità in crisi*, in «Città nuova», 1994, n. 10 e ID., *Eletti ed elettori*, «Città nuova», n. 11.

Con varie conseguenze. Nel costante dialogo tra eletti ed elettori che il Patto rende possibile, si arricchiscono i contenuti del dibattito politico e le proposte di regolazione che ne derivano, quei contenuti e quelle proposte che in genere risultano schermati, allontanati cioè dal contributo dei soggetti più deboli. Al Patto partecipano, infatti, cittadini di diversa competenza professionale, culturale e di differente *status* economico e sociale. In questo modo, dato che chi ha titolo per partecipare al dialogo è il cittadino in quanto tale, a prescindere dal voto espresso e da altri specifici legami di appartenenza, il Patto apre nuovi spazi alla rappresentatività dei mondi sociali all'interno delle istituzioni, favorendo il contributo del maggior numero di soggetti che hanno diritto di esprimersi sia riguardo a problematiche di tipo settoriale che generale.

Tracciando una sorta di struttura formale del Patto politico-partecipativo, sono soprattutto tre gli aspetti a venire in rilievo, ognuno dei quali corrisponde ad uno dei punti di frattura più significativi che l'analisi dei dilemmi della partecipazione ha evidenziato¹⁴.

1. *Profilo individuale*. Dove in genere si adottano modalità partecipative di tipo selettivo che assumono il possesso di specifiche risorse sociali e politiche come titolo di legittimità, il Patto si caratterizza per una forte *opzione anti-elitaria* e riconosce ad ogni cittadino in quanto tale la capacità e la responsabilità di partecipare al mandato elettivo per tutta la sua durata. Il suo contributo prescinde da specializzazioni e competenze culturali e tecniche, dal contenuto del voto che ha espresso e da interessi particolari che lo possono identificare, volta per volta, come destinatario degli atti di governo di cui si dibatte.

¹⁴ Le note che seguono si limitano ad offrire alcune indicazioni del tutto introduttive, sulla base dei primi studi che sono stati condotti sull'argomento, alcuni dei quali sono citati nella nota precedente.

La fraternità, in relazione a questo punto, viene in luce come relazione di appartenenza reciproca, fondata sulla pari dignità dei soggetti, derivante dal riferimento ad un quadro unitario.

2. *Profilo interpersonale.* Dove in genere le posizioni e gli interessi rappresentati si affermano come inconciliabili, espressivi di identità rigide e irriducibili, il Patto si propone come luogo di *dialogo trasversale* rispetto alle diverse appartenenze ideologiche e partitiche, orientato concretamente dai contenuti del lavoro politico, posto un set di opzioni fondamentali. L'eletto è chiamato a rappresentare gli interessi generali: riconosce di non poterlo fare astrattamente, sulla base di una presunzione, e accetta il coinvolgimento concreto dei cittadini, la loro approvazione e il loro sostegno, come anche il loro dissenso e la loro critica.

La fraternità, in relazione a questo punto, viene in luce come principio di costruzione sociale che accetta il dinamismo della composizione degli interessi, garantisce le diverse identità personali che non svaluta, ma precede e fonda sull'affermazione di una identità collettiva comune.

3. *Profilo collettivo.* Dove si privilegia l'iniziativa verticale *top down* con l'attivazione di forme di partecipazione circoscritta e più facilmente controllabili, il Patto incrementa lo *spazio dell'azione sociale* e ne favorisce l'auto-organizzarsi: il gruppo stesso si identifica come soggetto politico, per le numerose interazioni e funzioni di tipo politico che promuove. Il vincolo tra eletto ed elettori è di tipo volontaristico ma ha carattere di reciprocità: non è sufficiente, infatti, che a ritenersi obbligato sia solo l'eletto, è necessario che anche i cittadini elettori aderiscano consapevolmente ad un legame preciso che promuove la restituzione periodica dei risultati e produce continuità di effetti sul territorio.

La fraternità, in relazione a questo punto, viene in luce come principio di responsabilità condivisa sulla produzione di

beni pubblici, dove la funzione politica di mediazione rafforza le relazioni di reciprocità tra i diversi legittimi beni, propri della società civile.

7. Partecipazione e qualità democratica

Come si è già visto, dopo che gran parte della letteratura politologica degli anni Novanta si è concentrata sullo studio delle transizioni e del consolidamento dei regimi democratici, oggi la ricerca si occupa soprattutto del funzionamento e dei caratteri propri di una democrazia di qualità. Questo filone di studi sta crescendo per tre valide ragioni: primo, l'approfondimento della democrazia può essere considerato un bene morale, se non un imperativo; secondo, un'operazione di riforma per migliorare la qualità democratica è essenziale per dare più estesa e costante legittimità ai processi di consolidamento democratico nel mondo; terzo, anche le democrazie già stabili devono comunque prendere in considerazione un serio progetto di riforma se intendono fronteggiare le ampie difficoltà che provengono dalla generale insoddisfazione della società civile nei confronti degli attuali assetti istituzionali¹⁵.

Su queste premesse, può risultare interessante procedere ad un'ulteriore verifica analitica. Infatti, se assumere la fraternità nei circuiti della partecipazione politica contribuisce effettivamente alla ricerca di maggiore qualità democratica, dovrebbe essere possibile misurare attraverso opportuni indicatori il "valore aggiunto". Anzitutto, va precisato che la defini-

¹⁵ Cf. L. DIAMOND - L. MORLINO, *The Quality of Democracy, working paper* presentato presso il "Center on Democracy, Development and The Rule of Law", Stanford Institute on International Studies, 21 settembre 2004.

zione di democrazia di qualità¹⁶ a cui ci riferiremo è quella di un assetto istituzionale stabile dove la qualità democratica investe essenzialmente tre profili, che ruotano attorno alla progressiva attuazione dei principi di libertà e di uguaglianza:

1. il *contenuto dell'azione politica*, quando i cittadini godono in misura superiore al minimo della traduzione concreta dei principi di libertà e uguaglianza;

2. il *risultato dell'azione politica*, quando i cittadini sono soddisfatti dei risultati raggiunti attraverso le scelte dei decisori, in relazione alle domande espresse;

3. la *procedura dell'azione politica*, quando i cittadini sono in grado di controllare e valutare se e come i due valori cardine vengono realizzati.

Tra i tre profili, ancora una volta appare centrale il profilo che misura la qualità della procedura; trovandoci all'interno di un contesto di democrazia rappresentativa, infatti, la chiamata a rispondere delle decisioni prese (in italiano espressa dal concetto di responsabilità e in inglese da *accountability*) permette un controllo effettivo delle istituzioni politiche da parte del singolo cittadino e dai gruppi organizzati della società civile.

Attraverso questo percorso, si fa richiamo alla nozione di qualità utilizzata in genere nel mondo industriale e nel *marketing*, dove si esige la rispondenza del prodotto a determinate caratteristiche di forma e funzionamento (il contenuto), il riscontro di tecniche costruttive precise (la procedura) e la soddisfazione del consumatore (il risultato). È evidente che questa definizione di democrazia non può evitare alcuni problemi, trattandosi di una formula di tipo normativo caratterizzata da una intensa *responsiveness*, e cioè dalla «continua capacità di

¹⁶ Per riferimenti bibliografici del gruppo di ricerca internazionale sulla "Qualità della Democrazia" cf. anche M. ALMAGISTI, *Capitale sociale e qualità della democrazia*, in «Foedus», n. 5, 151-167.

risposta del governo alle preferenze dei suoi cittadini, considerati politicamente eguali»¹⁷. Un orizzonte teoricamente molto esigente che tradotto sul piano empirico solleva più questioni di quante ne possa risolvere: come verificare se e in che misura gli atti di chi governa corrispondono effettivamente alle domande dei cittadini? E come vanno identificate e aggregate le loro preferenze? Chi è effettivamente legittimato ad esprimerle e a rappresentarle? Come controllare la loro eventuale manipolazione? Quale relazione considerare tra preferenze della maggioranza e delle minoranze? Eppure, proprio sulla base di questi interrogativi (che aprono territori di grande interesse su cui procedono le ricerche empiriche), la scelta di attenersi ad un quadro teorico forte, che si poggia su una concezione unitaria della cittadinanza democratica come fondamento dell'architettura istituzionale, appare valida e stimolante.

Anche una metodologia come il Patto politico-partecipativo può essere valutata e compresa alla luce dello schema precedente ed il risultato è estremamente incoraggiante. Procedendo sinteticamente: in relazione alla qualità del contenuto, è possibile constatare che i cittadini coinvolti nell'esperienza partecipativa hanno modo di esprimere in misura maggiore il proprio contributo al dibattito politico e, di conseguenza, di influenzare in maniera più diretta e creativa la funzione di *decision making*, in una situazione di pari opportunità, garantita dall'opzione anti-elitaria del Patto. In relazione alla qualità del risultato, con l'ampliarsi delle opportunità di articolazione e di aggregazione delle domande da parte dei cittadini, che si organizzano nelle forme del Patto (orientando al bene comune, in modo trasversale, gli interessi di tipo particolare), non può che crescere anche la *responsiveness* e la soddisfazione verso le politiche adottate. In relazione, infine, alla qualità del-

¹⁷ R. DAHL, *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven 1970; trad. it. *Poliarchia. Partecipazione e opposizione*, Angeli, Milano 1980.

la procedura, l'assunto principale su cui si fonda la proposta del Patto è esattamente la messa a disposizione del maggior numero di cittadini di un luogo partecipativo in grado di incrementare la rilevanza della funzione di *accountability* nel quadro istituzionale, aumentando gli spazi dell'azione sociale.

Di conseguenza, dove si attua il Patto, una verifica puntuale sotto i tre profili dovrebbe condurre a misurare un aumento complessivo della qualità democratica nel contesto istituzionale indicato.

In questo senso, mi sembra di poter affermare che la fraternità può esprimere davvero il cuore intelligente della democrazia, e cioè incrementare la sua capacità di armonizzare ciò che è autenticamente umano entro le forme normative necessarie a ordinare la convivenza degli uomini e dei popoli.

Il potere politico alla ricerca di nuovi paradigmi

di **Alberto Lo Presti**

1. La modernità e il realismo politico

Ogni considerazione teorica attorno alla politica deve fare i conti con la concezione classica del potere. Anche le visioni più moderne sono elaborate sullo sfondo delle questioni tipiche e ricorrenti che, in diverso modo, attengono alla dimensione conflittuale del potere politico. Le conseguenze sull'eventuale legittimazione, sulla distribuzione, sull'acquisizione, sono ben visibili e quanto mai determinate.

Cosa ci dice, in sostanza, l'interpretazione classica di potere? Semplicemente, ci dice che esiste un potere quando un dato soggetto ha la possibilità di influire sull'azione di un altro, e che questa influenza risponde a uno specifico interesse. L'immagine che scaturisce da questa impostazione è più o meno la seguente: l'uno ha una volontà di costringere l'altro a qualcosa, l'altro prova a opporre un po' di resistenza, ma non ce la fa, perché entra in gioco il «potere», che altro non è se non quel meccanismo che serve a vincere questa sfida. Che poi il potere possa acquisire denotazioni politiche, economiche, giuridiche, culturali, poco importa. Alla base vi è l'imposizione. Il passo più in là, e immediatamente riconoscibile, è quello che vuole lasciare intendere che non ci troviamo di fronte a uno dei tanti possibili schemi di relazione fra persone, fra soggetti individuali e collettivi. In realtà, il potere è forse solo il sintomo della volontà di potenza (Nietzsche), cioè di quell'elementare predisposizione che ciascuno possiede nel

voler ordinare le cose secondo il proprio desiderio. È talmente forte questo desiderio, sembra davvero un dato universale e insistente in ciascuno, che ormai si assume quale fenomeno implicito nella struttura spirituale dell'uomo.

Messa così, la questione è per natura propensa a fondare il paradigma conflittuale delle relazioni politiche. Un paradigma in grado di mettere d'accordo le distinzioni ideologiche e le visioni politiche apparentemente inconciliabili. Un paradigma nel quale riescono a trovare posto figure diverse quali Marx e Weber, Mosca e Veblen, Schumpeter e Gramsci, Simmel e Kelsen, Adorno e Bourdieu, tanto per citare qualcuno. Il postulato di base potrebbe riassumersi nella dimensione "diabolica" che il potere politico possiede: il potere è merce rara e distribuita in modo non equo, per esso si generano tensioni e conflitti che possono diventare cruenti. Tutto è soggiogato a tale energia negativa: il diritto risponde alle esigenze del più forte, la storia è scritta dai vincitori, il controllo delle risorse economiche è correlato ai detentori del potere, e così via. E, alla fine di un percorso che accumula pessimismo su pessimismo, i valori in politica altro non sono che idee elaborate per portare avanti degli scopi precisi, per vincere la competizione elettorale, per dare un aspetto dignitoso ad una progettualità diretta alla conquista dello scranno politico. In tal senso, possiamo fare riferimento a questo paradigma contrassegnandolo come basato sull'esclusione, nel senso che descrive il meccanismo del potere politico circoscrivendo il confine fra i detentori del potere e coloro che ne sono rimasti esclusi perché non sono stati capaci di determinare un esito diverso del conflitto.

Un meccanismo inclusivo, come quello di fraternità, non poteva ottenere alcun visto d'ingresso in questo paradigma e, di fatto, ha avuto uno scarso ruolo nella formulazione delle dottrine sul potere, sull'autorità e sulla legittimazione. In generale, in questo ambito possiamo individuare due questioni

fondamentali che hanno decretato l'esclusione del principio di fraternità dalle dottrine politiche: a) avversione ad ogni moralismo politico in contrasto visibile con la prassi politica; b) storico timore per quegli ideali che propugnano l'inclusione generalizzata e idealizzata di ogni cittadino nello spazio dell'azione e dei fini della politica.

Soprattutto con la crescita della forma liberal-democratica dello Stato moderno, le teorie politiche sono state sospinte alla ricerca delle ragioni intrinseche alla politica che ne decretano la realtà conflittuale. In modo inarrestabile, infatti, sembrò che le società occidentali moderne fossero avviate verso una crescente democratizzazione, nella quale avrebbero trovato piena realizzazione l'uguaglianza di fronte alla legge e l'universalizzazione del suffragio elettorale, nelle quali le forme monarchiche assolute sarebbero state indebolite o spodestate, e le barriere giuridiche fra gli individui abolite. Ma la politica – si disse – è una questione di forza, non di diritto. Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Roberto Michels e Max Weber non ebbero dubbi su questo assunto, e per tale via procedettero criticando in profondità la validità degli ordinamenti democratici illuministicamente intesi, quali strumenti progettati per il governo del popolo e a favore del popolo. In pratica, lo scollamento netto fra le aspirazioni ideali delle società liberal-democratiche e l'analisi storica delle forme di realizzazione di esse ha prodotto le dottrine pessimistiche che, a cavallo del ventesimo secolo, hanno formulato concezioni in merito alla coercizione fisica esclusiva del potere politico e all'organizzazione elitistica dei rapporti sociali. Per la conoscenza politica, che sempre più nutriva desideri di scientificizzazione del proprio impianto, l'approdo al crudo realismo pessimistico fu quanto mai propizio, e pazienza se questo costò il sacrificio di idee ottimistiche e positive come quella di fraternità. Per tale via, ricordiamo la definizione fondamentale secondo la quale «un gruppo di potere deve essere chiamato gruppo politico

nella misura in cui la sua sussistenza e la validità dei suoi ordinamenti entro un dato territorio con determinati limiti geografici vengono garantite continuamente mediante l'impiego e la minaccia di una coercizione fisica da parte dell'apparato amministrativo. Per Stato si deve intendere un'impresa istituzionale di carattere politico nella quale – e nella misura in cui – l'apparato amministrativo avanza con successo una pretesa di monopolio della coercizione fisica legittima, in vista dell'attuazione degli ordinamenti»¹. L'uso esclusivo della forza connota una definizione di potere e di Stato relativa ai mezzi a disposizione, giacché i fini della politica sono tanti quante sono le mete che un gruppo organizzato si propone, e non ne esistono di ricorrenti a tutte le forme di organizzazioni classiche e moderne sui quali costruire la definizione scientifica di politica.

Per tale motivo, la scienza politica sottolinea l'efficacia della nozione espressa da Weber. Nella ricerca di una emancipazione dai contenuti metafisici e morali della disciplina politologica, le riflessioni di Weber portano a compimento il processo di distinzione fra il giudizio di valore e l'analisi metodica nella materia politica. E tale definizione servì da guida alla formulazione delle dottrine politologiche del ventesimo secolo, tutte ormai purtroppo eredi della originaria impostazione pessimistica weberiana. Almond e Powell, per esempio, includono nel sistema politico «tutte quelle interazioni che riguardano l'uso della coercizione fisica legittima»², mentre, secondo Easton, «ciò che distingue le interazioni politiche da tutti gli altri tipi di interazioni sociali è il fatto che esse sono prevalentemente orientate verso le assegnazioni imperative di valo-

¹ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1922; tr. it., *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961, vol. I, p. 53.

² G.A. ALMOND - G.B. POWELL, *Comparative Politics. System, Process, and Policy*, Little, Brown and Company, Boston 1978; tr. it., *Politica comparata. Sistema, processi e politiche*, il Mulino, Bologna 1988, p. 27.

ri per una società»³. In parole più semplici, il sistema politico si fa obbedire nella sua assegnazione di “condotte sociali”.

Ma quanto può risultare evidente nel campo della teoresi trova una sicura conferma anche dal punto di vista delle attuazioni delle forze storiche del cambiamento sociale. I concetti affini a quello di fraternità, come la solidarietà e la socialità diffusa, vennero anche presto valutati come pericolosi per l'ordine civile. Tali concetti, difatti, avevano un sicuro effetto dirompente: coinvolgevano tutti nel processo politico, e questi “tutti” erano, a quel tempo, espressi dalle masse. L'immissione delle masse nella vita politica fu immediatamente percepita come un rischio verso il quale era necessario porre freni. L'azione delle masse sconvolge gli equilibri, distrugge gli ordinamenti, soffoca la ragione. La massa è temibile: distrugge la Bastiglia, espropria i padroni, si lascia andare ai crimini più efferati e, soprattutto, può essere piegata da una mente in grado di controllarla. Ecco perché diventa centrale l'organizzazione di un assetto politico nel quale i responsabili del potere sappiano gestire l'azione di questa nuova forza storica. L'ostilità verso l'azione delle masse in politica, non lontana dalle stesse considerazioni che indussero il vecchio Platone a nutrire una marcata diffidenza verso la democrazia ateniese, ha esemplari testimoni in figure assai diverse, le quali convergono tutte attorno al principio che la massa è un fattore di corruzione della buona politica e che, soprattutto, da essa non ci si può aspettare nulla di politicamente ordinato. Non solo, ma la solidarietà vissuta a pieno titolo fra tutti, ma proprio tutti, i cittadini, può indurre le folle ad agitarsi, e le folle sono sempre, secondo loro quasi per definizione, potenzialmente assassine. Difatti, dice Gustave Le Bon, nelle folle non risiede il ragionamento, ma l'azione. Questa azione, secon-

³D. EASTON, *A Framework for Political Analysis*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1965; tr. it., *L'analisi sistemica della politica*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 70.

do Le Bon, è solo distruttiva, in quanto la funzione delle folle risiede nel far crollare con la loro potenza distruttiva quei sistemi civili già barcollanti: «per un attimo, la forza cieca del numero diventa la sola filosofia della storia»⁴. Questa legge generale è stata ben compresa da quelle *élites* che hanno imbrigliato l'azione delle folle per i propri obiettivi. L'esempio ricorrente, nell'indagine di Le Bon, è quello di Napoleone Bonaparte. Di per sé, una folla non sarebbe capace, a giudizio di Le Bon, di formulare un'opinione, di emettere un giudizio. Esse sono, tuttavia, facilmente suggestionabili e pronte a mettere la propria azione al servizio del *leader* che riesce a convincerle. È possibile fare appello alla coscienza morale dell'uomo singolarmente considerato, è possibile richiamare l'uomo singolo alle proprie responsabilità politiche, ma non è possibile chiedere le stesse cose a un collettivo diffuso storicamente determinato: anzi, anche l'uomo virtuoso sarebbe capace di fare all'interno di una folla cose che altrimenti, singolarmente, non si sognerebbe mai di fare: «nell'anima collettiva, le attitudini intellettuali degli uomini, e di conseguenza le loro individualità, si annullano. L'eterogeneo si dissolve nell'omogeneo e i caratteri inconsci predominano»⁵. Non si tratta solo di una verità accertabile sul piano politico, ma di un fenomeno visibilissimo anche in riunioni molto più semplici. Un gruppo di luminari di una certa disciplina produrrà più facilmente un risultato più mediocre di quello che ognuno di loro potrebbe produrre se potesse lavorare da solo. «Le folle non accumulano l'intelligenza, ma la mediocrità». In modo analitico, quanto succede nella folla si spiega in tre modi. Innanzi tutto, l'individuo in folla acquista un sentimento di invincibilità. Questo gli consente di abbattere quelle remore e di cedere a quegli istinti che avrebbe represso in caso di com-

⁴ G. LE BON, *Psychologie des foules*, Alcan, Paris 1895; tr. it., *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1996², p. 37.

⁵ *Ibid.*, p. 52.

portamento solitario. La seconda ragione è quella del “contagio mentale”, secondo il quale l’individuo, per una sorta di meccanismo ipnotico, è disposto a seguire il comportamento degli altri sacrificando alla folla anche i propri interessi. La terza ragione, che Le Bon indica come la più importante, risiede nella suggestionabilità, che è la vera causa del “contagio mentale”. L’inserimento in una folla rende la volontà e la coscienza dell’individuo vulnerabile e orientabile là dove è nell’intenzione dell’“ipnotizzatore”. «Per il solo fatto di appartenere a una folla, l’uomo scende dunque di parecchi gradini la scala della civiltà»⁶, in quanto nella folla egli vede annullata la propria personalità cosciente, subisce il dominio del substrato inconscio, è orientato e suggestionato da una mentalità dominante.

L’ostilità verso i meccanismi d’inclusione politica di tutte le componenti sociali portò Scipio Sighele a criticare, nel famoso saggio *Contro il parlamentarismo* del 1895, il ruolo delle assemblee politiche. Il modo di affrontare il problema è originale; si supponga che tutti i rappresentanti in parlamento siano davvero le persone migliori che una collettività possa esprimere: potrebbe allora il parlamento dare ottimi risultati? Il vero quesito – secondo Sighele – è questo e non altri. In particolare, non c’è da verificare la moralità dei parlamentari, o il gioco dei loro interessi, o le loro nefandezze. Insomma, non è da ascrivere alle individualità presenti nelle aule parlamentari l’eventuale degradazione della vita politica di un Paese, perché l’oggetto di ogni analisi deve risiedere nel raggruppamento parlamentare. Rispetto a questo, perciò, dovranno valere le norme che regolano i meccanismi di gruppo. In particolare, dobbiamo ricordare soprattutto il fatto che le intelligenze, nel gruppo, si elidono, e non si rafforzano. È un processo misterioso – sembra dirci il Sighele – ma è riscontrabile ovunque. È curioso come il positivi-

⁶ *Ibid.*, p. 55.

simo sgheliano, in questo frangente, si accompagna senza imbarazzo con un certo esoterismo: «La psiche umana, infatti, non è una cifra che possa andar soggetta alle leggi semplici ed elementari della scienza dei numeri; è piuttosto una strana entità che si governa colle complicatissime leggi della chimica e che nell'associarsi con altre entità simili dà luogo a quei fenomeni sempre sorprendenti, spesso inspiegabili, che si chiamano combinazioni e fermentazioni. È perciò che il risultato dato da una riunione di uomini non è mai una somma, ma è sempre un prodotto, è un *quid* ignoto che si sprigiona – quasi improvvisa scintilla psicologica – dai diversi elementi psichici individuali che si incontrano e si urtano»⁷. Inevitabilmente, quindi, anche nei parlamenti avviene lo stesso. Al pari di Le Bon, anche Sighele vuole dimostrare la sua idea trasponendo in politica alcuni esempi validi in altri campi: è chiaro – dice Sighele – che se si dovessero radunare attorno a un tavolo Goethe, Kant, Newton, Shakespeare, non si produrrebbe alcuna decisione superiore per intelligenza e raziocinio, giacché «contro le leggi della logica matematica, l'essere in molti, anche intelligentissimi, non può che condurre a un risultato intellettualmente mediocre»⁸. Il parlamentarismo, quindi, nasce per contravvenire ai limiti degli antichi sistemi dispotici, cioè sistemi che finivano per consegnare il massimo potere a un solo individuo e che veniva tramandato per via ereditaria. Il parlamentarismo, in pratica, ha decretato la sostituzione del principio dell'ereditarietà con quello della maggioranza: «un tempo si era sovrani per nascita, oggi lo si è per numero»⁹, ed è facilmente visibile nelle parole del Sighele la sua profonda preoccupazione per l'inserimento delle masse e del-

⁷ S. SIGHELE, *Morale privata e morale politica*, Treves, Milano 1913 (nuova edizione de *La delinquenza settaria. Appunti di sociologia*, Treves, Milano 1897), p. 220.

⁸ *Ibid.*, p. 226.

⁹ *Ibid.*, p. 227.

l'opinione pubblica nel processo di decisione politica: «perché il voto di 100 calzolai dovrà valere quanto il voto di 100 uomini colti?»¹⁰. L'elitarismo di Sighele è forse il più irriducibile, in quanto ne fa una questione di capacità intellettuali e di doti civili. Sighele non nega che la moltitudine possa giudicare i fatti della politica, ma questo può avvenire solo a posteriori. Le idee del passato sono giudicabili dalla maggioranza dei nostri contemporanei, ma le idee promosse adesso da chi devono essere valutate? Certo non dal fenomeno collettivo psicologico espresso dalla maggioranza della pubblica opinione la quale, anzi, spesso sbaglia. In tal senso, la legge dell'*élite* formulata dal Sighele trova la seguente espressione: «se per giudicare di un'idea basta *contare* i voti dei posteri, occorre *pesare* quelli dei contemporanei»¹¹. Non è giusto fare diversamente, perché «le minoranze [...], nel mondo come nei Parlamenti, sono sempre state la gloria di ogni paese»¹².

Anche per queste ragioni il principio della fraternità, invocato nelle esperienze rivoluzionarie e inneggiato nei motti nazionalistici, ha avuto esistenza dura e, spesso, ha finito per soccombere di fronte all'avanzare del realismo politico.

2. La radicalizzazione dell'antagonismo

Alla base del processo di civilizzazione, tornando al Max Weber attento e preciso studioso del percorso di modernizzazione delle società occidentali, troviamo la rottura degli argini costruiti dalla naturale comunità del gruppo parentale. In pratica, chi non è capace di essere nemico dei suoi parenti, di suo padre e di sua madre, non può essere un discepolo di Gesù, e

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 231 (corsivo nel testo).

¹² *Ibid.*

nel Vangelo di Matteo troviamo: «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera: e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa» (Mt 10, 34). È la nascita dell'etica della fratellanza che soppianta l'etica primitiva della comunità formata dai gruppi di parentela (schiatte). Quanto più intimo è il messaggio di redenzione concepito tanto più forte è il richiamo a riconoscere fratelli non coloro che appartengono al medesimo gruppo parentale, ma tutti quelli per i quali può manifestarsi un rapporto di prossimità. Ad avviso della sociologia delle religioni di Weber, lo spezzarsi dell'esclusivismo delle schiatte procede di pari passo con la distruzione dei legami magici e, in senso ampio, il tutto costituisce l'origine della fondazione razionale dei processi sociali e politici¹³. Infatti, l'etica del profeta è tale da fondare un impianto razionale di condotta di vita in grado di rendere alla portata di chiunque la soluzione per la salvezza dell'anima, a differenza del magismo e delle stregonerie, nelle quali un talento nascosto, esoterico, si proponeva di formulare rimedi per una vita migliore. Invece, il profeta indica con la propria stessa vita la via per la redenzione, e spesso è possibile tradurre tale esperienza vitale in precetti razionali ed enumerabili (si pensi, nel cristianesimo, ai dieci comandamenti). Alla base della razionalizzazione del mondo moderno vi è la declamazione dei principi di fratellanza universale, decretati dai grandi sistemi religiosi.

È noto come Weber prosegua il suo lavoro. Egli si occuperà di analizzare le conseguenze sul piano sociale, politico, economico, intellettuale, della tensione che si stabilisce fra

¹³ M. WEBER, *Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920); tr. it., *Osservazioni intermedie*, in *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1988, vol. II.

l'originaria impronta razionale che l'etica della fratellanza propugna e le sfere dell'agire quotidiano che, sospinte dalla razionalità, divengono a tal punto autonome (si scrivono leggi proprie) da produrre non solo conflitti con l'etica religiosa, ma in alcuni casi addirittura concorrenza diretta. Quest'ultimo è il caso dell'agire politico¹⁴. Secondo Weber, in una delle sue forme, cioè nel caso dell'azione bellica, l'etica dei commilitoni si pone quale alternativa concorrente all'etica religiosa di fratellanza universale. È facilmente ravvisabile: l'etica che lega i rapporti fra i commilitoni è del tutto analoga a quella che vige nelle comunità monastiche. Al pari delle scelte religiose, dove è estremamente auspicabile la morte in nome della propria vocazione, anche la guerra riesce a conferire alla morte sul campo di battaglia un significato sublime. E di fatto, questo forte interscambio di significati fra guerra e dimensione religiosa produce tutte le "indebite" sovrapposizioni simboliche che hanno contraddistinto le espressioni militarizzate più accentuate, si pensi al martirio per la causa della propria guerra, all'immolazione sull'altare della patria, al decalogo del buon fascista, alla croce uncinata, ecc. L'antagonismo fra l'etica religiosa e la sfera politica si radicalizza a tal punto che l'agire politico entra direttamente in concorrenza con la dimensione religiosa, creando spazi d'azione paralleli, imperniati su simbolismi e valori in reciproca contraddizione. L'etica della fraternità è roba che vale per i sistemi religiosi, ma viene rifiutata dalla sfera politica, rigettata a tal punto che la forza – la coercizione fisica legittima – ristrutturava un ambito d'azione politico concorrente e in contraddizione con quello religioso.

Ricapitoliamo: allargare la politica in senso orizzontale, ampio e diffusivo così come la categoria universale di fraternità testimonia, è ritenuto da qualcuno (liberale) pericoloso; i si-

¹⁴ *Ibid.*, pp. 605ss.

stemi liberali preferiscono una libera competizione fra le *élites* e il resto della massa oggetto più o meno passivo (eccetto nelle tornate elettorali) della politica di coloro che hanno saputo come giungervi.

Il problema è tutto già configurato in tali premesse. Se si osserva la politica sprovvisti di uno sguardo retrospettivo adeguato e in assenza di una certa lungimiranza, non si può che far prevalere una interpretazione pessimistica e centrata sul potere quale energia vitale manifestantesi con il perenne conflitto sociale e, a volte, la lotta senza quartiere.

Proviamo, con ciò, ad adottare un duplice punto di vista per comprendere la capacità del principio di fraternità nella lettura delle proprietà del potere politico. Da una parte, si proverà a ragionare sulle proprietà universali del potere politico, dall'altra si cercherà nella storia la bontà delle teorie conflittuali rispetto a quelle che non impediscono alla fraternità di poter giocare un ruolo importante.

3. Il potere e le sue interpretazioni

Il potere, innanzitutto, è una risorsa relazionale. Esso nasce nel momento in cui si stabilisce una relazione, non esiste precedentemente. In pratica, non è una proprietà intersoggettiva, non è neanche un oggetto di scambio. Non esiste negli individui per venire poi trasferito o rielaborato nell'interazione sociale. Al pari di tutte le forze sociali, ha una valenza coesiva ed espansiva. Il potere politico costituisce il tessuto connettivo nel quale si esprimono i rapporti sociali e l'integrazione al livello pubblico degli obiettivi (e dei destini) dei membri della comunità. In tal senso, ogni utilizzo del potere politico in senso antisociale non può essere pensato come normale, ma patologico. Assumere il potere per produrre e alimentare il conflitto, per assicurarsi dei privilegi, per opprimere una parte della società,

è una condizione contraria alla natura del potere e, di conseguenza, una usurpazione che non può che degradare l'ordine sociale, fino a minacciarne le basi. L'idea conflittuale del potere politico deve essere riconosciuta come patologica, innaturale.

All'obiezione possibile che tali "patologie" hanno costellato, finora, la storia delle società umane bisogna rivolgere attenzione e, soprattutto, condurre una verifica puntuale. D'altronde – si potrebbe dire – i potenti non hanno mai fraternizzato con i deboli, e le aristocrazie e i padroni, i borghesi e le *élites* politiche, hanno sempre gestito il potere con un obiettivo principale: conservarlo. In questo, una certa retorica liberale ha prodotto visioni suggestive (forse), ma sicuramente imprecise e, non sarà inutile osservarlo, ampiamente strumentali. Si pensi a quanto scrive Emmanuel Joseph Sieyès all'alba della rivoluzione francese: «non si è liberi in forza di privilegi, ma in forza di diritti che appartengono a tutti. E se gli aristocratici tenteranno di mantenere il popolo nell'oppressione al prezzo stesso di questa libertà di cui si mostrerebbero indegni, il popolo oserà certo chiedere a che titolo [...]. Perché non rimandare nelle foreste della Franconia tutte queste famiglie che conservano la folle pretesa di discendere dalla razza dei conquistatori e di essere succeduti nei loro diritti?»¹⁵. E più in là: «una specie di spirito di confraternita fa sì che i nobili, per ogni cosa, si preferiscano l'un l'altro al resto della nazione. L'usurpazione è completa; essi regnano veramente»¹⁶.

Una certa ideologia liberale ha da sempre preteso che si leggesse il ruolo politico della nobiltà e dell'aristocrazia come negativo, deleterio, fondante un ordine iniquo e, appunto, il-liberale. Salvo poi, in ambito teorico, ripercorrere queste funzioni degenerative per spiegare la storicità del meccanismo

¹⁵ E.-J. SIEYÈS, *Qu'est-ce que le tiers état?* (1789); tr. it., *Che cosa è il terzo stato?*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 10.

¹⁶ *Ibid.*, p. 15.

delle *élites* di potere e, con ciò, giustificare il volto demoniaco del potere e fondare la teoria del conflitto. Come a dire, il potere borghese vorrebbe creare un sistema diverso e di fatto il solo tentativo ne giustifica la legittimità storica; pazienza se non vi riesce, è l'intramontabile legge delle *élites* storiche che ha condotto oggi le classi borghesi a soppiantare le vecchie aristocrazie feudali nella gestione della cosa pubblica.

Ma la storia non ha indicato solo le (apparenti) evidenze che la retorica liberale ha divulgato. Anzi, autorevoli studi mettono in rilievo la positiva funzione assolta dalla nobiltà e dalle aristocrazie nella costruzione del mondo moderno. La nobiltà era una classe in cui né le tradizioni, né l'educazione, né le attività avevano mai separato la gestione di immense proprietà dall'eventuale esercizio di responsabilità di governo. I suoi membri avevano imparato l'arte di governare amministrando i propri vasti domini. Governare era per loro un'occupazione naturale, che gli appariva come loro riservata. Secondo Karl Ferdinand Werner, «proprio essere nati ed educati per governare gli uomini è una delle più valide definizioni di nobile e di nobiltà»¹⁷. L'ampia ricerca di Werner, una fra le più autorevoli sull'argomento, riesce a smascherare la moltitudine di visioni pregiudiziali che hanno accomunato le interpretazioni del Medioevo e dell'aristocrazia europea. Vi sono alcuni esempi eclatanti: la stessa idea di libertà, e i progetti ad essa collegati, sono scaturiti per iniziativa dei ceti nobili, basti pensare al sinodo di Coulaines (843 d.C.) nel quale la nobiltà ottenne il riconoscimento di alcuni importanti diritti da Carlo il Calvo, o alla *Magna Charta* del 1215. Si tratta di progetti giuridici estesi ed inclusivi, che fondavano alcune garanzie anche per i non appartenenti alla nobiltà.

¹⁷ K.F. WERNER, *Naissance de la noblesse. L'essor des élites politiques en Europe*, Arthème Fayard, Paris 1998; tr. it., *Nascita della nobiltà. Lo sviluppo delle élite politiche in Europa*, Einaudi, Torino 2000, p. 45.

La storia politica sembra avvicinarci all'uso di concetti come quello di fraternità universale molto di più di quanto una certa letteratura politologica intenda farci credere. Eppure non sono mancate le voci dissonanti, rispetto al pessimismo ontologico di molte interpretazioni politologiche. Una fra le più autorevoli fu quella di Pitirim A. Sorokin, il quale mise in rilievo come l'amore altruistico costituisca la naturale sorgente di espressione del sociale, come ad esso si dovrebbe attribuire l'indiscusso ruolo di aver costruito il progresso dell'elaborazione istituzionale delle azioni umane, infine come esso promuove, di fatto, la storia umana nella sua accezione più universale. L'argomentazione sorokiniana non ha pretese meta-storiche. Non si situa dal punto di vista della esortazione morale verso un ordine sociale e politico che dovrebbe mettere al primo posto l'altruismo invece che l'egoismo. Piuttosto, muove proprio dalla sfida lanciata dal pessimismo socio-politico: si studi la storia con occhio attento, si guardi in faccia la realtà, e non si potrà, in esse, non ravvisare la fondamentale legge dell'amore altruistico che ha guidato le società umane verso i traguardi di oggi. Ad avviso di Sorokin, la storia è guidata dal principio generale, scritto non dogmaticamente ma desunto dall'esperienza, per cui «le ricostruzioni ispirate dall'amore, che aspirano al reale benessere delle persone e che vengono realizzate in modo pacifico, hanno una maggiore riuscita e danno risultati positivi più duraturi delle ricostruzioni sociali ispirate dall'odio e realizzate tramite la violenza e lo spargimento di sangue»¹⁸. A dimostrazione della sua tesi, Sorokin si cimenta nell'analisi dettagliata delle conseguenze negative e controproducenti di tutte le guerre, le rivoluzioni violente, i totalitarismi, le azioni conflittuali. Alla fine, può con-

¹⁸ P.A. SOROKIN, *The Ways and Power of Love - Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*, Beacon Press, Boston 1954; tr. it., *Il potere dell'amore*, Città Nuova, Roma 2005, p. 134.

cludere che «a cominciare dalla rivoluzione più antica di cui si abbia testimonianza, quella egiziana (intorno al 3000 a.C.), fino alle rivoluzioni recenti, tutte dimostrano l'assoluta inutilità della violenza di massa spinta dall'odio per la realizzazione del benessere delle popolazioni e dell'umanità intera»¹⁹. Per contro, ogni trasformazione pacifica ha registrato un successo durevole e importante, e anche in questo Sorokin è insuperabile nel produrre esempi storici fra i più vari ed eterogenei. Al primo posto, nelle sue citazioni di rivoluzionari pacifici armati solo dell'amore altruistico, vi sono i grandi fondatori, testimoni religiosi, come Gesù, Buddha, Mahavira, Lao-Tzu, Confucio, Francesco d'Assisi e via via fino alle Grandi Riforme della Russia del 1861-1865, l'occidentalizzazione del Giappone, Gandhi, Martin Luther King e altri. La ragione sociologica di tale efficacia nell'azione "rivoluzionaria" è compendiata in questa considerazione: «i grandi apostoli dell'amore sono riusciti ad operare il gigantesco ed immutabile cambiamento di direzione "verso l'alto" determinato dall'amore creativo al posto della spinta "verso il basso" che danno l'odio e la lotta sanguinosa»²⁰.

Non è possibile ignorare che la storia, anche contemporanea, indica nel conflitto una perdurante dimensione di relazione fra stati, popoli, identità civili. Da tale constatazione muove una certa letteratura di successo che ha illustrato le nuove condizioni dello scontro odierno e che si dichiara pronta a scommettere su una ripresa della storia dei conflitti immani allo sviluppo delle civiltà mondiali. Il best-seller di Samuel P. Huntington (*The Clash of Civilization*) è solo la punta di una notevole quantità di produzioni culturali che dopo aver preso atto (quasi con delusione!) della fine dello storico scontro ideologico fra blocchi occidentali e sovietici, si prodiga nell'indicare le inevitabili e successive fasi dello scontro

¹⁹ *Ibid.*, p. 136.

²⁰ *Ibid.*, p. 137.

mondiale, passando in rassegna i rischi globali e le inquietudini dell'uomo del ventunesimo secolo. È inutile – ci dice Huntington – volgere lo sguardo altrove: «statisti e studiosi non possono ignorare tali antiche verità: per tutti i popoli intenti a ricercare un'identità e a reinventarsi un vincolo d'appartenenza etnica, l'individuazione di un nemico costituisce un elemento essenziale, e i focolai di inimicizia potenzialmente più pericolosi scoppiano sempre lungo le linee di faglia tra le principali civiltà del mondo»²¹.

Huntington e Sorokin si dicono certi di trovare il fondamento delle loro antitetiche visioni nell'immediatezza del dato storico. La contraddizione si risolve, ovviamente, nelle premesse filosofiche che sorreggono gli impianti dell'uno e dell'altro. Così, proprio oggi è possibile ravvisare lo scontro fra le civiltà prefigurato da Huntington ma, allo stesso tempo, le complesse società contemporanee sembrano conoscere ritmi progressivi di espansione della socialità e di inclusione politica che denotano la tendenza all'orizzontalità della prospettiva politica. Basti pensare che nell'arco di un secolo, a partire dai primi anni del Novecento, le organizzazioni internazionali governative sono aumentate in rapporto di 1 a 200, mentre quelle non governative in rapporto di 1 a 270. È straordinariamente cresciuto anche il numero dei trattati internazionali stipulati e in vigore²². A tutto questo bisogna aggiungere i numerosi processi di integrazione regionale in atto. Nonostante i reiterati timori espressi in varie sedi, la regionalizzazione economica non ha portato alla costituzione di blocchi economici che

²¹ S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; tr. it., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000 (prima ed. 1997), p. 14.

²² Cifre tratte da D. HELD - A. MCGREW, *Globalization/Anti-Globalization*, Polity Press, Cambridge 2002; tr. it., *Globalismo e antiglobalismo*, il Mulino, Bologna 2003, p. 26.

praticano la liberalizzazione al proprio interno e il protezionismo nei confronti dei paesi non aderenti, cioè non ha condotto al «regionalismo»²³. È possibile fare riferimento a diverse realtà e a varie denominazioni, soprattutto di matrice economica e successivo sviluppo politico, come l'Unione Europea, con i progressi della sua estensione, l'ASEAN (Association of South East Asian Nations), l'APEC (Asia-Pacific Economic Cooperation), l'ARF (Regional Forum dell'Ascon), il PBEC (Pacific Basin Economic Council), il NEPAD (The New Partnership for Africa's Development), il MERCOSUR (Mercado Común del Sur), l'ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas), l'UEMOA (Union Économique et Monétaire Ouest Africaine), il SAARC (South Asian Association for Regional Cooperation) e altre. Non a torto, molti politologi ormai fanno riferimento a una *governance* espressa su molti livelli (locale, nazionale, regionale e globale) che sta via via sottraendo spazio al tradizionale e verticale governo nazionale. Laddove i complessi meccanismi internazionali producono ingiustizia e sofferenza, alcune visibili campagne di sensibilizzazione provenienti dalla società civile globalizzata hanno ottenuto risultati importanti. Basta pensare alla campagna per la riduzione del debito del Giubileo 2000, alla campagna contro l'Accordo multilaterale sugli Investimenti, alla Convenzione di Ottawa sulla messa al bando delle mine di terra.

Non avrebbe senso domandarsi chi è nel giusto, fra coloro che propugnano la necessità e l'inevitabilità del conflitto e quelli che invece elaborano visioni della storia basate sulla fraternità, sulla cooperazione, sull'altruismo. Entrambi, probabilmente, possono costruire le proprie argomentazioni sulla rilevazione di fatti storici importanti. La tentazione della ri-

²³ F. SACHWALD, *Integrazione regionale e mondializzazione*, in *Eredità del Novecento*, I, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 2000, pp. 95-110.

flessione politologica è quella di assumere non il dato storico, ma il fattualismo conseguente a scelte filosofiche dell'uno o dell'altro tipo e, con ciò, assolutizzare risposte che finiscono, poi, per costruire l'inoscidabile ideologia del paradigma conflittuale del potere politico. E difatti, la prima critica al paradigma dell'esclusione e del conflitto è che esso, già nelle premesse, è escludente, negando la possibilità epistemica di categorie diverse, caratteristiche del ruolo positivo giocato dalla reciprocità, dalla solidarietà, dalla fraternità, nel progetto politico. Vale a dire, la validità delle sue teorie non trova fondamento nei risultati, ma nelle premesse. In definitiva, il pensiero politico dovrebbe riconoscere non solo pari dignità a studi e ricerche che muovono da premesse diverse, ma dovrebbe forse intravedere nelle strade intraprese da queste analisi quella novità in grado di riproporre la grande teoresi politica, della quale ci si dice – da più parti – orfani.

La fraternità nell'ordinamento giuridico italiano

di Filippo Pizzolato¹

Nella Costituzione italiana il termine “fraternità” non figura in maniera espressa. Tale constatazione non può però ritenersi pregiudiziale ad un'indagine che miri a verificare se il senso che quel lemma veicola sia ricavabile in via interpretativa, utilizzando a tal scopo soprattutto le potenzialità racchiuse nel principio di solidarietà così come riconosciuto dall'art. 2 Cost. È infatti evidente che in un testo giuridico, come è la Costituzione, ciò che interessa è se un principio sia provvisto di dispositivi utili ad incidere sui rapporti sociali e ciò può avvenire per vie diverse rispetto a quella di un riferimento nominale. Così è stato, ad esempio, per il principio di sussidiarietà, pienamente iscritto ed operante nella logica della Costituzione sin dal 1948², benché in essa risulti nominato solo dal 2001 (artt. 118 e 120).

Come è noto, invece, il lemma ha un suo radicamento ben maggiore, anche *quoad titulum*, nell'ordinamento francese, ove, insieme alla *liberté* ed all'*égalité*, la *fraternité* compone la celebre *devise* rivoluzionaria. Peraltro, al di là di questo utilizzo, se così può dirsi, *sloganistico*, seppur di richiamo simbolico e politico, anche nell'ordinamento francese il termine *fra-*

¹ Il presente contributo riprende parzialmente e sinteticamente, con qualche aggiornamento, un più ampio lavoro, cui pertanto si rimanda: F. PIZZOLATO, *Appunti sul principio di fraternità nell'ordinamento giuridico italiano*, in «Rivista internazionale dei diritti dell'uomo», 2001, pp. 745-806.

² Tra gli altri: A. D'ATENA, *Costituzione e principio di sussidiarietà*, in «Quaderni costituzionali», 2001, p. 24.

ternité fatica, e non poco, a tradursi immediatamente in dispositivi giuridici. Ciò apparirà tanto più vero, quando si verifichi che solo nel 1848 se ne ritrova traccia e tutto sommato piuttosto flebile.

E tuttavia, anche nel suo utilizzo come motto, il termine fraternità nel corso rivoluzionario francese non è privo di ambiguità. Esso sembra infatti sia stato talora piegato a fondare derive nazionalistiche o, talaltra, classistiche. Insomma, accade alla fraternità di essere colta e costruita per differenze ed esclusioni e non valorizzata nella sua intrinseca portata universale³. E, in ogni caso, come un recente e molto approfondito studio ha dimostrato⁴, nella vicenda dell'evoluzione dell'ordinamento giuridico francese, la fraternità sembra realizzarsi solo attraverso l'intervento diretto dello Stato. Pare insomma che ci sia un processo di "essiccazione" della carica morale del concetto, tale per cui la fraternità finisce con il confondersi con una solidarietà di cui strumento essenziale ed insurrogabile è lo Stato. L'afflato che il termine racchiude risulta dunque totalmente risucchiato dall'azione dei pubblici poteri cui è affidata la missione di eliminare le più gravi diseguaglianze che offuscano la solidarietà di destino nella *Nation*. Tale deriva è pienamente comprensibile nell'orizzonte culturale e filosofico in cui matura la rivoluzione francese, segnato da una netta e persistente ostilità verso corpi e comunità intermedie, di cui Rousseau aveva mostrato la perniciosità per l'individuazione della volontà generale⁵.

³ Cf. X. MARTIN, *Liberté, Egalité, Fraternité. Inventario per sommi capi dell'ideale rivoluzionario francese*, in «Rivista internazionale dei diritti dell'uomo», 1995, pp. 601ss.

⁴ M. BORGETTO, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris 1993, *passim*.

⁵ Cf. *Contratto sociale*, Libro II, capitolo III: «quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépends de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et par

1. Solidarietà verticale e orizzontale

Alla vicenda francese, dalla rivoluzione in poi, è però dedicata altra analisi, mentre qui dobbiamo tornare alla configurabilità del termine nella Costituzione italiana. *In primis* è però indispensabile cercare di mettere a fuoco, almeno nei contorni essenziali, a cosa ci si riferisce quando si ragiona di fraternità. Riteniamo allora di poter definire la fraternità come una forma intensa di solidarietà che unisce persone che, in quanto accomunate da qualcosa di profondo, si sentono “fratelli”. Ciò che più rileva: si tratterebbe di una forma di solidarietà che si sviluppa tra “pari”, tra elementi cioè che si collocano su di un medesimo piano. Sembrerebbe infatti contraddittorio parlare di fraternità per descrivere il soccorso che un padre presta al proprio figlio, così come, in via più generale, quelle manifestazioni di solidarietà che scaturiscono dal paternalismo di chi si trova in posizione di supremazia e si piega benevolo verso chi si trova in posizione di soggezione.

In questo senso, possiamo anche dire che la fraternità appare una forma di solidarietà che interpella direttamente il comportamento individuale e lo responsabilizza della sorte del/dei fratello/i. Da questa specificazione siamo dunque indotti a considerare la fraternità come una delle sfaccettature in cui si manifesta il principio, di saldo radicamento giuridico, anche in Italia, di solidarietà⁶. Così possiamo identificare la fraternità con quella solidarietà che definiremo *orizzontale*,

ticulière par rapport à l'Etat... Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat et que chaque citoyen n'opine que d'après lui». Cf. in dottrina P. RIDOLA, *Democrazia pluralista e libertà associative*, Milano 1987, p. 28.

⁶ Sul principio di solidarietà, cf. da ultimo la ricca indagine di F. GIUFFRÉ, *La solidarietà nell'ordinamento costituzionale*, Milano 2002, soprattutto p. 112 e p. 118.

poiché nasce dal reciproco soccorso che le persone si prestano, e che si affianca a quell'altra forma di solidarietà, che rispetto alla fraternità è collegata da un nesso di sussidiarietà, e che definiremo *verticale*, basata sull'intervento diretto dello Stato (e dei pubblici poteri) in soccorso del bisogno⁷.

In sintesi, al pari che per la sussidiarietà, così anche nei confronti della solidarietà si può ragionare di una solidarietà verticale e di una solidarietà orizzontale. La solidarietà verticale si esprime nelle tradizionali modalità di intervento e di azione dello Stato sociale, e cioè allude all'azione diretta dei pubblici poteri volti a ridurre le diseguaglianze sociali ed a consentire il pieno sviluppo della persona umana. La solidarietà orizzontale allude invece ad un principio ricavabile dalla Costituzione di un necessario "mutuo soccorso" tra i cittadini stessi, di cui lo Stato si limita a porsi quale garante esterno. Questo non significa che occorra catalogare tra le forme di solidarietà orizzontale solo quelle che le persone si prestano spontaneamente, senza esservi cioè obbligate o incentivate *ex lege*. Tale forma di soccorso avrebbe infatti una rilevanza solo morale, quale esempio di filantropia, o meramente fattuale, ma sarebbe, sotto il profilo giuridico, irrilevante, finché non fosse riconosciuta come forma tutelata di solidarietà, o comunque impossibilitata (almeno per forza propria) a trasformare profondamente i rapporti sociali. Tra le espressioni di solidarietà orizzontale si potranno dunque ricomprendere quei compiti o doveri di cura previsti dalla legislazione, sia essa solamente premiante (incentivante) o anche obbligatoria, e posti direttamente a carico di soggetti privati.

⁷ La distinzione tra i profili verticale ed orizzontale della solidarietà è mutuata da S. GALEOTTI, *Il valore della solidarietà*, in «Diritto e società», 1996, p. 10.

Quest'ultima annotazione suggerisce che non è comunque possibile tracciare una divisione netta tra forme di solidarietà orizzontale e verticale, posto che anche solo l'esistenza di una normazione da far rispettare implica, da parte dello Stato-apparato, la predisposizione di un'organizzazione quanto meno di controllo o sanzionatoria. Né d'altra parte può dimenticarsi che anche l'intervento attivo e diretto dello Stato, produttore di servizi e di utilità per i cittadini, è, in un sistema democratico e costituzionale, una forma di istituzionalizzazione della solidarietà "fraterna" dei cittadini.

Come (e dove) può fondarsi, nella Costituzione italiana, la fraternità, intesa come solidarietà considerata nel profilo orizzontale? Per rispondere a tale quesito è necessario interrogarsi sull'interpretazione da dare al principio di solidarietà espresso dall'art. 2 Cost. Ed è allora di immediata rilevanza, per la tematica in questione, la considerazione del principio personalistico, che è la riconosciuta matrice del principio di solidarietà nella nostra Costituzione e che si esprime sostanzialmente nel combinato disposto degli artt. 2 e 3 Cost. Giungendo dunque a formulare pienamente l'ipotesi, possiamo dire che proprio la giustificazione antropologica (personalistica) del principio solidaristico nella Costituzione italiana induce ed anzi obbliga a scoprire in essa realmente vivificante il principio di fraternità.

2. Il personalismo costituzionale

Come appare evidente dall'analisi dei lavori preparatori in Assemblea Costituente, e soprattutto in I Sottocommissione, largamente influenzati dalle posizioni dottrinarie espresse da Giuseppe Dossetti, Giorgio La Pira ed Aldo Moro, il personalismo diviene il *Grundwert* costituzionale, il punto di mediazione antropologica su cui l'intera architettura costituzio-

nale si regge⁸. Tale impostazione personalistica si caratterizza per una contrarietà netta alle risalenti concezioni proprie dello Stato totalitario (nella sua versione italiana incarnata dal fascismo) e dello Stato liberale individualistico⁹. La prima è evidentemente rifuggita perché in essa l'individuo trova valore e dignità unicamente nel suo essere parte di un organismo più grande, che lo trascende, alla cui prosperità egli deve asservire la propria esistenza individuale. Ciò che tuttavia stupisce è che l'individualismo liberale, i cui documenti più rappresentativi erano ritenuti quelli rivoluzionari americano del 1776 e francese del 1789, era con pari energia rifiutato benché esso, propugnando l'idea tipicamente giusnaturalistica che tutti gli uomini nascono liberi uguali ed indipendenti, valorizzi la dignità di ogni singolo uomo. Non basta dunque per caratterizzare il personalismo costituzionale dire che non doveva più essere l'uomo per lo Stato, ma lo Stato per l'uomo: tale semplificazione, pur efficace, consente di cogliere solo una parte di vero, e cioè il rifiuto del recente passato totalitaristico, mentre lascia in ombra la fondamentale distinzione tra una base individualistica ed una, appunto, personalistica.

Del modello individualistico, che i nostri Costituenti confutano in una versione idealtipica, appare contestata la matrice stessa, facilmente rintracciabile nel giusnaturalismo illuministico e nel connesso contrattualismo liberale (di Hobbes, Locke, Rousseau, ecc.). Il presupposto culturale ed antropologico di questa tradizione illuministica può però rimontare al *cogito* cartesiano, e cioè all'idea dell'auto-percezione del sog-

⁸ Si rinvia a: F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato e sistema dei diritti nella Costituzione italiana*, Milano 1999, pp. 121ss. Emblematico al proposito un breve scritto di G. La Pira, *Il valore della Costituzione italiana*, in «Cronache sociali», II (1948), n. 2, pp. 1-3.

⁹ Tale impostazione è particolarmente visibile in G. LA PIRA, *Per una architettura cristiana dello stato*, Firenze 1954.

getto in quanto individuo, che si costruisce un'identità a prescindere dagli altri e da un tessuto di relazioni. Vi è dunque sottesa l'idea di *individuo*, precedentemente sconosciuta, come entità originaria, titolare in quanto tale di un fascio di diritti naturali la cui consistenza precede l'idea stessa di società. In questa prospettiva, la società è solo il frutto successivo ed eventuale di un libero atto di volontà (un *contratto*) stipulato tra individui, tutti liberi, indipendenti ed eguali. I diritti naturali godono dunque di una fondazione autonoma, tutta razionalistica ed astratta e, in quanto tale, logicamente anteriore allo stesso fenomeno giuridico, che è invece propriamente sociale e dunque essenzialmente volontaristico. Per quanto paradossale possa apparire, nel giusnaturalismo individualistico i diritti (naturali) vengono prima della società e dunque assumono una vocazione assolutistica, mal tollerando le necessarie limitazioni o mediazioni che i rapporti sociali rendono inevitabili. Lo stesso concetto di dovere appare, in questa prospettiva, eteronomo, in quanto limite, dall'esterno apposto per coordinare sfere di libertà per natura inviolabili.

Il personalismo non è però ricavato solo per differenza o per opposizione rispetto ai due modelli ripudiati. Esso ha un suo statuto filosofico ed antropologico ben definito, che si radica nella tradizione, accolta e sviluppata anche dalla dottrina sociale della Chiesa, che da Aristotele, attraverso san Tommaso, giunge appunto sino al personalismo (comunitario) di Mounier e Maritain. In questa prospettiva, ciò che viene in evidenza è la naturale socialità e politicità della persona, la cui identità si costruisce solo nella relazione sociale con l'altro da sé, nell'appartenenza storica e nel radicamento culturale. L'identità umana è, come spiega Mounier¹⁰, *situata*, e cioè costitutivamente inserita in un sistema strutturato e solidale di

¹⁰ E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo?*, tr. it., Torino 1975, p. 94.

relazioni sociali, interagisce cioè con un *ethos* che precede l'individuo e lo socializza. Secondo l'ottica antropologica personalistica, l'uomo, ogni uomo, è allora un essere strutturalmente bisognoso ed aperto alla relazione con l'altro da sé. Non dunque l'autonomia e l'indipendenza caratterizzano l'uomo, ma, al contrario, la strutturale dipendenza o interdipendenza. Appare, ai nostri fini, particolarmente utile insistere su questa supposta strutturalità della relazionalità dell'uomo, perché questa caratterizzazione antropologica ha costituito il terreno adatto su cui edificare l'intesa costituente con appartenenti ad altre tradizioni filosofiche o ideologie¹¹. L'identità umana stessa è reputata una conquista relazionale: in questo senso, il processo di costituzione della personalità si svolge e si perfeziona tramite le strutture del sociale. Coerentemente con questa convinzione, l'art. 2 Cost. riconosce e promuove ampiamente le «formazioni sociali» ove si svolge la personalità umana¹². L'appartenenza ad una comunità è elemento costitutivo e strutturale dell'identità umana, non un dato accessorio o una scelta eventuale, di tipo volontaristico.

Se ci si muove entro questa concezione antropologica costituzionale, il *debole*, il *bisognoso* non rappresenta un "minor uomo", bensì costituisce l'icona dell'uomo in sé, in quanto manifesta pienamente la strutturale apertura di ogni uomo alla relazione con gli altri, di cui ha bisogno per formarsi un'identità e per vivere. Anche l'individuo apparentemente più forte e più indipendente non può infatti non riconoscere un debito nei confronti della comunità (nelle sue varie articolazioni, a cominciare dalla famiglia) in cui ha potuto sviluppare

¹¹ Si deve rinviare di nuovo a: F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato*, cit., pp. 99ss.

¹² Sulle formazioni sociali nella Costituzione italiana, un contributo ormai classico è quello di E. ROSSI, *Le formazioni sociali nella Costituzione italiana*, Padova 1989.

la propria personalità. Si può dunque, senza forzature, ragionare di una sorta di *debito antropologico* dell'individuo nei confronti della comunità che, ed è il punto critico, si riflette sulle forme di riconoscimento e di garanzia della libertà dell'individuo. Prima dell'individuo c'è dunque, necessariamente, una comunità, intesa quale rete di rapporti, tessuto di relazioni, quadro di solidarietà che sorregge l'individuo stesso e ne permette lo sviluppo.

3. Personalismo e principio di fraternità

Ecco dunque che, al termine di questo itinerario, seppur semplificato, comincia a profilarsi, in un modo sufficientemente nitido, la fraternità. Proprio perché è la debolezza che accomuna gli uomini, non v'è per la solidarietà la via del paternalismo, bensì solo quella della fraternità: il personalismo non rischia, almeno sul piano teorico, cadute assistenzialistiche, in quanto non vi è una separazione tra una categoria di "forti" che, paternalisticamente, deve prestare soccorso, e quella dei "deboli", destinataria del soccorso, ma vi è una interdipendenza ed una *fraternità*, in cui «ogni cittadino ha il dovere di svolgere (...) un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società» (art. 4 Cost.), in un quadro cioè di inderogabile solidarietà. Il rifiuto di ogni distinzione definitiva e definente tra forti e deboli richiede pertanto alla società ed ai suoi membri uno sforzo di promozione del debole ed al debole di partecipare ai processi di costruzione sociale. L'art. 3, comma 2, Cost. impegna infatti la Repubblica, comprensiva di apparato pubblico e società civile, nel compito di «rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale» che «impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese».

La responsabilità sociale si configura quale dimensione costitutiva della libertà e diritti e doveri si fondono sino a diventare indistinti (art. 2 Cost.). L'individuo deve infatti ricomprendere nelle proprie scelte di vita non solo il proprio bene, ma il bene comune, perché danneggiando la comunità, in realtà danneggerebbe quel tessuto di solidarietà da cui egli stesso trae linfa vitale: una libertà non comunitaria è una libertà suicida, perché distrugge il meccanismo riproduttivo dell'umano. Si spiega così la correlazione inscindibile, pretesa dalla Costituzione, tra diritti e doveri, tra libertà e solidarietà. Diritti e doveri non vanno dunque a formare elenchi distinti o schiere di soldati che si combattono da fronti opposti, ma sono aspetti complementari di una libertà che assume come proprio orizzonte la solidarietà, alfieri di una medesima visione dell'uomo e della società.

Ed è proprio, come già si è anticipato, per il tramite del principio di solidarietà, di cui all'art. 2, che il principio personalistico introduce l'idea di fraternità¹³. O, detto diversamente, la fraternità si esprime nella stretta correlazione tra diritti e doveri o, ancora, tra libertà e responsabilità. La solidarietà si tramuta in fraternità e cioè in una solidarietà affidata al soggetto stesso in nome di una strutturale *interdipendenza*, per la quale l'individuo si riconosce radicalmente e stabilmente dipendente. Da questa debolezza costitutiva dell'uomo è fondata la fraternità, oltre le differenze che pure permangono, ed apre alla relazionalità solidale. La solidarietà non è confinata all'azione dell'autorità dello Stato, ma interpella direttamente la libertà. Questa ormai riconosciuta dimensione orizzontale della solidarietà, entro cui trova plastica ospitalità la fraternità, non è però riducibile al canone, tipicamente liberale, del

¹³ In questo senso, peraltro, il termine "fraternità" è stato usato da A. AMORTH, *La Costituzione italiana. Commento sistematico*, Milano 1948, p. 42, proprio commentando l'art. 2 Cost.

“non nuocere agli altri”, ma indirizza ed orienta l’esercizio stesso della libertà, secondo l’assai più impegnativo mandato del “fa’ il bene dell’altro (...perché è anche il tuo)”. Già a livello costituzionale, alla libertà non è imposto solo il vincolo di non recare danno alla libertà altrui, ma il dovere (*in primis* attraverso il lavoro) di concorrere «al progresso materiale o spirituale della società» (art. 4); alla libertà economica non è richiesto solo di non svolgersi «in modo da recare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana», ma anche che «possa essere indirizzata e coordinata a fini sociali» (art. 41 Cost.); alla proprietà non solo non è più riconosciuto il rango di diritto inviolabile (*jus utendi ac abutendi*), ma ne deve essere assicurata «la funzione sociale», e non solo mediante l’espropriazione, ma anche attraverso la conformazione delle facoltà proprietarie ad opera della legge (art. 42 Cost.). Peraltro, non può dirsi che questi elementi del sistema costituzionale siano stati raccolti e pienamente attuati, come è testimoniato, paradigmaticamente, dal fine dell’utilità sociale che, da destinazione (*finalizzazione*) generale delle attività economiche sembra ripiegare in fine distintivo dei soli enti *non profit*¹⁴.

Se ci si riflette, peraltro, questo orientamento sociale delle libertà è lo stesso imperativo che discende dal principio di sussidiarietà, ove non se ne voglia cogliere, come spesso si fa in alcune contemporanee rivisitazioni, solo la dimensione emancipante rispetto all’oppressione statalistica. Come già sembra suggerire la comune declinazione nelle versioni orizzontale e verticale, solidarietà e sussidiarietà risultano pertanto strettamente intrecciate: alle articolazioni sociali intermedie sono attribuite responsabilità dirette nel perseguimento di detta finalità solidaristica, mentre all’azione diretta dello Stato (e degli enti pubblici classicamente intesi) viene progressi-

¹⁴ Si rinvia a F. PIZZOLATO - S. LA PORTA, *Terzo Settore e concorrenza: aspetti pubblicistici*, in «Il diritto dell’economia», 2003, soprattutto pp. 19-20.

vamente riservato un ruolo autenticamente sussidiario, che rispetta cioè la missione intermedia di ogni livello di aggregazione sociale, la integra e solo in casi di necessità ad essa si sostituisce. Possiamo dunque senz'altro asserire che la via dell'attuazione costituzionale della sussidiarietà orizzontale, ancora non ben delineata e variamente cercata, non senza qualche confusione, è anche la via di una possibile attuazione costituzionale della fraternità.

La polemica, politologica, sociologica, e spesso semplicemente giornalistica, sulla degenerazione assistenzialistica dello Stato sociale conferma in fondo la validità dell'intelaiatura costituzionale e, in particolare, dell'intreccio tra solidarietà e sussidiarietà. Non può, cioè, la solidarietà essere un appannaggio dell'autorità, che per il resto deresponsabilizza la libertà e l'autonomia individuale, perché, così facendo, si accredita e si legittima l'idea, del tutto estranea alla filosofica personalistica, dell'alterità tra bene individuale e bene sociale e della disgiungibilità degli stessi. La solidarietà esige di farsi necessariamente fraternità e cioè principio di regolazione del comportamento individuale, a cui sono (debbono essere) orientate le stesse scelte di libertà. Come la vicenda italiana attesta chiaramente, la solidarietà affidata solo all'autorità e non sorretta da un *ethos* a sua volta solidale, inevitabilmente si sclerotizza e si burocratizza, perché perde le radici ed il senso della sua istituzione. Al contempo, e va rimarcato con egual vigore, la solidarietà, che è imperativo costituzionale, non può nemmeno consegnarsi solo alla spontaneità, ma cerca l'istituzionalizzazione per dare garanzie di continuità e stabilità. La ricerca di questo difficile equilibrio non può, ad oggi, ritenersi giunta ad un approdo soddisfacente, ma, deve avvertirsi, per questo, la tecnica giuridica non può essere separata da una tensione di tipo etico.

Una direzione promettente sembra sia stata imboccata, in materia di assistenza sociale, con la valorizzazione di quelle

forme strutturate della società (volontariato, enti *non profit*) perseguita dalla legge 328 del 2000¹⁵. Tale legge (art. 1) prevede la costituzione del «sistema integrato di interventi e servizi sociali», avente, tra gli altri scopi, «la promozione della solidarietà sociale, con la valorizzazione delle iniziative delle persone, dei nuclei familiari, delle forme di auto-aiuto e di reciprocità e della solidarietà organizzata». L'ente pubblico non può però interpretare questa prescrizione come la possibilità del disimpegno, ma anzi è chiamato ad un ruolo impegnativo, di coordinare e promuovere la costruzione di una rete di soggetti, sociali ed istituzionali, pubblici e privati, capaci di intercettare le situazioni di bisogno che nella comunità continuamente si ingenerano. L'ente pubblico è cioè spinto a rendersi regista e garante delle solidarietà molteplici, pubbliche e private.

In questa legge (ed in altre) sembra cominci a stagliarsi la figura di uno Stato garante che, a differenza di quello di stampo liberale, non si limita ad assumere un ruolo neutrale o indifferente rispetto all'autonomia sociale, e neppure sparisce confidando nella bontà dell'ordine spontaneamente generato dal mercato, ma promuove le condizioni di un reciproco riconoscimento delle sfere di libertà e della interdipendenza tra i soggetti di autonomia, favorendo l'incorporazione della solidarietà nella libertà. Non più dunque uno Stato che oppone solidarietà a libertà, deresponsabilizzando in fondo quest'ultima con la rassicurazione che «tanto qualcun altro ci penserà», ma uno Stato che richiede alle parti di farsi carico dell'altro da sé. E, in questa nuove veste, l'interlocutore privilegiato dello Stato sono le formazioni sociali, ovvero le comunità reali (territoriali o sociali), e cioè quei *grumi* di relazionalità strutturati secondo un'ottica solidarista congeniale allo svolgimento della persona umana, soprattutto la più debole. Che peraltro

¹⁵ Su cui si rimanda a: E. FERIOLI, *Diritti e servizi sociali nel passaggio dal welfare statale al welfare municipale*, Torino 2003, soprattutto pp. 217ss.

questa sia l'interpretazione più coerente del principio di sussidiarietà (orizzontale) risulta confermato da un recente parere del Consiglio di Stato¹⁶. In questo atto, il Consiglio richiamando la concezione della *cittadinanza societaria*, elaborata nella letteratura sociologica dal Donati¹⁷, ricollega il principio di sussidiarietà orizzontale alle attività che soggetti «comunitari (famiglie, associazioni)» compiono nel proprio contesto sociale, «in ragione della consapevolezza democratica e della volontà sempre più decisa delle singole comunità di base di regolare al proprio interno scelte di interesse generale».

4. Principio di fraternità e bilanciamento dei diritti

Peraltro, in attesa di una piena attuazione del principio di sussidiarietà orizzontale, il principio di fraternità è penetrato, seppur discretamente, nell'ordinamento, ricevendo attuazione, per altre vie.

Già si è sostenuto come il nostro ordinamento non dia spazio alla vocazione “assolutistica” dei diritti, poiché la solidarietà ne regola l'espansione, il riconoscimento ed il conflitto. E, d'altra parte, i diritti devono essere esercitati in armonia con il bene comune. Non v'è dunque alcuna aprioristica affermazione di libertà, ma il riconoscimento di un continuo intrecciarsi dei diritti tra loro e con esigenze sociali e dunque della necessità di un bilanciamento¹⁸. Proprio il bilanciamen-

¹⁶ 1440/2003 della Sez. Consultiva per gli Atti Normativi (Ad. 28.4.2003).

¹⁷ P. DONATI, *La cittadinanza societaria*, Roma-Bari 1993.

¹⁸ Sul bilanciamento dei diritti, cf. A. SPADARO, *I diritti della ragionevolezza e la ragionevolezza dei diritti*, in «Ars Interpretandi», 2002, in particolare p. 335 e p. 340 e, soprattutto, tra i primi nella dottrina costituzionalistica italiana: R. BIN, *Diritti e argomenti. Il bilanciamento degli interessi nella giurisprudenza costituzionale*, Milano 1992.

to dei diritti si candida (e si è già proposto) come luogo della composizione “fraterna” dei diritti. La fraternità agisce pertanto nell'ordinamento come solidarietà che nasce dalla ponderazione tra sfere di libertà e che è affidata non all'intervento dello Stato come soggetto attivo del rapporto giuridico, bensì all'azione dello Stato come ordinamento giuridico. Pertanto i meccanismi (legislativi e giurisdizionali) di bilanciamento mirano ad evidenziare le direzioni di sviluppo delle libertà individuali che facciano salve, ed anzi promuovano, le ragioni della comunità e, dentro di essa, dei più deboli. Ad esempio, nella sentenza 167/99, di fronte ad un caso di contrasto tra diritto inviolabile ad una normale vita di relazione, di cui (personalisticamente) si riconosce la stretta connessione con il diritto alla salute, e diritto di proprietà ex art.42 Cost., la Corte costituzionale non esita ad accogliere la questione di costituzionalità sollevata per contrasto con gli artt. 2 e 3 Cost., imponendo limitazioni al diritto di proprietà di un soggetto direttamente in favore di altri determinati soggetti, poiché la norma impugnata lede, si badi bene, «più in generale il principio personalista che ispira la Carta costituzionale e che pone come fine ultimo dell'organizzazione sociale lo sviluppo di ogni singola persona umana».

Dopo aver mostrato le principali direzioni di inveroamento del principio di fraternità nel nostro ordinamento, pare opportuno, in sede di conclusione, riannodare i fili con le considerazioni esposte all'inizio di questo contributo. È indubbio che il principio di fraternità, così come è stato ricostruito dai dati, spesso frammentari, offerti dall'ordinamento giuridico italiano, innanzi tutto dalla Costituzione, non ha il medesimo significato che quel lemma riveste nella tradizione giuridica e filosofica francese. In Francia, infatti, la *fraternité* nasce e si sviluppa in pieno clima rivoluzionario e cioè in ambiente culturale di tipo illuministico. La fraternità risente di questa derivazione, divenendo uno strumento di sostegno da parte del-

lo Stato ai cittadini indigenti. Come ha sottolineato un sociologo francese, in Francia «lo Stato si è insediato come garante dell'etica della fratellanza, il che impedisce la formazione di spazi pubblici autonomi indipendenti, sempre sospetti di rafforzare l'appartenenza a collettività intermedie a scapito dell'appartenenza alla collettività nazionale»¹⁹. Pertanto non si può, se si considera il *milieu* storico, trovare nella fraternità rivoluzionaria l'idea di una solidarietà affidata alla strutturazione del sociale, per il tramite di formazioni sociali responsabili, così come la si è ricavata dall'ordinamento costituzionale nostrano. L'idea di formazione sociale e di comunità intermedia suonava comprensibilmente sospetta ed inaccettabile al rivoluzionario francese.

Il principio di fraternità coniugato invece in senso personalistico passa attraverso il riconoscimento e la valorizzazione istituzionale di un tessuto sociale ricco e solidale (le *comunità*), di un sistema di relazioni strutturato in formazioni sociali, in cui continuamente si ricrei l'interdipendenza tra i soggetti che è la base più durevole della solidarietà. La promozione di questo tessuto sociale interdipendente e (per questo) solidale consente allo Stato di perseguire gli obiettivi di sviluppo della persona umana senza sostituirsi alle formazioni sociali intermedie, bensì responsabilizzandole, promuovendone la logica partecipativa e su di esse innestandosi. Si tratta pertanto di una fraternità che segue il modello comunitario, di tipo etico, non dunque basata su improbabili convergenze spontanee di interessi individuali ed egoistici, né sull'integrale trasferimento allo Stato dei compiti di cura delle debolezze.

¹⁹ J.L. LAVILLE, *L'economia solidale*, tr. it., Torino 1998, p. 156.

Vincoli relazionali e modello di fraternità nel diritto della Comunità internazionale

di **Vincenzo Buonomo**

1. Le *relazioni* nella Comunità internazionale: una lettura dei fatti

È possibile percepire l'esistenza di un *modello di fraternità* nelle relazioni internazionali o indicare la *fraternità* tra gli strumenti di cui dispongono tali relazioni e più precisamente la loro dimensione giuridico-istituzionale? Certo osservando la dimensione globale o, più "tecnicamente", *interdipendente* che caratterizza la contemporanea Comunità internazionale e quindi l'attuale momento della vita della famiglia umana, si può facilmente percepire quanto sia coinvolta una pluralità di partecipanti: gli Stati (nelle diverse strutture e modelli), le forme di integrazione tra Stati (Organizzazioni e Unioni intergovernative), come pure i cosiddetti *attori non-statali*: le persone, le diverse espressioni e forme di associazione ed organizzazione della società civile, fino alle grandi religioni, al mondo dell'impresa e della finanza. Un'immagine variegata, non più limitabile alla tradizionale impostazione statuale del diritto internazionale, ma piuttosto orientata a sostenere che quella della Comunità internazionale è oggi una realtà che in una prospettiva ascendente – e cioè dalla persona alle intese sovranazionali – interessa "tutti".

Tuttavia, proprio guardando alla natura ed all'osservanza delle norme che regolano i rapporti internazionali, emerge che nel profilo giuridico l'analisi della *realtà internazionale* si arresta anzitempo o perde addirittura di significato per il prevalere della dimensione politica. Infatti, di fronte ad un quadro

composito dato non solo da un ampliato livello di partecipazione diretta – essere “protagonisti” è ormai una necessità – ma soprattutto dal fatto che nelle analisi su quanto accade “oltre le frontiere” degli Stati, la riflessione procede quasi sempre attraverso la categoria della *politica internazionale* e si sofferma sul suo significato e sui “modelli teorici” che la interpretano. E questo perché si ritiene che la politica, intesa quale *momento di relazione* non può essere estranea ai rapporti internazionali.

Una prospettiva certo interessante, ma che dimentica quanto dai rapporti internazionali sia lontano – sino ad apparire a volte estraneo – il concetto di politica come *arte del governare* o come *funzione dell'autorità*.

In effetti, governabilità (*governance*) e autorità (*government*) nel loro operare verso qualsiasi *comunità* sono legati non solo al momento decisionale, ma anche ad un profilo istituzionale: quella che è la struttura dell'autorità o l'*apparato*. Un profilo, quest'ultimo, che resta ancora “estraneo” alla dimensione internazionale o addirittura – l'idea è ritornante – *deve* mantenersi estraneo per salvaguardare la tipicità della Comunità internazionale, indicata come “società primitiva” dal punto di vista strutturale, secondo la regola che vuole ogni suo membro *superiorem non recognoscentes*. Una formula quest'ultima che appartiene al linguaggio corrente delle relazioni internazionali, impostasi sin dal sorgere degli Stati nazionali nell'Europa del XV secolo, ed utilizzata anche dai Paesi di più recente indipendenza sia nel processo di decolonizzazione sia nella fase successiva alla conquistata autonomia quale clausola di salvaguardia della sovranità a fronte di possibili o latenti ingerenze esterne.

Ed ecco perché se dalla dimensione della politica si passa a considerare quella propriamente giuridica espressa dal *diritto internazionale* e cioè dall'ordinamento della Comunità internazionale, ci si accorge che i rapporti, la capacità e l'azione

sono aperti soltanto (o prevalentemente) ad una serie di *soggetti* – Stati, Organizzazioni intergovernative ed altre poche entità – escludendo una diretta partecipazione delle altre forme di cui pur si registra la presenza internazionale, delle quali lo stesso processo giuridico non tralascia la capacità di proposta e l'efficacia d'azione¹.

Danno forma ed espressione alla soggettività internazionale due caratteristiche fondamentali: la *sovranità* e l'*indipendenza*. Se la prima si configura come l'effettivo esercizio di potere/autorità su una determinata popolazione stanziata in un territorio, l'altra esprime direttamente il principio della parità tra i soggetti e di conseguenza la loro tendenza a sottrarsi a superiori funzioni di potere/autorità.

Resta, dunque, di tipo orizzontale il modello relazionale operante nella Comunità internazionale, finalizzato a garantire la co-presenza di Enti internazionali (Stati, Organizzazioni intergovernative), ognuno dei quali portatore di un proprio *interesse*², legati da un rapporto che può essere pacifico o conflittuale, ma che è in primo luogo un rapporto *necessario*³. Un presupposto essenziale quest'ultimo, poiché impedisce ad uno Stato di vivere “in isolamento” o senza contatti con gli altri, imponendogli quindi di relazionarsi, anche in presenza di situazioni di assenza di equilibrio o di conflitto⁴.

¹ Il riferimento è anzitutto al ruolo che in ambiti come la cooperazione allo sviluppo o la tutela dei diritti umani svolgono i cosiddetti *attori non statali*.

² Viene qui in mente il concetto di *interesse nazionale* posto alla base delle considerazioni di politica interna ed estera degli Stati ed applicati ai diversi settori della loro attività (militare, economico, commerciale...).

³ Ed oggi sempre più obbligato in ragione della globalizzazione.

⁴ Esempio tipico è la realtà contemporanea delle relazioni internazionali che non prevede più l'automatica rottura delle relazioni diplomatiche tra due Stati come preludio ad un conflitto militare (o nel corso del conflitto medesimo) che li coinvolge.

Proprio questa relazionalità determina che i rapporti tra gli “attori” delle relazioni internazionali, pur costruiti su singoli «spazi sovrani», siano caratterizzati da comportamenti volti alla reciproca difesa o da tentativi di imporsi l’uno sull’altro per far prevalere interessi o più ampiamente posizioni di potenza. In questo senso la *sovranità* è ancora adoperata come mezzo che permette ad uno Stato di stringere alleanze o di contrapporsi ad altri, esprimendo la categoria della *potenza* (economica, militare, politica, ideologica, tecnologica...) anche se corredata di alcuni principi fondamentali che, pur con qualche tratto di problematicità, sono ormai considerati inviolabili ed alcuni dei quali trovano una coerente codificazione nei principali strumenti internazionali vigenti, come la *Carta delle Nazioni Unite*. Esemplificativo è in proposito il principio della *non ingerenza negli affari interni*⁵ che preserva uno Stato da ogni elemento di “disturbo” della propria indipendenza proveniente dall’esterno, quindi anche da possibili valutazioni sul proprio operato o sulla propria attività di governo nei confronti delle persone che in esso risiedono. Un principio che oggi appare da un lato drammatico – di fronte alla violazione dei fondamentali diritti della persona e dei popoli a cui la non ingerenza negli affari interni non consente di porre rimedio – dall’altro necessario, quando un popolo o uno Stato vogliono liberarsi da una “influenza” esterna o arginarne eventuali pretese. Analoga riflessione può farsi a proposito del *dominio riservato*⁶ (*domestic jurisdiction*) principio che sembra qualificare lo Stato come unico “arbitro” di quanto avviene al suo interno. Anche in questo caso l’interrogativo è duplice: fino a che punto uno Stato può rifiutare in ragione del dominio riservato gli standard elaborati a livello internazionale, per esempio in materia di protezione ambientale? E ancora, come

⁵ Cf. *Carta delle Nazioni Unite*, art. 2.4.

⁶ *Ibid.*, art. 2.7.

deve essere considerato rispetto alla normativa internazionale uno Stato che presenti al suo interno degli standard più alti o più bassi o ne richieda di particolari?

2. Relazionalità e conflitto nella Comunità internazionale

Se però attraverso le categorie del diritto si guarda più a fondo allo svolgersi delle relazioni nella Comunità internazionale, si evidenzia come la dimensione societaria non può essere ridotta ad una meccanica coesistenza tra una pluralità di Enti che tra loro presentano caratteri omogenei o almeno similari. Come per altre forme di coesistenza, a dare solidità al concetto di società o di comunità sono certamente entità simili od omogenee – per le relazioni internazionali questo significa il principio della *parità* – ma che nel relazionarsi si trovano a dover perseguire o tutelare gli interessi di cui ognuna di esse è portatrice, in un rapporto di necessaria *reciprocità*. Evidentemente si tratta di una reciprocità espressa da comportamenti (attivi o omissivi) analoghi, mediante i quali un soggetto adempie gli obblighi assunti se l'altro (o gli altri) fanno altrettanto. Potremo quindi parlare di reciprocità corrispettiva, tipica delle obbligazioni risultanti dai trattati internazionali, frutto di rapporti certamente distanti da vincoli di *fraternità*.

Più precisamente la tipologia di relazioni che s'instaura nella Comunità internazionale può essere:

- di *tipo conflittuale*, nel caso in cui per soddisfare l'interesse di un'entità si sacrifica volontariamente (con atti o fatti) o indirettamente (mediante atteggiamenti omissivi) l'interesse dell'altra entità. Con riferimento agli Stati, esempi di palese conflitto di interessi sono dati da una disputa territoriale (due Stati che vogliano stabilire la propria sovranità sopra un certo territorio in ragione di una pretesa storica, o per poterne sfruttare le risorse o per garantire la propria sicurezza) o da

conflitti di natura economico-commerciale (l'attivazione da parte di uno Stato di misure protezionistiche del proprio mercato per contrapporsi all'interesse di un altro Stato ad esportare la sua produzione);

- di *tipo convergente*, quando si delinea una compatibilità tra i diversi interessi espressi dalle componenti della Comunità internazionale; o addirittura nel caso che la soddisfazione dell'interesse di una parte non può in alcun modo realizzarsi o completarsi senza che l'interesse dell'altra non sia a sua volta soddisfatto (sempre con riferimento agli Stati si pensi all'interesse comune degli Stati rivieraschi di preservare il mare dall'inquinamento, o la coincidenza di interessi tra Stati limitrofi per la difesa contro il pericolo di aggressione da parte di Stati terzi).

Oggi però l'evoluzione del diritto internazionale permette di indicare una terza tipologia di rapporti che si possono definire di *solidarietà*, quando i diversi interessi convergono in ragione di obiettivi unitari che sorgono sulla base di *obblighi comuni* collocati al di sopra della volontà dei singoli Stati: sono i cosiddetti *obblighi erga omnes* non sottoposti a vincoli di reciprocità corrispettiva, ma piuttosto riconducibili ai principi fondamentali dell'ordinamento internazionale. Principi ad esempio applicati alla normativa di tutela dei diritti umani o a quelle che prevedono responsabilità per danni provocati all'ambiente naturale. Le possibili applicazioni di questi principi sono altresì rilevabili in aspetti decisamente nuovi, come quelli introdotti dal diritto penale internazionale con la definizione di una responsabilità penale imputabile anche nei confronti di soggetti (individui-organismi) ritenuti in periodi precedenti, ma non troppo lontani, immuni in ragione della loro responsabilità o carica ricoperta.

Tuttavia nonostante l'esistenza di una regolamentazione, il momento del conflitto non è estraneo ai rapporti internazio-

nali, anche a quelli basati sulla solidarietà d'interessi, e di consueto emerge quando le parti sono chiamate a procurarsi i mezzi per il soddisfacimento dei rispettivi interessi. Basti pensare alla solidarietà di interessi per la difesa comune, obiettivo per il quale più Stati danno vita a forme di alleanza: in questo caso il momento del conflitto si determina quando l'attacco di un terzo Stato è diretto contro solo uno degli alleati e gli altri sono costretti ad intervenire anche se ragioni diverse potrebbero spingerli a non farlo.

In conclusione, come in ogni gruppo sociale, il *conflitto di interessi*, effettivo o potenziale, è presente nella realtà della Comunità internazionale. Ma con una marcata particolarità: la soluzione è affidata quasi esclusivamente alla funzione delle regole (*governance*) che costituiscono il suo ordinamento giuridico, il cui rispetto richiede una effettiva *buona fede*⁷, non avendosi altro strumento risolutivo dei conflitti riconducibile ad una funzione di potere/autorità (*government*) superiore ai soggetti. Ed ecco delineato il ruolo dominante e la funzione specifica del diritto internazionale, chiaramente dominati dal solo obiettivo della relazionalità.

Difatti, se si fa riferimento alla teoria generale del diritto, emerge che una società non esiste solo sulla base di rapporti tra gli interessi dei membri del gruppo che la costituiscono. È necessario che anche i conflitti di interesse siano composti in un certo modo, o almeno che precise norme di condotta (etiche e giuridiche) *governino* le relazioni tra i soggetti. All'interno del gruppo, infatti, i conflitti di interesse possono essere oggetto di differenti valutazioni, finalizzate ad incoraggiare i portatori di interessi diversi ad assumere una condotta che realizzi la composizione dei conflitti conformemente a regole e schemi precisi.

⁷ *Ibid.*, art. 2.2.

Anche all'interno del diritto internazionale coesistono norme etiche – di convivenza e di condotta – e norme giuridiche che per loro natura sono suscettibili anche di un'applicazione coercitiva. Come in ogni altra comunità, l'esistenza di tali norme è quella che caratterizza tutta la società nel senso proprio del termine, per cui i rapporti tra gli Stati – che come si è detto hanno connaturata l'esistenza di interessi propri, configgenti e solidali – sono regolamentati da norme garantite da istituti e misure obbliganti e coercitive.

3. La dimensione globale dell'*interdipendenza*

Un parziale superamento della tradizionale impostazione del diritto internazionale strettamente legata alla dimensione orizzontale dei rapporti tra Stati e ad una reciprocità solo negativa, si è affermato con l'azione delle Istituzioni intergovernative il cui apporto si pone come *funzionale* all'esercizio di attività "sovrane" ed ha aperto la possibilità per il delinearci di una dimensione *verticale* della Comunità internazionale. Una dimensione "effettiva", intesa cioè non quale somma delle diverse sovranità, ma quale manifestazione di *interessi collettivi* degli Stati e sempre più anche dei popoli che essi rappresentano.

Questa impostazione non può limitarsi alla considerazione di alcune realizzazioni specifiche (si pensi all'istituto del *patrimonio comune dell'umanità* maturato nel contesto delle relazioni internazionali per prospettare una distribuzione "equa" delle risorse del pianeta o all'affermarsi del principio della buona fede nel rispetto degli impegni assunti), ma serve ad evidenziare in modo diverso tutto lo spazio giuridico dell'*ordinamento internazionale*, la cui azione appare sempre più indispensabile a fronte dell'insufficienza di comportamenti singoli o addirittura isolati. Un'azione che anzi si presenta come sostanziale quando riesce a produrre forme di intesa e di

cooperazione stabile tra gli Stati con modalità sempre più integrate, o quando riesce a garantire una capacità di azione sullo scenario internazionale ad ognuno degli attori coinvolti.

Nel cogliere l'evoluzione, l'attenzione si volge subito verso le cosiddette *scelte globali* che oggi vengono presentate come mezzi in grado di garantire la stabilità dei rapporti internazionali, anche se spesso la volontà e la condotta di uno Stato o di un gruppo di Stati tende a limitarne la portata o a ridurre tali scelte a semplici strumenti di coesistenza o di composizione di conflitti⁸. Questo spiega perché, nonostante l'esistenza di forme diverse di integrazione tra Stati, risulta limitata una *governance* dei processi in atto intesa come capacità di esprimere linee di politica comune o regole pienamente condivise sulle diverse questioni che caratterizzano la vita internazionale. Un tale obiettivo, pertanto, pur perseguito anche mediante le forme ed i processi di istituzionalizzazione della Comunità internazionale, resta al momento espresso solo da quel complesso di principi e regole che costituiscono l'ordinamento internazionale, con attuazioni parziali o ancora iniziali o più ampiamente escludenti un buon numero dei membri della Comunità mondiale.

Gli sviluppi più recenti legati alla dimensione globale, nonostante il valore positivo che può essere ad essi attribuito, lasciano aperti alcuni interrogativi circa il significato e il ruolo della *globalizzazione*. Ci si chiede infatti se la globalizzazione sia un criterio di lettura delle norme poste in essere nella contemporanea Comunità internazionale, e quale il valore da at-

⁸ Il riferimento è, ad esempio, alle regole del commercio internazionale espresse nell'ambito dell'Organizzazione Mondiale del Commercio ed al ruolo dei suoi *meccanismi* di compensazione e soluzione delle controversie (*Panel*) che però non riescono ad eliminare le questioni che maggiormente creano un impatto negativo sul commercio internazionale e in particolare sulla posizione dei Paesi più svantaggiati.

tribuire in questo contesto agli atti che, a diverso titolo, natura e finalità sono prodotti nell'ordinamento internazionale: sono l'espressione di un linguaggio comune? O piuttosto il tentativo di fornire delle regole comuni o dei criteri d'interpretazione uniformi?

Per meglio comprendere la portata di questi interrogativi non va dimenticato il profilo direttamente legato alla produzione delle regole internazionali. Infatti, l'affermarsi della tecnica della codificazione anche nell'ordinamento internazionale, ha gradualmente sottratto spazio alle regole consuetudinarie – tanto da ritenerle ormai insufficienti di fronte ad un numero di soggetti notevolmente cresciuto e portatore di culture giuridiche diverse – facendo prevalere il principio della *ratio scripta*, ma ha altresì posto problemi di uniformità interpretativa ed applicativa non sempre risolti.

Pertanto se c'è un aspetto che può legare globalizzazione e diritto internazionale, forse è quello della necessità di rendere uniforme il linguaggio e il significato di alcune categorie giuridiche generalmente condivise, perché capaci di esprimere un'unità di vedute e di valori ritenuti, se non obbligatori, almeno di indirizzo strutturale per alcuni ambiti. Vengono in mente le attività di cooperazione, la tutela dei diritti umani, la regolamentazione dei conflitti, i processi di aggregazione tra Stati fino alle forme più avanzate di integrazione. Tutte attività la cui regolamentazione è passata dal riferimento a criteri o principi generali che rinviavano ai singoli Stati il compito di tradurli nella prassi, a norme sempre più specifiche e di dettaglio.

Si tratta di un percorso che, con uno sforzo quotidiano, tende ad un duplice risultato: da un lato poter ispirare a principi generali ed inderogabili dichiarazioni, convenzioni o altri atti giuridicamente rilevanti sul piano internazionale; dall'altro a far comprendere come il diritto internazionale non possa esaurirsi nelle norme scritte, ma debba avere un riferimento a dei principi fondativi comuni. La tendenza è quella di

considerare vigenti, anche mediante strumenti normativi concreti che regolano la prassi internazionale, i *valori* espressi dall'effettiva maturazione della coscienza della famiglia umana.

Se unita ad una coerente volontà di sapere, l'analisi in concreto di quali sono i modi e le tecniche che reggono le relazioni e la coesistenza fra gli Stati, non può limitarsi alla sola prassi internazionale – e quindi restare al piano della relazionalità – ma deve poter cogliere la *dimensione giuridica ed istituzionale*, guardando in particolare ai modi con cui questa, pur trovando forme sempre nuove e diverse, mantiene costante il riferimento e il rinvio alle *regole base* della Comunità internazionale.

4. La fraternità nella dinamica dell'ordinamento internazionale

È dunque la maturazione di principi o regole base che può modificare la dinamica della relazionalità nella Comunità internazionale. Un aspetto che rientra nella dimensione giuridico-istituzionale, continuativo e composito ad un tempo, del quale va colta la quotidiana affermazione e l'operatività nel "governo" della Comunità internazionale, dei suoi membri, delle sue istituzioni.

Si tratta in sostanza del rispetto concreto delle regole da parte dei destinatari, pur nella dinamica propria di ogni ordinamento giuridico e quindi non immune da fenomeni di divergenza applicativa, di conflitto interpretativo o di insufficienza rispetto all'avanzare delle situazioni.

Un dato positivo, dunque, che però non si disgiunge da una marcata preoccupazione per il delinearsi di situazioni che tendono a sacrificare le *regole base* in nome di un approccio esclusivamente pragmatico, o a dare alle stesse una funzione relativa nei ritmi di applicazione e prima ancora nei contenuti so-

stanziali. Situazioni certo complesse, ma che appaiono sempre più controverse e perciò capaci anche di compromettere la *stabilità internazionale* e così favorire una contrapposizione ed un disfacimento dei rapporti, degenerando in conflitti che, per la complessità delle cause che li determinano, sono destinati a protrarsi nel tempo senza immediate e praticabili soluzioni.

Constatazioni reali, ma lontane dal poter giustificare da un lato approcchi che con limitata conoscenza sostengono l'irrelevanza delle regole internazionali o la loro subordinazione all'arbitrio della potenza o ancora una loro applicazione difforme e discriminatoria; dall'altro la strenua difesa di regole, istituti e strutture ormai non più in grado di rispondere alle richieste di stabilità, sicurezza, sviluppo, rispetto della dignità umana.

Questi orientamenti sono concretamente confermati proprio dall'interesse di quella quantità di *attori* che oggi si volge ai cosiddetti *scenari mondiali* – espressione insolita nel linguaggio internazionale, ma ormai in uso da parte di un linguaggio corrente – motivata dal desiderio di comprendere a fondo i fatti internazionali, ma legata a visioni parziali o convinta di poter immediatamente proporre strategie e soluzioni. Lo studio della realtà internazionale, specie nel profilo legato alle regole, necessita l'acquisizione di metodo, paradigmi e nozioni che permettano realmente di cogliere l'avanzare o il regredire di un cammino fatto anzitutto di un ordine giuridico che la Comunità internazionale percorre, con fatica, ma percorre.

Ed è proprio su questa “faglia di rottura” o contrapposizione che è possibile collocare l'idea di *fraternità*, quale proposta di un criterio di metodo e di un principio valido sia per la lettura dei fatti internazionali sia per un'attenta valutazione delle vicende della Comunità internazionale e del suo ordinamento giuridico. *Fraternità* come regola base, dunque.

Va di certo considerato che nel diritto internazionale manca un esplicito elemento (istituto, principio, norma) che

possa definirsi *fraternità*, anche se l'idea – con i suoi contenuti – è possibile rilevarla nelle manifestazioni concrete dell'ordinamento della Comunità internazionale.

La voce fraternità, infatti, non sembra trovare diretta menzione, eppure è in nome della fraternità che tra gli Stati si creano forme di alleanza e forme di integrazione, come ritroviamo specificamente nei trattati che istituiscono la *Lega degli Stati Arabi* (si parla di fraternità per la “causa araba”) o del disciolto *Patto di Varsavia*, le cui regole di base facevano riferimento alla “fraternità socialista”.

La fraternità è poi vista come spinta ideale a fenomeni di integrazione tra Stati legata alla cosiddetta “visione *pan*” come il *pan-americanismo*, il *pan-arabismo* o il *pan-africanismo*, oltre ad essere considerata – è il caso della *Dichiarazione del Cairo* del 1964 che dava formalmente consistenza e forma istituzionale al Movimento dei Non-Allineati – tra gli obiettivi che gli Stati parte volevano conseguire, tra cui quello di «costruire un'atmosfera *fraterna*».

Può essere interessante notare che nella *Encyclopedia of United Nations* ritroviamo l'espressione *Fraternization*, così definita: «Termine internazionalistico usato per definire i contatti amichevoli tra militari di un esercito vittorioso e la popolazione civile del Paese sconfitto»⁹. Un riferimento quindi che si applica alla fase di “rottura” dell'ordine internazionale, la guerra, che costituisce l'opposto dell'idea di fraternità, pur essendo considerato l'uso della forza come un “rimedio” o uno “strumento” di cui i soggetti della Comunità internazionale dispongono e che l'ordinamento internazionale regola e disciplina.

Quale valore attribuire allora a questa idea? E come farla rientrare tra i principi fondativi dell'ordine internazionale?

⁹ E. OSMANCIZYK, *The Encyclopedia of United Nations and International Agreements*, Philadelphia-London 1985, vol. 1, p. 748.

Proviamo a considerare l'evoluzione registrata da alcuni dei principi o regole-base dell'ordinamento internazionale: risalta ad esempio che le «relazioni pacifiche» tra gli Stati sono diventate «relazioni amichevoli», come segnatamente indica il passaggio dalla *Carta delle Nazioni Unite* (1945) alla *Dichiarazione sulle relazioni amichevoli tra gli Stati* (1970). Come pure il concetto di pace – che per il diritto internazionale rimane volutamente “polivalente” – dall'essere ancorato al presupposto dell'assenza di guerra nella *Carta ONU*, oggi sempre più è la risultante della dimensione della sicurezza, come mostrano le tendenze della riforma delle Nazioni Unite¹⁰. O ancora, spostandoci sul tema della giustizia penale, come immaginare la possibilità di sottoporre a giudizio coloro che sono imputati di atti criminosi pur ricoprendo cariche a cui il diritto internazionale tradizionalmente attribuiva piena immunità per gli atti compiuti¹¹?

Un'idea, dunque, in grado di proporre un concreto *modello di intervento* e al tempo stesso di costituire un *metodo di analisi* anche nella fase attuale e nelle prospettive del XXI secolo. Un'idea che può altresì offrire quel fondamento etico-morale necessario per l'interpretazione delle norme esistenti e quotidianamente vigenti nella prassi internazionale, indirizzando così l'analisi sulla valutazione di quanto effettivamente esiste e si verifica nelle relazioni internazionali e nella struttura della Comunità internazionale.

Come però favorire una coerente applicazione del *modello di fraternità* alla funzione ed al carattere che del diritto internazionale sono propri?

¹⁰ Il riferimento è al documento NAZIONI UNITE, *Un mondo più sicuro: la nostra responsabilità comune*, Doc. A/59/565, dicembre 2004.

¹¹ È il tema della giustizia penale internazionale “strutturata”, con i Tribunali penali *ad hoc* (ex-Jugoslavia, Ruanda e Sierra Leone) e la Corte Penale Internazionale.

Anzitutto va precisato che tale approccio se riportato sul piano della *regole base* dell'ordinamento internazionale non si confonde con letture positiviste o pragmatiche, ma piuttosto come strumento per cogliere i fatti e gli accadimenti della vita internazionale.

Quanto alla *prassi*, l'idea di *fraternità* potrebbe trasformare la dimensione internazionale da luogo di co-esistenza "necessaria" degli Stati a realtà che, ispirata dalla *comune appartenenza*, realizza la convivenza tra enti – i soggetti della Comunità internazionale – che sono portatori delle istanze di popoli e persone. Pertanto i soggetti, pur mantenendo la caratteristica dell'indipendenza e della sovranità e continuando a perseguire attraverso i loro apparati il bene comune dei loro popoli, sarebbero chiamati ad operare non limitati dal loro spazio sovrano e dalla popolazione residente. Territorio e popolo diventerebbero, cioè, strumenti per costruire il bene comune del "soggetto-umanità". In sostanza, la dimensione giuridico-istituzionale dello Stato, quella che lo pone come soggetto di diritto internazionale, assumerebbe la sua vera funzione strumentale andando così a garantire non solo interessi particolari, ma interessi generali, poiché ogni comunità di persone presente su un territorio, attraverso il vincolo della *fraternità* è parte dell'unico "soggetto-umanità".

Inquadrato, invece, nelle categorie della teoria generale del diritto, la caratteristica essenziale di questo *modello* è che aspira necessariamente ad una dimensione verticale dei rapporti internazionali da affiancare a quella orizzontale. Punta quindi ad un profilo istituzionale da collocare accanto a quello relazionale: una sorta di governabilità mediante le regole. Una visione lontana dall'universalismo, da un astratto internazionalismo o da un mondialismo cosmopolita, come dalla globalizzazione, poiché non annulla le singole identità, ma le valorizza senza accentuare pericolosi "individualismi", bensì fondendole in unità. L'immagine è quella del rapporto

che in ogni società si realizza tra la dimensione individuale e la dimensione comunitaria, tra loro *distinte*, ma *interdipendenti*.

5. Un aspetto specifico: la *fraternità* e i diritti umani

Un ambito nel quale l'azione della *fraternità* appare evidente è quello del diritto internazionale dei diritti umani, diventato centrale nella vita internazionale, fino a configurarsi come una componente che condiziona direttamente i popoli, gli Stati e la Comunità internazionale nel suo insieme, comprese le attività che si svolgono al suo interno.

Ebbene, il regime normativo ed istituzionale di tutela dei diritti umani si è strutturato intorno a tre distinti momenti, configurabili come altrettanti modi di intervento dell'ordinamento internazionale quanto alla previsione di specifiche obbligazioni per gli Stati. Questi, infatti, riguardo ai diritti fondamentali sono chiamati a:

- *rispettarli*, astenendosi pertanto da atti e pratiche che possono limitarli o addirittura negarli;
- *proteggerli*, adottando misure concrete per evitare che nel godimento o nella tutela dei diritti di ogni persona si inseriscano interferenze da parte di terzi;
- *realizzarli*, impegnandosi attivamente e in coerenza alle norme previste, per dare ad essi piena effettività, senza forme di discriminazione.

Si tratta di obbligazioni che gli Stati assumono e a cui danno compimento in ragione di una *sussidiarietà* che parte dalle esigenze delle persone e le coniuga con l'azione degli ordinamenti interni chiamati a recepire la normativa internazionale ovvero a rinviare ad essa. Una *sussidiarietà* che trova quindi compimento nelle disposizioni del diritto internazio-

le frutto della sinergia tra Stati, Istituzioni intergovernative ed Organizzazioni della società civile.

La dimensione internazionale, normativa ed istituzionale, diventa dunque prioritaria nel sistema di garanzia dei diritti umani. Ma al pressante interrogativo di individuare i fondamenti etici delle regole in materia, della competenza e delle attività degli attori internazionali si risponde che l'etica a livello internazionale "coincide con i diritti umani" e in particolare con gli strumenti giuridici internazionali esistenti. Del resto, come non considerare che il processo di riforma dell'ONU, ormai identificabile in una stratificazione di proposte, è tutto orientato da una prospettiva «fondata sui diritti umani»¹²? In una visione più generale lo stesso ordinamento internazionale – suoi principi, istituti e norme – viene letto "attraverso" i diritti umani¹³, come pure a questa prospettiva si legano le strategie per il futuro della cooperazione internazionale sinteticamente delineate dalla *Dichiarazione sugli Obiettivi del Millennio*¹⁴.

¹² Si tratta, tra le ultime, delle proposte contenute nei Documenti: *Rinnovare l'Organizzazione delle Nazioni Unite: un programma di riforme*, Doc. A/51/950 del luglio 1997; *Rinforzare l'ONU: un programma per andare incontro ai cambiamenti*, Doc. A/57/387; *Noi popoli: società civile, Organizzazione delle Nazioni Unite e governance mondiale*, Doc. A/58/817 del giugno 2004; *Un mondo più sicuro: un impegno per tutti*, Doc. A/59/565 del dicembre 2004; e in particolare *Per un libertà più grande: sviluppo, sicurezza e rispetto dei diritti umani per tutti*, Doc. A/59/2005 del marzo 2005.

¹³ Il riferimento è al "Corso generale di diritto internazionale pubblico" tenuto all'Accademia de L'Aia nel 2003 da TH. MERON, *International Law in the Age of Human Rights*, in «Recueil des Cours», vol. 301 (2003), pp. 9-490. Per cogliere l'approccio si vedano in particolare le pp. 21-23.

¹⁴ Risoluzione 55/2 adottata dall'Assemblea Generale l'8 settembre 2000. È sottoposto a dibattito, anzi da alcuni a critica piuttosto accentuata, che gli *Obiettivi* siano effettivamente integrati e/o ispirati dall'approccio dei diritti umani. Cf. quanto indica PH. ALSTON, *A Human Rights Perspective on the Millennium Development Goals* (Paper prepared as a contribution to the work of the Millennium Project Task Force on Poverty and Economic Development), del 27 maggio 2005, in particolare il n. 5. L'A. considera impre-

Se però i parametri etici sono dati dai diritti umani – e ancor più dagli strumenti internazionali che li codificano – da quale ambito questi ultimi traggono origine e contenuto? Siamo di fronte ad una complessa crisi del *fondamento* le cui cause si potrebbero facilmente ricondurre alle differenze di culture, di visioni religiose, di modelli di riferimento, di politiche del sociale, di teorie economiche o di condizione storica. Come pure sarebbe forse possibile trovare anche eventuali rimedi, come cercò di fare la *Conferenza Mondiale sui Diritti Umani* realizzata dall'ONU a Vienna nel 1993 introducendo la cosiddetta *clausola culturale* nel tentativo di rispondere ad un approccio sempre più *relativistico* ai diritti che si andava delineando. In questo modo, però, si dimentica che la crisi nasce essenzialmente da un orientamento volto a relativizzare o addirittura a negare il fondamento dei diritti – la dignità umana – e i “valori” che tali diritti esprimono. E tra questi valori non si può negare vi sia la *fraternità*, invocata dalla *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* del 1948 nel Preambolo – lì dove si riconosce la «dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana» e positivizzata nell'articolo 1, quale obbligo per le persone, titolari dei diritti, ad «agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza».

Il valore della *fraternità*, inoltre si pone anche come risposta alla crisi dell'*universalità* che tocca la portata ed il significato dei diritti umani. Infatti, solo considerando la comune appartenenza di ogni persona alla famiglia umana emerge una prima risposta a tale crisi: sono universali i diritti o è univer-

scindibile la connessione con i diritti umani perché gli *Obiettivi* possano essere «almeno inizialmente» raggiunti. Legata alla prospettiva di una sovrapposizione tra diritti umani e *Obiettivi* è la posizione del *Gruppo speciale di Esperti della Sotto-Commissione dell'ONU per la Promozione e la protezione dei diritti dell'uomo*, incaricato di elaborare dei “principi direttivi” sull'applicazione di norme e criteri relativi ai diritti umani nel contesto della lotta alla povertà, cf. da ultimo Doc. E/CN.4/Sub.2/2005/20 del 6 luglio 2005.

sale la persona umana? La dignità umana, infatti, non muta in relazione alle coordinate geografiche o agli accadimenti storici, ma mantiene la sua unicità di natura e di valore anche come elemento costitutivo dei diritti fondamentali. Connessa è inoltre la complicata definizione dei diritti stessi, soprattutto se, tralasciando la stretta logica giuridica – magari per assumere altre categorie analitiche o epistemologiche che per quanto valide vanno coerentemente distinte – si abbandonano alcuni passaggi essenziali secondo i quali:

- va riconosciuta la *diretta relazione tra diritto e soggetto*, per cui la tutela di un diritto è chiamata a prevedere le situazioni in cui il soggetto-persona, in ogni stadio della sua vita, concretamente esiste ed opera in relazione a situazioni, atti e fatti giuridicamente rilevanti;
- occorre individuare chiaramente l'*effettiva natura di un diritto*, distinguendola da quella di un semplice interesse o bisogno;
- non vi può essere una *diversa considerazione o un approccio selettivo* per le categorie di diritti, in nome dell'*indivisibilità* e dell'*interdipendenza* che intercorre tra i diritti in ragione della dimensione unitaria della persona che ne è titolare;
- bisogna che *enunciazioni e contenuti* dei diritti fondamentali coincidano e non solo per loro dare effettività e giustiziabilità, ma anche per assicurarne una coerente evoluzione interpretativa.

In sostanza nella dimensione del diritto internazionale il valore della *fraternità* trova sostanziale fondamento nella *coscienza comune dell'umanità* che si pone come motivo ispiratore e di orientamento della normativa internazionale elaborata coerentemente alla *Dichiarazione Universale* che di detta *coscienza* è espressione. Essa ha reso prevalenti degli *interessi generali* – propri cioè della famiglia umana – rispetto ad *interessi particolari*, con specifici:

- *obblighi di condotta* per l'attività degli Stati e per il funzionamento del loro ordinamento giuridico pur distinguendo i contenuti e il valore dei singoli atti. In genere tali obblighi sono espressi da *dichiarazioni di principio* e pertanto considerati come attività di indirizzo;
- *obblighi di risultato*, più direttamente elaborati mediante *convenzioni* e resi ulteriormente effettivi ed efficaci da appositi meccanismi di controllo paragiurisdizionali, di fatto limitanti la condotta degli Stati.

Seguendo tale prospettiva una concreta – certamente non esauriente – indicazione sugli effetti della *fraternità* è possibile ritrovarla proprio percorrendo la *Dichiarazione Universale*, ed in particolare l'articolo 29 le cui disposizioni affiancano alla dimensione individuale del godimento ed effettivo esercizio dei diritti umani, una dimensione comunitaria: «Ogni individuo ha dei doveri verso la comunità, nella quale soltanto è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità».

Analizzata a fondo e con la necessaria coerenza interpretativa, tale disposizione presenta alcuni elementi costitutivi del diritto internazionale dei diritti umani:

- è essenziale il *rapporto* intercorrente tra le persone, sia per una completa realizzazione delle aspirazioni dei singoli sia come base della stessa convivenza del gruppo sociale di appartenenza. Un rapporto dunque costruito non sulla semplice relazione, ma sulla *reciprocità* in cui trova fondamento lo strumento giuridico, chiamato al servizio di tale convivenza per regolarla e preservarla;
- l'esercizio effettivo dei diritti fondamentali deve previamente riconoscere i corrispondenti *doveri* della singola persona che scaturiscono proprio dal suo rapporto di reciprocità con gli altri, dalla sua dimensione comunitaria quindi;
- la relazione giuridica si costruisce tra *diritti, doveri e comunità* ponendo in rilievo proprio la comunità in quanto tale,

come capace di esprimere, conservare e trasmettere valori: infatti solo in essa «è possibile il libero e pieno sviluppo» della personalità di ogni uomo, come sostiene del resto la *Dichiarazione* e successivamente ripreso da tutta la normativa internazionale vigente;

- si esige «una società democratica» come base per il riconoscimento e il rispetto dei diritti fondamentali. La dimensione istituzionale e la dialettica interna della comunità vanno ordinate secondo i contenuti della democrazia, a garanzia quindi di un primato della persona anche rispetto alle funzioni dell'autorità.

Non vi è dubbio che tale impostazione necessita una visione unitaria della *dimensione di persona*, che soprattutto sia consapevole di poter vivere la propria dignità e realizzare pienamente le proprie aspirazioni non in un esclusivo isolamento, ma in una relazione necessaria di completamento con gli *altri*. Una reciprocità che inizia dal piccolo ambiente di cui è parte fino alla dimensione dell'intera famiglia umana.

Un processo nel quale l'idea di *fraternità* diventa essenziale poiché la persona è chiamata a vivere i propri diritti con un atteggiamento che non esprime solo rispetto, ma una capacità di *condivisione* dei diritti altrui, sia nel proprio particolare sia in una proiezione universale. E tutto questo avendo chiara l'immagine che l'effettivo valersi dei propri diritti fondamentali ha come presupposto il godimento dei medesimi da parte della comunità in cui si vive e, più ampiamente, dell'intera famiglia umana. Solo assumendo l'atteggiamento di condividere i diritti altrui – che è poi fondersi nell'*altro*, la fraternità – consente di vedere l'*altro* non come termine di contrapposizione o di limite ai propri diritti fondamentali.

Inoltre la *fraternità* può ispirare un'attenzione diretta ai *doveri*, considerati e concretamente compiuti verso la propria comunità, come pure – in modo diretto o indiretto – verso le

altre¹⁵. Doveri che pertanto non sono una limitazione ai propri diritti, ma diventano altrettante garanzie per il godimento degli stessi.

La condivisione di questa impostazione, partendo dalla *Dichiarazione Universale*, lungi dall'essere la risultante di un'impostazione ideologica o di una particolare prospettiva politica, permette di compiere un passo positivo a tutto il sistema delle relazioni internazionali. Contribuisce, infatti, a rafforzare un processo che – pur se soltanto iniziale – è già operante nell'ordinamento internazionale con la maturazione al suo interno di principi generalmente riconosciuti o che esprimono un generale livello di autocoscienza dei protagonisti della vita internazionale, fino a costituire veri e propri obblighi *erga omnes*¹⁶.

Principi di differente portata ed espressione non quanto alla loro giuridicità ma alla loro effettività, che diversificata, giunge fino a quella categoria delle norme imperative, dette di *jus cogens*. Norme non definite esplicitamente nella loro natura se non dal carattere dell'inderogabilità da parte di altre norme del medesimo ordinamento, comprese quelle prodotte da

¹⁵ Si presta molto bene all'esemplificazione la dimensione del diritto all'ambiente, tra i più recenti emersi nel contesto del diritto internazionale dei diritti umani, la cui violazione avvenuta in un Paese può causare conseguenze anche in altri.

¹⁶ Cf. G. GAJA, *Obligations Erga Omnes, International Crimes and Jus Cogens. A Tentative Analysis of the Three Related Concepts*, in J.H.H. WEILER - A. CASSESE - M. SPINEDI (edd.), *International Crimes of State. A Critical Analysis of the ILC's Draft Articles 19 on State Responsibility*, Berlin-New York 1989, pp. 151-173. G. STROZZI, I "Principi" dell'ordinamento internazionale, in «La Comunità Internazionale», XLVII (1992), pp. 162-187. Questo tipo di obblighi, proprio per la loro portata che coinvolge contemporaneamente tutti i soggetti dell'ordinamento internazionale, non discende esclusivamente da norme consuetudinarie e pattizie, ma anche – forse soprattutto? – dalle regole base. Cf. B. SIMMA - PH. ALSTON, *The Sources of Human Rights Law: Custom, Jus Cogens and General Principles*, in «American Yearbook of International Law», 12 (1992), pp. 82-108.

procedimento pattizio, ovvero espresse dalla manifestazione di volontà degli Stati, troppo spesso ritenuta un'estensione della loro sovranità.

E proprio tra queste norme «cogenti» o «imperative» che creano obblighi *erga omnes*, si ascrivono certamente anche quelle fondanti tutto il sistema del diritto internazionale dei diritti umani¹⁷ in cui trova espressione il valore della *fraternità*.

¹⁷ In tale linea si colloca la posizione della Corte Internazionale di Giustizia in un *obiter dictum* contenuto nella sentenza del 5 febbraio 1970 sul caso *Barcelona Traction* secondo cui creano obblighi *erga omnes* «principi e regole sui diritti fondamentali della persona umana» (cf. CIJ, *Recueil 1970*, p. 32). Cf. inoltre F. LATTANZI, *Garanzie dei diritti dell'uomo nel diritto internazionale generale*, Milano 1983, in particolare pp. 120ss; K. PARKER - L.B. NEYLON, *Jus Cogens: Compelling Law of Human Rights*, in «Hastings International and Comparative Law Review», 12 (1988-1989), pp. 411-463; Y. DINSTEIN, *The erga omnes applicability of Human Rights*, in «Archiv des Völkerrechts», 30 (1992), pp. 16-36.

Fraternità e diritti umani

di **Marco Aquini**

Se non ci fossero stati i due conflitti mondiali del XX secolo, e in particolare le aberrazioni naziste, avremmo oggi la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (DU)? È probabile che l'umanità si sarebbe comunque orientata a definire i principi comuni inerenti la dignità della persona umana, ma non vi è dubbio che gli avvenimenti storici hanno dato una spinta decisiva per giungere in meno di tre anni alla stesura della DU. Il processo di redazione avviato dal Consiglio Economico Sociale dell'ONU il 16 febbraio 1946 si concluse con l'approvazione definitiva da parte dell'Assemblea Generale il 10 dicembre 1948. La Carta dell'ONU approvata nel giugno del 1945 prevedeva fra i suoi fini e principi nell'art. 1, «promuovere e incoraggiare il rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali per tutti, senza distinzione di razza, di sesso, di lingua e di religione» e proprio la mancata stesura di una dichiarazione sui diritti dell'uomo, da allegare alla Carta, aveva spinto il Presidente degli Stati Uniti, Truman, a promettere la redazione in tempi brevi di un "International Bill of Human Rights".

Una delle prime questioni da affrontare riguardava proprio la forma della Dichiarazione. Da una parte si prospettava di farne un atto legislativo dell'Assemblea generale, ipotesi scartata alla luce dei limitati poteri assegnati all'Assemblea in questo campo, dall'altra si propendeva per una Dichiarazione che fosse complementare alla Carta o parte integrante di essa, utilizzando il meccanismo dell'art. 108, che prevede l'approvazione e la successiva ratifica da parte dei due terzi dei mem-

bri dell'ONU. Anche questa seconda prospettiva incontrò tuttavia l'ostilità di quei Paesi che non intendevano – tramite la Dichiarazione – assegnare un carattere di vincolatività alla protezione dei diritti dell'uomo, richiamandosi al principio contenuto nell'art. 2, § 7 della Carta, di non ingerenza delle Nazioni Unite nelle questioni che appartengano alla competenza interna di uno Stato¹.

La difficoltà fu superata già a partire dalla prima sessione della Commissione dei Diritti dell'Uomo, l'organo delle Nazioni Unite incaricato di stendere il testo, facendo valere «l'idea di coniugare una Dichiarazione-manifesto collettivo di principi e una o più Convenzioni multilaterali o misure internazionali che avrebbero precisato sia la natura e il contenuto dei diritti e delle libertà fondamentali da garantire, che la natura e la portata delle garanzie internazionali da mettere in opera»².

Per quanto riguarda le caratteristiche della DU è d'obbligo il riferimento alle precedenti Carte dei diritti del XVIII secolo. La Dichiarazione tuttavia si differenzia da esse in almeno tre aspetti fondamentali.

a. L'universalità. Il passaggio dal progetto di una dichiarazione “internazionale” a una “universale” presenta due importanti significati: di superare la dimensione dell'accordo solo fra quegli Stati che avrebbero potuto più facilmente ritrovarsi nelle previsioni della Dichiarazione e quindi di limitarne la portata in senso geografico-culturale. Di superare inoltre la

¹ Su questi punti e per una analisi ragionata del processo costituente cf. R. CASSIN, *La déclaration universelle et la mise en oeuvre des droits de l'homme*, Paris: *Recueil des cours* (II), «Akadémie de Droit International», n. 31, 1951. Cassin ha partecipato in prima persona alla stesura della Dichiarazione come membro del Comitato di redazione.

² R. CASSIN, *La déclaration universelle et la mise en oeuvre des droits de l'homme*, cit., p. 269. Questa soluzione ha trovato realizzazione con l'adozione nel 1966 dei due distinti Patti internazionali, relativi rispettivamente ai diritti civili e politici e ai diritti economici, sociali e culturali.

centralità stessa del ruolo degli Stati nell'accordo, non perché non siano gli Stati ad approvare la Dichiarazione, ma nel senso che essi lo fanno all'interno dell'ONU, organizzazione a vocazione universale, e che la centralità viene data alla dignità umana, superiore al ruolo dello Stato, e alla famiglia umana universale evocata nel Preambolo della Dichiarazione³.

b. Le precedenti Carte di diritti si erano caratterizzate come strumenti a difesa dell'autonomia dell'individuo nei confronti dell'autorità, anche perché affermatesi in contesti storici e territoriali ben precisi. Tale caratteristica non viene meno nella DU, ma si allarga sotto due profili. Da un lato l'art. 28 sottolinea la necessità di «un ordine sociale e internazionale nel quale i diritti e le libertà enunciati in questa dichiarazione possano venire pienamente realizzati», il che va inteso – a mio avviso – nel senso che la responsabilità della realizzazione dei diritti umani ricade anche sui soggetti politici e sociali intermedi, sia a livello organizzativo statale, sia a livello della libera iniziativa economica e associativa. In secondo luogo non è sufficiente per la “piena realizzazione” che vi siano opportune garanzie a livello nazionale, ma è necessario un quadro internazionale orientato alla protezione e alla promozione dei diritti umani, come d'altronde previsto nella Carta delle Nazioni Unite.

D'altro lato l'art. 29, sottolineando che «ognuno ha dei doveri nei confronti della comunità, solo nella quale è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità», evidenzia anche una responsabilità individuale per la realizzazione dei diritti umani, responsabilità che il singolo esercita sia come cittadino, ma anche come membro di istituzioni intermedie a

³ In questo senso CASSIN, *La déclaration universelle et la mise en oeuvre des droits de l'homme*, cit., p. 279, sostiene che «a poco a poco è maturata l'idea che, dal momento che l'uomo doveva essere il centro della Dichiarazione, era impossibile lasciare agli Stati, per il fatto che erano i dichiaranti, un ruolo esclusivo».

livello economico e sociale (si pensi al ruolo delle imprese, dei sindacati, delle Ong, ecc.) e più in generale come membro della famiglia umana.

c. Terzo elemento di novità è la definizione dei diritti economici e sociali, considerati come uno dei pilastri della Dichiarazione, «il cui carattere è completamente nuovo sul piano internazionale e la cui forza non è per nulla inferiore a quella degli altri»⁴. Si possono ritenere il frutto dell'impegno dei movimenti cristiani e socialisti dalla metà del XIX fino alla metà del XX secolo o come espressione della matrice ideologica di stampo socialista, che ha influenzato – fra le altre – la stesura della Dichiarazione⁵, ma in ogni caso la loro enunciazione rappresenta una parte consistente del testo, di poco inferiore ai tradizionali diritti civili e politici.

1. Il principio di fraternità nella Dichiarazione Universale

«Tutti gli uomini sono fratelli. Dotati di ragione e di coscienza, sono membri di una sola famiglia. Sono liberi e hanno eguale dignità e diritti».

Questo è il testo dell'art. 1 proposto nel giugno del 1947 dal Comitato di redazione alla Commissione dei DU nel primo documento di lavoro per la stesura della Dichiarazione.

Il testo poi definitivamente approvato nel 1948 sarà:

«Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza».

⁴ R. CASSIN, *La déclaration universelle et la mise en oeuvre des droits de l'homme*, cit., p. 278.

⁵ Cf., su questo punto, F. COMPAGNONI, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, Cinisello Balsamo 1995, p. 77 e A. CASSESE, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Roma-Bari 1998, pp. 42-43.

Da una prima analisi notiamo che i concetti espressi nella versione finale sono già contenuti nella prima bozza, redatta dal francese Cassin con il contributo di Malik (delegato del Libano), a cui si deve l'inserimento di «dotati di ragione», e del membro cinese Chang che aggiunse «e di coscienza»⁶. La proposta di questo articolo non era un fatto scontato, sia perché il lavoro preparatorio precedente coordinato dal Segretario della Commissione sotto la supervisione di John Humphrey aveva accuratamente evitato di usare espressioni filosofiche che non enunciassero diritti “giustiziabili”, sia perché si propendeva a far rientrare un simile testo nel Preambolo, ma non nell'articolato della Dichiarazione. Il passaggio successivo per la stesura del testo avvenne durante la riunione della Commissione del dicembre 1947 ad opera di un gruppo di lavoro presieduto da Eleonore Roosevelt, con Cassin sempre come relatore, che propose il seguente testo accettato dalla Commissione a maggioranza:

«Tutti gli uomini nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati dalla natura di ragione e di coscienza, e devono agire gli uni verso gli altri come fratelli».

I principali emendamenti al testo precedente sono dovuti alle proposte congiunte di Cassin e di Romulo (il delegato filippino), che propose la cancellazione del riferimento alla famiglia umana (riportata nel Preambolo), e che insieme inserirono il riferimento alla natura, un modo per venire incontro alla necessità di indicare l'origine della ragione e della coscienza, senza tuttavia aderire ad una visione di stampo religioso. Nel testo finale tale riferimento alla natura è stato poi cancellato.

⁶ Per l'esame dei lavori preparatori ci siamo basati principalmente sul testo di A. EIDE (a cura di), *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*, Oxford 1992 e sui documenti ufficiali delle Nazioni Unite relativi alle riunioni della Commissione dei Diritti dell'Uomo e dell'Assemblea Generale.

Per quanto riguarda la fraternità, Cassin e Romulo tennero conto sia dell'osservazione del delegato sovietico Bogomolov, secondo cui sarebbe stato meno astratto parlare di un dovere di fraternità, sia della proposta della Signora Roosevelt di porre all'inizio i concetti di libertà ed eguaglianza.

Da tale momento in poi l'art. 1 verrà esaminato nel corso del dibattito sia nell'ambito della Commissione che del Terzo Comitato dell'Assemblea Generale, incaricato della stesura finale della Dichiarazione, ma giungerà in porto sostanzialmente inalterato, se si esclude l'accoglienza delle osservazioni sull'uso dei termini "maschili", per cui «uomini» verrà sostituito da «esseri umani», e a «come fratelli» si preferirà «in spirito di fratellanza»⁷.

Le critiche più significative furono però di ben altro spessore e riguardarono la proposta di eliminare *tout court* l'articolo o di trasferirne i concetti nel Preambolo. Anche in questo caso un ruolo decisivo lo giocò Cassin, che di fronte al Terzo Comitato dell'Assemblea Generale sostenne: «Nei dieci anni che ci hanno preceduto, milioni di uomini hanno perso la vita proprio perché questi principi sono stati crudelmente disprezzati. La barbarie, che l'uomo aveva ritenuto di aver sicuramente seppellito, è riuscita a imperversare di nuovo nel mondo. Era essenziale che le Nazioni Unite proclamassero di nuovo all'umanità quei principi che erano arrivati così vicini all'estinzione e che rifiutassero esplicitamente l'abominevole dottrina del fascismo»⁸.

La proposta di mantenere il testo nell'art. 1 venne approvata con 26 voti a favore, 6 contrari e 10 astenuti e passò così all'Assemblea Generale per l'approvazione definitiva.

⁷ Tali cambiamenti avvennero con il sostegno della Commissione sulla situazione della donna e dello stesso Consiglio Economico e Sociale.

⁸ Officials Records of the Third Session of the General Assembly Part I, GAOR C. 3, p. 99.

2. Fraternità e doveri verso la comunità

Il primo articolo della DU si presenta come una trasposizione sul piano universale dei tre principi di libertà, uguaglianza e fraternità.

Secondo Cassin, infatti, la DU doveva incorporare i seguenti principi: 1) l'unità della razza o della famiglia umana; 2) l'idea che ogni essere umano ha il diritto di essere trattato come ogni altro essere umano; 3) il concetto di solidarietà o di fraternità fra gli uomini⁹.

La fraternità non si presenta tuttavia come sola enunciazione di un concetto, ma come un principio attivo, motore del comportamento, dell'agire degli uomini, con una connotazione essenzialmente morale. Essa va perciò considerata – a mio avviso – in stretta correlazione da un lato con il Preambolo, nelle parti in cui esso richiama l'idea della famiglia umana e considera la Dichiarazione come ideale comune da raggiungere da tutti i popoli e le Nazioni, sia con l'art. 29, che introduce l'idea dei doveri di ognuno verso la comunità¹⁰.

L'espresso richiamo dei doveri in una Carta di diritti ha diverse implicazioni di carattere storico e metodologico. Le Carte del XVIII secolo avevano la principale preoccupazione di essere un baluardo a difesa del singolo di fronte all'arbitrio del sovrano o all'eccessivo potere dell'autorità, e si erano per-

⁹ Cassin espresse queste idee a commento della Bozza iniziale preparata dal Segretariato della Commissione DU. Il documento Onu è E/CN4/AC1/SR.2, p. 2.

¹⁰ Il legame tra la fraternità e i doveri dell'individuo è chiaramente sostenuta da CASSIN in *De la place faite aux devoirs de l'individu dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, «Melanges offerts a Polys Modinos», 1968, pp. 478-488. Egli pone fra l'altro in rilievo il legame fra il dovere morale di agire in spirito di fraternità e il precetto biblico «ama il tuo prossimo come te stesso».

ciò preoccupate di definire soprattutto i diritti di libertà individuale, sebbene non mancassero alcune previsioni relative al dovere di pagare le tasse e di prestare il servizio militare a difesa della patria¹¹. La situazione storica si era tuttavia nel frattempo evoluta in considerazione del diffondersi dei sistemi democratici che favorivano la libera partecipazione dei cittadini alla cosa pubblica, potendo così essi stessi conferire ai governanti eletti l'autorità e esercitare nei loro confronti un adeguato controllo. In questo mutato quadro il richiamo ai doveri sottolinea il significato del contributo di ogni essere umano alla costruzione della società, in primo luogo locale e nazionale, ma anche internazionale.

Nell'art. 29 troviamo inoltre l'eco della visione sociale ispirata dal cristianesimo: «Più i diritti sono intesi come universali e più si avrà il senso del dovere di rispettarli e non solo in un contesto utilitaristico del *do ut des*, ma ben più fondamentalmente, perché è bene per ogni persona umana potersi realizzare attraverso l'esercizio di tale diritto e dei benefici che gliene vengono»¹². Pochi anni più tardi Giovanni XXIII sottolineerà che il rapporto fra diritti e doveri nella stessa persona è indissolubile e che vi è reciprocità di essi nella convivenza umana: «Coloro pertanto che, mentre rivendicano i propri diritti, dimenticano o non mettono nel debito rilievo i

¹¹ Cf. gli artt. 13 e 14 della Dichiarazione Francese e l'art. X della Dichiarazione del Massachusetts. Come anche la Sezione 8 della Dichiarazione della Virginia del 1776. Per un confronto fra le previsioni della Dichiarazione Francese e quelle americane si veda il classico testo di G. JELLINEK, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, ed. it., Milano 2002 (con una introduzione critica di Giorgio Bongiovanni). Nella Costituzione francese del 1795 era contenuta anche una previsione di carattere generale: «Tutti i doveri dell'uomo e del cittadino derivano da questi due principi, impressi dalla natura in tutti i cuori: non fate agli altri ciò che non vorreste sia fatto a voi; fate costantemente agli altri il bene che vorreste riceverne».

¹² F. COMPAGNONI, *I diritti dell'uomo*, cit., p. 81.

rispettivi doveri, corrono il pericolo di costruire con una mano e distruggere con l'altra»¹³.

Si tratta di una visione che trova riscontro in altre tradizioni, come per esempio attesta la risposta di Gandhi all'inchiesta promossa dall'UNESCO nel 1947 a commento della bozza di Dichiarazione Universale: «Tutti i diritti che devono essere meritati e preservati provengono da doveri ben esercitati. Perciò l'autentico diritto di vivere ci proviene solo quando noi assolviamo il dovere di cittadinanza del mondo. A partire da questa asserzione fondamentale è forse abbastanza facile definire i doveri dell'uomo e della donna e mettere in relazione ogni diritto ad alcuni corrispondenti doveri che devono essere adempiuti per primi. Ogni altro diritto può essere visto come un'usurpazione per la quale difficilmente combattere»¹⁴.

Secondo l'art. 29 i doveri si esercitano nei confronti della *comunità*. L'uso di tale termine va considerato come una presa di distanza dall'identificazione con i soli doveri nei confronti dello Stato, sia perché una previsione di questo tipo si considerava compito delle rispettive costituzioni nazionali, sia perché il concetto di comunità permette di inglobare una responsabilità più ampia che va oltre i confini nazionali. Se infatti ci si trova ad operare al di fuori della propria comunità di appartenenza non per questo vengono meno i doveri relativi al rispetto e realizzazione dei diritti umani universalmente riconosciuti, anche se per esempio lo Stato in cui ci si trovi non li riconosca o non li protegga in maniera adeguata.

Esistono inoltre doveri che si esercitano in ambiti in cui lo Stato non interviene o deve intervenire il meno possibile. Si

¹³ *Pacem in terris*, n. 15. Alla tematica dei doveri è dedicata una sezione dell'enciclica, dal n. 14 al n. 19.

¹⁴ UNESCO (ed.), *Human Rights. Comments and Interpretations. With an Introduction by Jacques Maritain*, London 1949, p. 18.

consideri l'ambito familiare, l'appartenenza ad associazioni civili e a comunità religiose, ecc.

Il richiamo perciò alla comunità e alla piena realizzazione in essa della personalità dell'individuo, apre la Dichiarazione ad un dialogo fecondo con quelle culture che valorizzano nella loro tradizione il ruolo del contesto sociale in cui ognuno è inserito, senza tuttavia indulgere a visioni massificanti o annullatrici della personalità individuale¹⁵.

Per quanto riguarda i doveri individuali nei confronti delle altre persone fisiche, Cassin rileva che «su questo punto si deve lamentare l'insufficienza del dibattito e constatare che l'art. 29, sede della materia, non ne tratta, a differenza di quanto fa per i doveri verso la società, se non attraverso il problema delle limitazioni alle quali ognuno è sottomesso nell'esercizio dei suoi diritti e libertà, in vista di assicurare il riconoscimento e il rispetto dei diritti e delle libertà altrui»¹⁶.

La mancata previsione non va considerata – a mio avviso – come volontà esplicita di non prendere in considerazione tale aspetto, ma – come rileva Cassin – va ascritta all'insufficiente dibattito su tale punto. Il richiamo alla fraternità nell'art. 1 è d'altra parte chiaramente impostato nel senso di una responsabilità interpersonale nei Preamboli che precedono i Patti del 1966, direttamente collegati alla DU, in cui troviamo il riferimento ai «doveri verso gli altri individui e verso la comunità di appartenenza». Un atto successivo alla DU che ha reso in termini più espliciti questi aspetti è la Carta Africana dei Diritti dell'Uomo e dei Popoli che all'art. 27 stabilisce che ogni individuo «ha dei doveri nei confronti della sua famiglia e della società, dello Stato e di altre comunità legalmente riconosciute e

¹⁵ Si tratta di un dibattito che investe per esempio il rapporto fra culture, religioni e diritti umani, di cui si discusse anche in sedi istituzionali come la Conferenza di Vienna del 1993.

¹⁶ R. CASSIN, *De la place faite...*, cit., p. 486. Vedi l'art. 29 § 2.

della comunità internazionale» e, all'art. 28, che ha il dovere di «rispettare e considerare i suoi simili senza discriminazioni e di mantenere relazioni volte a promuovere, salvaguardare e rinforzare il reciproco rispetto e la tolleranza».

Quali indicazioni possiamo trarre, con riguardo alla fraternità nella Dichiarazione Universale, da questo esame coordinato fra l'art. 1 e l'art. 29, tenendo conto del riferimento alla famiglia umana contenuto nel Preambolo?

La fraternità è considerata come un principio che è all'origine di un comportamento, di una relazione da instaurarsi nei confronti degli altri esseri umani, «agendo gli uni verso gli altri», il che implica anche la dimensione della reciprocità¹⁷. In questo senso la fraternità appare, più che come un principio accanto agli altri due, libertà ed eguaglianza, il principio in grado di renderli effettivi. Se consideriamo le due categorie di diritti contemplati nella DU, l'esercizio della fraternità è applicabile ad entrambi, anche ai diritti di libertà, civili e politici, perché «la fraternità (...) è attenzione incondizionata all'altro e presuppone che la mia libertà non si possa realizzare senza la libertà degli altri e che a questo titolo io ne sono responsabile»¹⁸. Nello stesso tempo la fraternità non è riducibile al concetto di solidarietà, perché quest'ultima non implica l'idea di una effettiva parità dei soggetti in relazione e non considera come costitutiva la dimensione della reciprocità.

¹⁷ Non si tratta della reciprocità classica del diritto internazionale, per la quale uno Stato fa a condizione che un altro o gli altri facciano altrettanto. È invece la prospettiva di una reciprocità rinnovata, contraddistinta da atti relazionali volontari non condizionati dal comportamento dell'altro, in cui tuttavia esiste una «aspettativa di reciprocità». Atti a loro volta non limitati a una dimensione bidirezionale, ma sempre aperti alla relazione con un terzo.

¹⁸ B. MATTEI, *La république n'est pas fraternelle*, «Le Monde», 21.05.2002.

«Una cosa è essere solidale con un altro associandomi alla sua causa ed un'altra è essere suo fratello. Fratello di qualcuno si è per nascita ed implica un rapporto personale, non con la causa dell'altro, ma con l'altro in quanto persona, in quanto membro della stessa e unica famiglia umana»¹⁹.

Questa «responsabilità fraterna» enunciata nell'art. 1 trova attuazione nella previsione dell'art. 29 dei doveri verso la comunità e, in chiave estensiva, nei confronti degli altri individui. In questa prospettiva si allarga lo spettro di soggetti su cui potenzialmente ricade la responsabilità di dare attuazione ai diritti umani. Sia la visione liberale che quella socialista fanno ricadere principalmente sullo Stato tale responsabilità: l'una garantendo che lo Stato assicuri un minimo di diritti a tutti, non interessandosi però se altri diritti vengano effettivamente realizzati nel libero gioco delle forze economiche e sociali, l'altra offrendo una più ampia gamma di tutela dei diritti, in particolare di quelli economici e sociali, a scapito però spesso delle garanzie di libertà individuale e dello sviluppo armonico delle persone. Gli stessi sistemi di *welfare* che si sono sforzati di coniugare libertà individuale e protezione sociale sono entrati in crisi per l'eccesso di delega alle autorità pubbliche nelle politiche di realizzazione dei diritti, con conseguenti difficoltà di sostenibilità economica, ma anche per il prevalere di una scarsa sensibilità sociale da parte di cittadini.

La fraternità “responsabilizza” invece ciascuno all'altro e di conseguenza al bene della comunità e favorisce la ricerca di soluzioni per la realizzazione dei diritti umani che non passano tutte necessariamente tramite l'autorità pubblica sia essa locale, nazionale o internazionale. Ne consegue una valorizzazione delle realtà associative e economiche che abbiano il fine di perseguire sia un ampliamento delle libertà civili e politiche

¹⁹ C. CALVO, *Povert  e sviluppo*, Intervento al Congresso “Nuovi orizzonti dell'economia di comunione”, 10-12.09.2004 (www.edc-online.org).

che un miglioramento delle condizioni economiche e sociali. Un migliore livello culturale o educativo o occupazionale può essere raggiunto con il concorso di forze diverse, responsabilmente fraterne all'interno delle singole comunità di appartenenza e della comunità mondiale.

È stato autorevolmente affermato che «l'art. 29 assegna una responsabilità a tutti noi di proteggere e promuovere i diritti contenuti nella Dichiarazione. L'individuo può essere minacciato dallo Stato o sminuito da imprese transnazionali e istituzioni finanziarie internazionali. Ma il messaggio dell'art. 29 è chiaro: l'individuo deve lavorare per sviluppare i diritti umani, sia individualmente che nella comunità e in quanto membro di un gruppo non governativo in senso lato»²⁰.

Questo approccio presta il fianco a una possibile obiezione, quella di non definire con chiarezza i soggetti cui spetta il dovere di realizzazione dei diritti presi in considerazione, e perciò di rendere il discorso sui diritti umani un discorso astratto. Rispetto a tale questione va osservato che la fraternità tende ad allargare i soggetti "responsabili", stimola quindi un'assunzione di doveri e di impegni che può andare oltre quanto previsto a livello nazionale o internazionale dalle autorità pubbliche, ma non esclude o diminuisce la loro responsabilità, che tuttavia si potrà sostanziare o in un intervento diretto per la realizzazione del diritto o nella predisposizione di un quadro legislativo che favorisca l'intervento di altri soggetti non pubblici, fatto salvo l'obiettivo fondamentale che è appunto la realizzazione del diritto. La fraternità non è relegata in una mera dimensione volontaristica, ma è costitutiva anche

²⁰ M. ROBINSON, *From Human Rights to People's Rights: fifty years after the Universal Declaration*, in *Diritti dell'uomo, diritti dei popoli*, 2002, p. 29. Si tratta di un discorso pronunciato dall'allora Alto Commissario delle Nazioni Unite per i Diritti dell'Uomo in occasione del 50° Anniversario della Dichiarazione Universale.

dei poteri pubblici. Non esclude perciò la definizione dei soggetti chiamati a realizzare e proteggere i diritti umani, ma evita comunque che una tale definizione conduca a un minore senso di responsabilità da parte di coloro che siano in grado di portare un contributo importante per la loro realizzazione.

È interessante in merito il pensiero di Amartya Sen: «La tesi secondo cui un diritto non è mai cogente, a meno che non sia accompagnato da un obbligo perfetto correlativo, è assai criticabile. In molti contesti legali può avere effettivamente qualche merito; ma i diritti difesi nelle discussioni normative non sono, spesso, che titoli, poteri o immunità che sarebbe bene tutti avessero. I diritti umani vengono cioè visti come diritti comuni a tutti, quale che sia la loro cittadinanza, e di cui tutti dovrebbero godere i benefici. E non è dovere specifico di nessun individuo assicurarsi che siano rispettati i diritti di una certa persona, ma la richiesta di renderli effettivi può essere rivolta, in generale, a chiunque sia in grado di intervenire. Lo stesso Kant definisce “obblighi imperfetti” queste richieste generiche e discute la loro rilevanza per la vita sociale; si tratta di appelli rivolti a chiunque sia in grado di fare qualcosa, ma la responsabilità di rendere effettivi i diritti in gioco non può essere attribuita a nessuna persona o istituzione determinata»²¹. Sen rileva poi che può accadere che in questo modo i diritti non vengano rispettati, ma che comunque si può essere in grado di distinguere fra un diritto non rispettato che una persona possiede e uno che la persona non possiede.

3. Fraternità e diritto allo sviluppo

Nell'attuale contesto di globalizzazione, caratterizzato da una proliferazione dei soggetti che esercitano dei ruoli signifi-

²¹ A. SEN, *Lo sviluppo è libertà*, Milano 2001, p. 231.

cativi per la realizzazione dei diritti umani, specie in campo economico-sociale, la prospettiva della fraternità permette di affrontare i problemi in una chiave non particolaristica o nazionalistica, tenendo invece conto che ogni problema e ogni soluzione ha dei legami di interdipendenza fraterna con altri popoli e persone.

Anche la riflessione e la normativa sui diritti umani si è confrontata con i nuovi temi man mano emergenti nel contesto mondiale, identificando alcuni diritti che si sono affiancati o aggiunti a quelli previsti nella DU. Fra essi il “diritto allo sviluppo”, contemplato nella Dichiarazione sul diritto allo sviluppo, approvata dall’Assemblea Generale nel dicembre 1986. Essa è stata il punto di arrivo di un percorso storico che a partire dalla Dichiarazione Universale, sotto la spinta dei Paesi in via di sviluppo e del processo di autodeterminazione e di decolonizzazione, ha messo in luce in particolare le esigenze dei paesi sottosviluppati, non solo di ordine politico (indipendenza), ma anche di ordine economico-sociale.

Tale atto si iscrive pienamente nel quadro delle finalità delle Nazioni Unite fra le quali è centrale di «conseguire la cooperazione internazionale nella soluzione dei problemi internazionali di carattere economico, sociale, culturale o umanitario»²² e non vi è dubbio che il perseguimento dello sviluppo di tutti gli Stati membri dell’ONU rientri in quest’ambito. Il Preambolo della Dichiarazione richiama in effetti i fini e principi dello Statuto delle Nazioni Unite, la Dichiarazione Universale dei diritti dell’uomo, le convenzioni e risoluzioni già adottate in materia, il diritto dei popoli all’autodeterminazione e alla sovranità sulle proprie ricchezze e risorse naturali, l’indivisibilità e l’interdipendenza dei diritti dell’uomo, ma anticipa anche due principi che verranno ripresi nel testo del-

²² Art. 1, comma 3 dello Statuto delle Nazioni Unite.

la Dichiarazione: *il diritto allo sviluppo costituisce un diritto inalienabile dell'uomo e l'essere umano è il soggetto centrale del processo di sviluppo.*

Questi principi vengono ripetuti dall'art. 1 e dall'art. 2 della Dichiarazione, nei quali da un lato si aggiunge che «ogni persona umana e tutti i popoli hanno il diritto di partecipare e di contribuire ad uno sviluppo economico, sociale, culturale e politico, in cui tutti i diritti dell'uomo e tutte le libertà fondamentali possano venire pienamente realizzati, e beneficiare di tale sviluppo» (art. 1 comma 1), d'altro lato si sottolinea che l'essere umano «deve essere pertanto il protagonista attivo e il beneficiario del diritto allo sviluppo» (art. 2 comma 1). In questi due articoli troviamo perciò l'impostazione di fondo della Dichiarazione che non si presenta, a differenza della Carta Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli, come un atto incentrato sui diritti dei popoli, di cui il diritto allo sviluppo costituirebbe una delle principali espressioni, ma come un atto incentrato sul diritto della *persona* (essere umano) allo sviluppo. Proprio perché è la persona ad essere "protagonista" si comprende il successivo passaggio dell'art. 2 comma 2, in cui si afferma che «tutti gli esseri umani hanno la responsabilità dello sviluppo sul piano individuale e collettivo, tenuto conto delle esigenze del pieno rispetto dei loro diritti dell'uomo e delle loro libertà fondamentali, nonché dei loro doveri nei confronti della comunità». Viene in luce l'universalità e indivisibilità dei diritti dell'uomo, che verrà esplicitamente affermata nell'art. 6 e ripresa nell'art. 9 come dovere degli Stati di promuoverne e incoraggiarne il rispetto, nonché il dovere (responsabilità e doveri) di ogni persona a perseguire lo sviluppo dei propri popoli e della comunità mondiale.

I successivi articoli, dal 3 all'8, mettono in evidenza la responsabilità degli Stati per la realizzazione del diritto allo sviluppo, responsabilità che si deve esprimere sia nel creare le condizioni nazionali e internazionali a tale scopo (art. 3, com-

ma 1), sia nel dovere di collaborazione gli uni con gli altri (art. 3, comma 3), ma anche nella messa in atto di un'azione sostenuta per garantire un più rapido sviluppo dei paesi emergenti (art. 4, comma 2). Dalla Dichiarazione non risulta tuttavia una responsabilità "a senso unico" ossia esclusivamente dei Paesi sviluppati nei confronti dei Paesi emergenti, perché in più punti si sottolineano invece le responsabilità che incombono sugli Stati sul piano nazionale, che coinvolge perciò anche i Paesi destinatari degli aiuti allo sviluppo nel dovere di utilizzarli al meglio in favore della propria popolazione, e più in generale la responsabilità di tutti gli Stati nel perseguimento del proprio sviluppo, a partire perciò dalle proprie risorse di ordine economico, sociale, culturale.

In questa direzione si muovono anche l'articolo 5 e l'articolo 7 che toccano da un lato la necessità di adottare misure per eliminare flagranti violazioni dei diritti umani quali l'*apartheid* e ogni altra forma di razzismo, dall'altro la promozione di un disarmo generale e completo sotto controllo internazionale, con la prospettiva di destinare le risorse a fini di sviluppo. Si tratta di disposizioni che risentono del clima storico in cui la Dichiarazione è stata formulata, ma che non sono prive di valore attuale.

L'articolo 8 contiene un principio molto importante per un autentico processo di sviluppo, il principio della partecipazione popolare, con particolare attenzione al ruolo delle donne, che gli Stati sono chiamati a incoraggiare. Tale principio si salda con quello della centralità della persona enunciato negli articoli 1 e 2.

L'articolo 9 è una norma interpretativa di carattere generale sia nei confronti di tutti gli aspetti del diritto allo sviluppo enunciati nella Dichiarazione che sono indivisibili e interdipendenti e da considerare in un contesto unitario, sia nei confronti dei principi delle Nazioni Unite, della Dichiarazione Universale e dei Patti internazionali relativi ai diritti dell'uomo.

L'articolo 10 infine statuisce che «devono venire adottate misure per garantire l'esercizio integrale ed un progressivo rafforzamento del diritto allo sviluppo, ivi inclusa la formulazione, l'adozione e l'attuazione di misure politiche, legislative e di altra natura su piano nazionale ed internazionale».

4. Ruolo degli Stati e visione dello sviluppo integrale

Un *primo aspetto* della Dichiarazione riguarda la prevalenza del ruolo degli Stati per la realizzazione del diritto allo sviluppo attraverso politiche adeguate. Mancano riferimenti espliciti al possibile ruolo delle ONG e delle imprese e la stessa cooperazione internazionale è primariamente intesa come cooperazione fra Stati. Tale approccio è probabilmente da addebitare al percorso storico che ha portato alla formulazione definitiva del testo, con il ruolo prevalente di spinta assunto dai Governi dei Paesi in via di sviluppo e dal gruppo dei Paesi non allineati, e anche al fatto che negli anni sessanta e settanta la cooperazione allo sviluppo era concepita in termini di assistenza economica dei Paesi sviluppati nei confronti di quelli del Terzo Mondo, privilegiando così ancora il rapporto bilaterale (retaggio in parte dei legami coloniali) e aprendosi gradualmente alla dimensione multilaterale delle Organizzazioni Internazionali, espressione pur sempre di rapporti intergovernativi. Gli altri soggetti attivi nel settore o non venivano considerati in maniera autonoma o venivano in rilievo prevalentemente come organi esecutori dei programmi di cooperazione allo sviluppo. Malgrado ciò – come si è già rilevato – non sembra possibile leggere la Dichiarazione in termini esclusivi di “obbligo” dei Paesi donatori nei confronti dei Paesi in via di sviluppo.

Un *secondo aspetto* riguarda il fatto che il diritto allo sviluppo sia stato definito come diritto umano della persona e

dei popoli, e non solo dei popoli. L'importanza di questo fatto va collegata da un lato al mantenimento della struttura di fondo dei diritti umani, diritti della persona, ma anche al rapporto fra diritti e doveri che – come osservato in precedenza – fonda una responsabilità comune per la realizzazione dei diritti umani, responsabilità che non può essere lasciata alla sola Autorità pubblica. Il diritto allo sviluppo porta con sé una sorta di obbligo di porre in essere dei comportamenti attivi, che si devono tramutare in concrete politiche nazionali e internazionali per la loro realizzazione.

Nella Dichiarazione del 1986 tale obbligo non si configura in modo esclusivo come obbligo degli Stati, anche se l'art. 3 afferma che «gli Stati hanno la responsabilità primaria di creare le condizioni nazionali ed internazionali, atte a promuovere la realizzazione del diritto allo sviluppo», ma come responsabilità di tutti gli esseri umani (art. 2 comma 2). Essi sono chiamati perciò ad esercitarla non solo come membri di uno Stato particolare e attraverso la partecipazione politica alla individuazione e realizzazione delle politiche di sviluppo, ma altresì direttamente, sulla base del principio di sussidiarietà, attraverso le Organizzazioni della società civile cui partecipano (ONG e altre) oppure esercitando consapevolmente il proprio ruolo di consumatori o di imprenditori socialmente responsabili. La Dichiarazione anticipa perciò una presa di coscienza che ha avuto modo di svilupparsi successivamente, soprattutto negli anni '90 in relazione alla maturata crescita di responsabilità per l'ambiente, di cui anche le Nazioni Unite si sono fatte interpreti a partire dalla Conferenza di Rio de Janeiro del 1992. I processi di globalizzazione in atto hanno poi accelerato la necessità di una cosciente responsabilità comune di fronte allo sviluppo, sia perché sono aumentati gli attori che interagiscono nel settore, si pensi al ruolo crescente delle imprese transnazionali e all'incidenza della loro attività nei Paesi emergenti, sia perché la questione dello sviluppo si incrocia

sempre di più con altre politiche come quelle commerciali e finanziarie ad essa strettamente collegate.

Un *terzo aspetto* che la Dichiarazione mette in luce è una visione dello sviluppo non solo in termini economici o di mereo trasferimento di risorse o di sola assistenza tecnica, ma piuttosto comprensiva degli aspetti sociali, culturali, di crescita delle comunità politiche, di rispetto dei diritti umani, di costruzione della pace. Anche in questo caso la Dichiarazione anticipa da un lato quella impostazione che troverà consacrazione nell'ambito delle Nazioni Unite attraverso il concetto di «sviluppo umano»²³ e di cui si sono fatti interpreti i Rapporti pubblicati dall'UNDP dal 1990 ad oggi, si pone d'altro lato in continuità con una riflessione sullo «sviluppo integrale dell'uomo e dei popoli» che aveva trovato ampia considerazione e impulso da parte del Magistero della Chiesa Cattolica²⁴.

Nella Dichiarazione trova inoltre esplicita menzione la *partecipazione popolare* come fattore importante dello sviluppo e della piena realizzazione dei diritti dell'uomo (art. 8 comma 2). Si tratta di un elemento che si collega sia alla responsabilità comune per lo sviluppo di cui si è detto sopra, sottolineando il ruolo dei soggetti non governativi in questo campo, sia al metodo che deve caratterizzare l'implementazione delle politiche di sviluppo, affinché tengano conto del necessario coinvolgimento, attivo e responsabile, degli stessi beneficiari delle azioni di sviluppo. Tale metodo, maggiormente presente nel modo di operare delle ONG, non era al tempo della Dichiarazione particolarmente diffuso fra gli altri soggetti, a cominciare dagli uffici governativi responsabili a livello nazionale e

²³ Concetto che è entrato a pieno titolo nella programmazione delle politiche di cooperazione allo sviluppo di Governi e Organizzazioni Internazionali.

²⁴ Si pensi alla *Populorum progressio* del 1967, ma anche a riferimenti contenuti sia nella *Mater et magistra* che nella *Pacem in terris*.

dalle strutture di intervento dei Paesi donatori, e nemmeno nelle Organizzazioni internazionali specializzate.

5. Fraternità e dovere di cooperazione

La prospettiva della fraternità è strettamente legata – come rilevato in precedenza – a quella dei doveri, della responsabilità fraterna delle autorità pubbliche e dei soggetti privati.

Nella Dichiarazione sul diritto allo sviluppo è esplicitamente richiamato (art. 3 comma 3) il *dovere di cooperazione*, riferito agli Stati, e che va letto in connessione con l'art. 10 della Dichiarazione stessa, che impegna gli Stati a porre in atto misure concrete per il perseguimento di tale obiettivo. Anche la dottrina che nega l'esistenza di un diritto della cooperazione e dello sviluppo, nonché di un diritto allo sviluppo, è concorde nel ritenere che sussista nel diritto internazionale una norma consuetudinaria che impone un obbligo di cooperazione²⁵. La divisione avviene sulla possibilità di individuare un obbligo diretto a realizzare lo sviluppo degli individui e dei popoli. Il problema riguarda la natura degli atti e la loro efficacia.

Per quanto riguarda la natura degli atti è vero che quelli che espressamente prevedono il diritto allo sviluppo sono atti o di portata regionale (la Carta Africana) o di portata pure universale come la Dichiarazione sul diritto allo sviluppo, ma comunque rientranti nel *soft law*. È però necessario – a mio avviso – considerare tali atti non in maniera isolata ma in connessione con altre disposizioni che, pur non menzionando esplicitamente il diritto allo sviluppo, ad esso sono sistematicamente collegabili. Tra esse assume particolare rilievo il Patto in-

²⁵ Il dovere di cooperazione si fonda altresì sugli artt. 55 e 56 dello Statuto delle Nazioni Unite.

ternazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali che all'art. 11 riconosce il diritto di ogni individuo ad un livello adeguato di vita, nonché al miglioramento continuo delle proprie condizioni di vita e il diritto fondamentale alla libertà dalla fame. Nel caso del Patto si tratta di una Convenzione internazionale ratificata dagli Stati membri e quindi divenuta norma pienamente operante nei rispettivi ordinamenti interni. Si pensi inoltre alla normativa dell'Unione Europea in materia di cooperazione allo sviluppo, ora facente parte integrante dei Trattati, e alle singole normative nazionali in materia. Esse non prevedono di per sé un diritto allo sviluppo, ma manifestano tuttavia la chiara volontà della Comunità internazionale e degli Stati di perseguirlo, dando così seguito alla previsione dell'art. 10 della Dichiarazione sul diritto allo sviluppo²⁶.

Sul piano della natura dell'atto la Dichiarazione è da considerare – a mio avviso – atto di natura programmatica, non direttamente precettiva, ma non per questo, sul piano dell'efficacia, non fondante un obbligo in capo agli Stati firmatari: un obbligo di *facere*, di cooperare ponendo in essere le misure adeguate per la realizzazione del diritto attraverso interventi di varia natura a livello internazionale e nazionale. Resta ulteriormente aperta la questione della tutela giurisdizionale ossia della possibilità di far valere la lesione del diritto allo sviluppo, sia da parte degli Stati che degli individui, problematica che tuttavia si inserisce nel più ampio contesto delle forme di garanzia a livello internazionale per quanto attiene i diritti umani. È stato rilevato che «la violazione dell'obbligo di cooperazione a favore dei Paesi in via di sviluppo non comporta infatti alcuna sanzione giuridica. L'osservazione, sul piano del diritto in-

²⁶ Nell'ambito della Commissione dei diritti umani è stato costituito un Gruppo di lavoro sul diritto allo sviluppo fra i cui compiti rientra anche lo studio sui fondamenti giuridici del diritto allo sviluppo e il rafforzamento della sua natura vincolante.

ternazionale, è esatta. Ciò non esclude che, in via di fatto, una garanzia dell'obbligo di cooperazione sia costituita dalla costante minaccia per la pace e la sicurezza internazionale che proviene dai rapporti di profonda ingiustizia tra gli Stati ed i popoli e dalla condizione di sottosviluppo di larga parte dell'umanità»²⁷. Si tratta di un'indicazione che da un lato deve spingere a rafforzare e migliorare gli strumenti esistenti²⁸, d'altro lato sottolinea che nel diritto internazionale possono essere efficaci anche strumenti non strettamente giuridici per obbligare gli Stati a tener fede agli impegni presi e far crescere la coscienza complessiva della comunità internazionale.

La fraternità conduce ad un allargamento, potenzialmente molto ampio, dei soggetti su cui ricade la responsabilità dello sviluppo e il dovere di cooperazione. Tale ampliamento ben si coniuga con la necessità – avvertita nell'attuale contesto internazionale – di far sì che gli attori della società civile siano protagonisti dei processi di sviluppo, fin dalla definizione de-

²⁷ U. VILLANI, *L'evoluzione del diritto allo sviluppo nel diritto internazionale*, in «Volontari e Terzo Mondo» n. 4, 1997, pp. 54-55.

²⁸ Viene in rilievo in primo luogo l'attività della Commissione dei Diritti dell'Uomo, della Sotto Commissione per la protezione e la promozione dei diritti dell'uomo e dei Comitati istituiti dalle Convenzioni sui diritti umani, fra i quali di particolare interesse per il nostro tema è il Comitato dei diritti economici, sociali e culturali (CESCR), che annualmente prende in esame alcuni dei Paesi firmatari del Patto relativo. Per quanto riguarda la natura degli obblighi ricadenti in capo agli Stati parti di tali Convenzioni è importante notare che sia il CESCR che la International Law Commission (ILC) hanno rilevato sia l'esistenza di obblighi di comportamento (obligations of conduct) che di obblighi di realizzazione (obligations of result), includendo nei primi quegli obblighi di porre essere atti progressivamente idonei per la realizzazione del diritto, obblighi applicabili certamente alla sfera economico sociale, ma anche a quella delle garanzie di ordine civile e politico. In merito con particolare attenzione al diritto allo sviluppo cf. M.E. SALOMON, *The nature of a Right: the right to a process in the right to development*, in AA.VV, *The right to development*, Franciscans International 2003.

gli obiettivi a livello nazionale e internazionale, e non solo esecutori di piani decisi a livello intergovernativo²⁹.

Essa offre inoltre degli elementi qualitativamente importanti a un aspetto che caratterizza la cooperazione per lo sviluppo: l'idea di *partnership*.

Partnership esprime l'eguaglianza fra i soggetti coinvolti nella cooperazione: Paesi sviluppati e Paesi in via di sviluppo, Ong del Nord con molti mezzi economici e organizzativi e Ong del Sud che lavorano sul terreno con pochi strumenti e personale non formato, aziende multinazionali e cooperative locali. Tale eguaglianza si esprime in primo luogo in termini formali sia nei luoghi istituzionali dove vige il principio democratico, sia all'interno di accordi particolari per la realizzazione di un programma di sviluppo. La fraternità contribuisce a rendere tale eguaglianza sostanziale, non solo superando la mera dimensione dell'aiuto e dell'assistenza, ma in certo modo la stessa prospettiva della solidarietà, che mantiene una differenza di posizione fra il soggetto solidale e il soggetto destinatario della solidarietà. La fraternità si propone infatti di comprendere chi è l'altro soggetto con cui cooperare, in tutte le sue caratteristiche, nelle potenzialità e ricchezze, nei limiti e bisogni, avendo attenzione agli aspetti di sviluppo globale, non solo economico, che deve proporsi uno Stato come una comunità di villaggio, un centro educativo come una cooperativa di pesca. Per fare ciò è necessario spogliarsi delle proprie categorie e parametri di sviluppo, calarsi in quelle dell'altro soggetto con cui si intende avviare la cooperazione, in modo

²⁹ A questa esigenza hanno per esempio cercato di corrispondere i piani strategici per la riduzione della povertà, collegati alle iniziative di riduzione del debito. In una prospettiva istituzionale che valorizza il ruolo della società civile come "soggetto costituente" si pone anche il documento redatto da un gruppo di personalità, su incarico del Segretario Generale dell'ONU, come contributo per la riforma delle Nazioni Unite (cf. www.un.org/reform).

che emerga il suo cammino di sviluppo, o che dalla relazione fraterna possano emergere bisogni e prospettive non evidenti fino a quel momento.

La relazione fraterna, nel quadro della reciprocità, contribuirà a ripensare il cammino di sviluppo del soggetto istituzionalmente o economicamente più dotato, nella ricerca per esempio di percorsi di sviluppo che tengano conto della sostenibilità globale e delle sue maggiori responsabilità. Essa inoltre è “costituzionalmente” aperta alla relazione con altri soggetti, sia sul piano multilaterale, come su quello regionale e/o locale. Costruire partnership per lo sviluppo è uno degli obiettivi per ridurre la povertà contenuti nella Dichiarazione del Millennio, costruire *partnership fraterne* ne aumenterà la qualità e l'efficacia.

La fraternità nella teoria politica internazionale. Elementi per una ricostruzione

di **Pasquale Ferrara**

1. Una premessa epistemologica

Una ricostruzione dell'idea di fraternità nella riflessione politologica internazionalistica deve fare i conti, in primo luogo, con una lunga tradizione di netta separazione concettuale tra l'ambito della politica interna e quello della politica estera. Ed in effetti il problema dell'adattabilità dei principi organizzativi e delle dimensioni ideali della politica "interna" degli stati (come i principi di libertà, eguaglianza e soprattutto fraternità) oltre i confini nazionali costituisce uno dei perduranti dilemmi della teoria politica (Suganami). Questo limite concerne sia i principi etici fondamentali posti a fondamento ed a "giustificazione" del potere politico, sia l'assetto del sistema politico (sotto il profilo giuridico ed istituzionale).

Quanto al primo aspetto, gli stati sembrano aver goduto a lungo di un "esonero etico" in base all'assunto che l'etica è inevitabilmente soggettiva, mentre l'interesse nazionale è oggettivo (Toscano, 63-69). Persino le tesi più avanzate, di stampo "grosziano" (generalmente ricondotte alla teoria della "moralità degli Stati"), hanno invariabilmente ammesso la labilità di norme universali o universalizzabili per la semplice circostanza che la loro applicabilità, in assenza di una comune autorità mondiale con poteri anche coercitivi, può essere solo erratica e legata a comportamenti volontari o "virtuosi" (Beitz). Ha generalmente prevalso, nello studio delle relazioni internazionali, l'idea della sostanziale intraducibilità degli elementi fondanti della riflessio-

ne politica propria dell'ambito intra-statale nel contesto inter-statale. È il postulato, comunemente accettato, del diverso *status* (anzitutto etico) della politica internazionale rispetto a quella interna, con il corollario dell'improponibilità di un'"analogia domestica" nei rapporti interstatali.

Rispetto al secondo elemento (il concreto assetto del sistema politico), la tradizione del pensiero politico "sovranista", legata alla nascita ed all'affermazione dello Stato moderno in occidente, e che si rifa a Machiavelli, a Bodin ed a Hobbes, ha negato in buona sostanza che fosse possibile identificare e rendere effettive nei rapporti interstatali norme di comportamento giuridicamente cogenti o eticamente vincolanti. Si tratta di un'impostazione che può essere definita in termini di «scetticismo internazionale». Hobbes, nel postulare che ogni unità politica costituisca una potenziale costante minaccia per le altre, scrive – anticipando i caratteri che nel XX secolo assumeranno la "deterrenza" e l'"equilibrio del terrore" – che «la natura della guerra non consiste nel combattimento effettivo, ma nella disposizione verso di esso che sia conosciuta e in cui, durante tutto il tempo, non si dia assicurazione del contrario». Le unità politiche sovrane, per Hobbes, stanno l'una di fronte all'altra nella condizione di «gladiatori» pronti a colpire, «le armi puntate, gli occhi fissi sull'altro» (*Leviatano*, cap. XIII).

Più in generale, va notato che, nella filosofia politica, le relazioni internazionali (con la qualificata eccezione delle teorie della guerra giusta e del pensiero polemologico/ irenologico) hanno avuto un ruolo marginale (residuale o confinato alle "diramazioni" dal tronco dottrinario principale), quasi che tale riflessione dovesse intendersi riferita esclusivamente ad unità politiche chiuse e autosufficienti. La "politica internazionale" è stata tradizionalmente fondata su due assunti: da una parte, una sorta di "monismo soggettuale", in quanto per lungo tempo, sulla base di un postulato «westfaliano», solo agli Stati si è riconosciuta titolarità di azione; dall'altra, un "ri-

duzionismo oggettuale”, basato su una concezione delle relazioni internazionali come somma o proiezione delle “politiche estere” nazionali. Tale schema si è peraltro notevolmente complicato con l’apparire sulla scena di soggetti propriamente internazionali, come le istituzioni e le organizzazioni internazionali, e di attori trans-nazionali di varia natura (dalle multinazionali alle organizzazioni non governative ai movimenti pacifisti, “neo-global” o “alter-globalisti”).

La reazione alla tendenziale egemonia della teoria politica “intra-moenia” è stata la rivendicazione dell’autonomia della teoria politica internazionale, che ha sottolineato, nel tentativo di consolidare i fondamenti di un nuovo e indipendente ambito di riflessione politologica, le discontinuità rispetto alla filosofia politica “interna”, rinunciando tuttavia, in tal modo, a connettersi ad una tradizione di pensiero ricchissima e feconda di spunti anche per il contesto internazionale. Quest’approccio è ben rappresentato dalla “scuola inglese” delle relazioni internazionali, ed in particolare dall’opera di Martin Wight, per il quale non vi è dubbio che la teoria politica in senso stretto è la riflessione sulle tematiche *interne* degli stati; lo studio delle relazioni *tra* gli stati è invece una disciplina diversa e specialistica.

Ne consegue che il primo passo per introdurre la nozione di fraternità nel discorso politico internazionalistico consiste nel sottolineare la continuità dello spazio politico (interno/esterno) non solo come una constatazione empirica (si pensi alla globalizzazione), ma anche come ambito di riflessione politico-filosofica.

A questo proposito, comincerei con l’osservare che, al di là delle questioni epistemologiche, la separatezza dell’ordine politico internazionale rispetto all’assetto intra-statale appare una premessa o postulato sorprendente, proprio alla luce della stretta connessione tra sistema politico internazionale e ambito interno. Anche senza invocare la globalizzazione, fenomeno con-

temporaneo i cui elementi fondamentali saranno discussi in seguito, si tratta evidentemente di un'ipotesi concettualmente irrealistica e storicamente infondata. Basterebbe citare, al riguardo, il principio «*cuius regio eius religio*» (che, sulla base della pace di Augusta del 1555, concedeva al sovrano di determinare la religione del popolo a lui soggetto) la rivoluzione francese e il tema della sua "esportabilità", la reazione del Congresso di Vienna e la creazione della Santa Alleanza (che, in sostanza, consolida la lealtà monarchica come uno dei cardini della politica nazionale), il rapporto stretto tra gli equilibri politici internazionali e processi di unificazione nazionale (specie per quanto riguarda la Germania e l'Italia), i 14 punti di Wilson (per la richiesta della "trasparenza interna" delle democrazie relativamente ai loro impegni internazionali e per l'affermazione del principio di autodeterminazione dei popoli), le dichiarazioni dei diritti dell'uomo (che pongono limiti *negativi* all'azione dei governi *nazionali*), i forti condizionamenti imposti sugli assetti politici interni dalla Guerra Fredda e, in epoca più recente e su scala regionale, i "criteri di Copenhagen" (vale a dire assetto democratico, rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali ed economia di mercato), che ogni candidato all'accesso all'Unione Europea deve dimostrare di rispettare. Si tratta, in tutti questi casi, di forme di influenza diretta o indiretta da parte del "sistema internazionale" sulla configurazione interna delle unità politiche o, al contrario, dello "sconfinamento" di fenomeni politici interni nell'arena internazionale.

Ciò posto, tenterò di identificare alcuni "frammenti" per una ricostruzione dell'idea di fraternità come elemento costitutivo di una teoria politica internazionalistica, che si fondi su alcune piste di riflessione e su alcuni filoni del pensiero politico contemporaneo, al di là dei paradigmi spaziali (e mentali) comunemente accettati. Con "fraternità" non intendo ovviamente riferirmi alla vaga idea di "fratellanza dei popoli" che si rifà alla tradizione filosofica illuminista o idealista (che

pur ha giocato un ruolo non secondario nella maturazione di una coscienza “connettiva” tra “parti di umanità”) o alla retorica romantico-risorgimentale delle “nazioni sorelle”. In questo senso, appare persino più attuale, oltre ad alcune intuizioni dei tragici greci (le due “sorelle” – per quanto nemiche – la Persia e l’Ellade, di cui parla Eschilo ne *I Persiani*) o alle fattezze della “cosmopolis” stoica ed ellenistica, la riflessione sulla tensione tra universalità e località del pensiero medievale, la tradizione aristotelico-tomista, l’universalismo etico-egualitario di Bartolomè de Las Casas, o le intuizioni proto-moderne di un Altusio. Intendo piuttosto indagare sulla “pensabilità” di un effettivo assetto politico-istituzionale e socio-economico che assuma come presupposto e come finalità la centralità di alcuni fattori essenziali della condizione umana (personale e comunitaria) in uno spazio politico globale.

Al fine di avviare questa paziente opera di ricostruzione dei “segmenti di fraternità” nel pensiero politico internazionalistico, utilizzerò una nozione “critica” di globalizzazione, intesa come fenomeno politico ancor prima che economico, come una sorta di “lente concettuale” per individuare e riconnettere tali frammenti. Ad evitare malintesi, dirò subito che l’idea corrente di “globalizzazione” non può essere assunta, in quanto tale, come un parametro valido a ricostruire un’autentica concezione della fraternità nella teoria politica internazionalistica. Per molti versi, essa ne costituisce, anzi, l’antitesi. La globalizzazione “versione standard” designa infatti un fenomeno di estensione di *una* visione del mondo, sul piano economico come su quello politico, all’intero pianeta. Si tratta, in fondo, di un progetto globale di civilizzazione, che comporta due elementi fondamentali: l’adozione di un modello di economia di mercato (compresa la proposta di un mercato mondiale senza barriere) assieme ad un modello di organizzazione del sistema politico che privilegia la democrazia liberale (e si parla infatti di globalizzazione neo-liberale). Da questo punto

di vista, la globalizzazione è in effetti interpretata come una mondializzazione di una fase di sviluppo del pensiero economico e politico dell'Occidente e, pertanto, sarebbe, in ipotesi, un progetto di occidentalizzazione (Latouche).

Il dibattito su tali elementi della globalizzazione è molto vivace. Ad esempio, i suoi fautori ritengono che, in fondo, l'unico sistema economico funzionale e funzionante, dopo la caduta "politica" del progetto socialista e comunista, sia oggi il modello liberista (il cosiddetto "Washington consensus"), e che il sistema politico più efficace per favorire la partecipazione nelle società complesse sia quello liberale.

La combinazione del pensiero economico liberista con il pensiero politico liberale si presenta inestricabile, al punto che è possibile parlare di un "pensiero unico". Tale *unicità* si riferisce sia alla stretta connessione tra la dimensione economica e la dimensione politica, sia al fatto che a tale modello non vi sarebbe, in ipotesi, alcuna valida alternativa. È l'idea della "fine della storia". Per Francis Fukuyama, ad esempio, la storia universale può essere reinterpretata seguendo l'incedere di due processi paralleli, uno guidato dalla scienza naturale moderna e dalla «logica del desiderio», l'altro incentrato sulla «battaglia per il riconoscimento» (della dignità personale). Fukuyama afferma che questi due «movimenti» convergono e trovano il loro compimento nella democrazia liberale capitalista (Fukuyama 1992, 289).

2. Il principio di libertà universale: il "globalismo democratico"

La componente "politica" dei fenomeni causati dalla globalizzazione si riferisce alla possibilità di rappresentare tale processo, in un'ottica, si direbbe, "hegeliana", come un progressivo ampliamento spaziale dei sistemi politici fondati sul-

la democrazia liberale. Per Hegel, lo “spirito del mondo” (*Weltgeist*) si realizza di volta in volta in un popolo particolare (*Volkgeist*) e nel corso di questo processo acquista un grado maggiore di autocoscienza e libertà [Rossi]. In un’ottica diversa, più storicistica, Benedetto Croce propone l’identità tra la causa liberale e la civiltà moderna, concependo lo Stato liberale quasi in termini di *res publica perennis*, e cioè come forma politica definita e sostanzialmente immortale. La libertà, per Croce, è «più che storia»: è un criterio di interpretazione storico, è il senso generale della storia (Galasso, 47-52).

Più che sulla democrazia, l’accento cade, per quest’approccio, sulla libertà, considerata come un valore fondamentale della convivenza umana (Sharansky, Dermer). In questo senso, si potrebbe affermare che si tratta di un progetto di “repubblicizzazione” più che di “democratizzazione”.

Questa interpretazione, che pone alla base dei processi di trasformazione della politica mondiale il concetto di libertà, si presenta come un’implicazione della teoria liberal-internazionalista, in base alla quale le liberal-democrazie non si confrontano militarmente tra loro, perchè soggette al vincolo di stringenti controlli interni (politici, ancor prima che amministrativi).

A questo proposito, sul piano della riflessione propriamente filosofica, è stato Immanuel Kant, nel suo *Progetto per una pace perpetua* (1795) a indicare (nel primo “articolo definitivo” del progetto) che una condizione essenziale per il suo raggiungimento avrebbe dovuto essere costituita dall’universale adozione di una forma di governo “repubblicana”, in alternativa ad una “dispotica”. Una costituzione repubblicana, per Kant, è una forma politica (*forma regiminis*, distinta dalla *forma imperii*, che può essere autocratica, aristocratica o democratica) nella quale sono rispettati tre principi: libertà di tutti membri della società in quanto persone; sottomissione di tutti ad una legge comune; eguaglianza dei cittadini. In tale condizione politica, la necessità di acquisire il consenso dei cittadini nel proces-

so decisionale riguardante l'inizio delle ostilità – argomenta Kant – comporta una drastica riduzione dei conflitti, in virtù della valutazione del loro alto “costo sociale”. Kant sarà poi (parzialmente) smentito dalla storia, poiché la forma politica repubblicana e liberale si trasformerà in taluni casi in democrazia plebiscitaria e, come tale, strumentalizzata e perversita nei suoi fondamenti attraverso la «nazionalizzazione delle masse» (Mosse), avallerà un nazionalismo aggressivo, causa di ben due guerre mondiali (e, in un certo senso, anche “globali”).

Tornando all'attualità, osserviamo che nella teoria della “pace democratica” (nelle due varianti “istituzionale” – o strutturale – e “normativa”), si assume che la politica estera delle democrazie liberali sia fondata sulle *idee liberali*, considerate variabili indipendenti. Esse determinano due variabili dipendenti, entrambe rilevanti in termini di influenza sull'articolazione della politica estera: l'*ideologia liberale* e le *istituzioni democratiche*.

Secondo il postulato fondamentale delle *idee liberali*, gli individui sono sempre gli stessi ovunque ed in ogni tempo: essi perseguono l'auto-conservazione e il benessere materiale. Per conseguire tali finalità, si richiede la libertà, che a sua volta presuppone un contesto sociale basato sulla tolleranza e sul contenimento della coercizione e della violenza. In particolare, la variante “normativa” dell'idea di pace democratica tende ad esternalizzare le regole politiche “interne” sulla razionalizzazione del conflitto e sulla ricerca del compromesso, che vengono estese anche ai rapporti con gli altri stati democratici. Tale esternalizzazione, compiuta a partire dalle condizioni di esercizio della libertà individuale, implica, nella dimensione dei rapporti inter-statali, l'esigenza di relazioni internazionali pacifiche.

Per l'*ideologia liberale* della politica estera, il mondo si suddivide in stati liberali e stati illiberali. Diversamente dalla teoria realista, che distingue gli stati sulla base delle “capacità”, la concezione liberale classifica gli stati in base al tipo di regime politico. Si assume che gli stati liberali perseguano i ve-

ri interessi dei cittadini (che sono universali) e che, pertanto, meritino fiducia. Si ricorre alla guerra solo quando essa serva a conseguire finalità liberali. In questo contesto, gli stati non democratici sono considerati irragionevoli, imprevedibili e potenzialmente pericolosi, perché intolleranti e perché perseguono obiettivi di conquista.

Le *istituzioni democratiche*, infine, sono quelle che consentono alle persone di dire la propria sulle decisioni dei loro governanti, specie in relazione alla decisione di muovere guerra.

Un *democrazia liberale* è un sistema politico nel quale il liberalismo è l'ideologia dominante ed i cittadini partecipano attivamente al processo decisionale, compreso quello che determina lo stato di belligeranza. Per John Owen (che ha schematizzato il processo "causale" della pace democratica), l'ideologia liberale spinge alcuni cittadini ad opporsi alla guerra contro un'altra democrazia – a maggiore ragione quando essa è anche *soggettivamente* percepita come uno "stato liberale" – e le istituzioni democratiche consentono a tale ideologia di influenzare la politica estera. Sul piano interno, si crea una positiva dialettica tra *élites* liberali, società e attori politico-istituzionali.

L'idea della pace democratica, nelle sue più recenti formulazioni, è tuttavia ambiguamente legata, nell'era del terrorismo globale, a quella di sicurezza. Dal punto di vista "interno", la sicurezza è percepita come una *funzione* della libertà nel mondo; dal punto di vista "esterno", la libertà è considerata come *causa* di sicurezza internazionale. I problemi che pone questo tipo di costruzione hanno a che fare, da un lato, con la giusta combinazione di libertà e sicurezza, sia nell'ambito nazionale che in quello internazionale; dall'altro, con gli strumenti e le modalità (endogene o esogene) di diffusione della democrazia. Ad un'analisi più accurata, questa concezione del "contagio democratico" presenta molti tratti comuni con l'ideologia della globalizzazione del modello politico liberale. Da questo punto di vista, tale approccio potrebbe essere

definito come *globalismo democratico*. Le sue caratteristiche principali sono le seguenti: emanazione da un “centro”, la cui investitura in qualità di agente della democratizzazione mondiale è quanto meno controversa; funzionalizzazione della democratizzazione alla sicurezza dello stesso “centro”; enfaticizzazione della libertà (assai più dell’eguaglianza e della fraternità) come fattore centrale della democratizzazione.

In aggiunta a tali fattori limitativi, si può inoltre inferire, anche con riferimento al livello politico interno, la natura *asimmetrica e strumentale* di questo specifico processo di democratizzazione. La centralità della nozione di *libertà* (giuridico-formale) fa sì che le tematiche dell’uguaglianza e della fraternità passino in secondo piano. Quest’approccio contempla certamente il rispetto della dignità della persona, ma si arresta alla soglia delle altre categorie necessarie per la ricostruzione di una compiuta teoria politica internazionalistica.

Inoltre – come dimostrato dalla riflessione di Amartya Sen (2000, 74-76) – la dignità della persona non può essere circoscritta ad un “cesto” di libertà formali, ma deve comprendere anche le “capacità” (*capabilities*) e cioè, ad esempio, le conoscenze, il livello di istruzione, la formazione, che consentano alle persone di “convertire” i beni primari in “utensili” per conseguire finalità di benessere personale. Più in generale, la libertà può essere concepita, per Sen, sia come *processo* (libertà di azione e di decisione) che come *opportunità* (che possono essere molto ridotte, ad esempio, a causa di circostanze personali e sociali).

3. Il principio di eguaglianza universale: la “democrazia globale”

Se il globalismo democratico pone a fondamento dei processi mondiali di trasformazione politica l’idea di libertà, la con-

cezione politica della “democrazia globale” sposta invece l’accento sulla nozione di uguaglianza. In effetti, un elemento critico fondamentale – ed è questa una conseguenza diretta della scarsa considerazione riservata all’uguaglianza ed alla fraternità – è costituito proprio dal fatto che al globalismo democratico non sempre corrisponde una decisa iniziativa politica per conseguire una vera *democrazia globale*, vale a dire: sul piano politico-internazionale, un procedimento realmente democratico di formazione della volontà politica, fondato sui principi di eguale dignità e di partecipazione a tutti i livelli (locale, nazionale, internazionale); sul piano socio-economico e culturale, il riconoscimento dei diritti umani in tutta la loro ampiezza e in tutte le loro dimensioni. Per comprendere meglio tale divaricazione, occorre considerare che, a livello di politica interna, non è remota l’ipotesi della non automatica coincidenza tra liberalismo politico (affermazione e protezione costituzionale delle libertà individuali e dei diritti civili e politici) e democrazia (intesa, in senso minimalista, come ruolo attivo e costituzionalmente garantito dei cittadini di eleggere i governanti attraverso elezioni periodiche e multipartitiche, sulla base del suffragio universale, che assegna un voto segreto ed uguale a tutta la popolazione adulta) (Fukuyama 1992, 42-43).

A livello politico globale, la distinzione tra globalismo democratico e democrazia globale coglie un processo analogo: mentre infatti l’ideologia liberale si rivolge, in teoria, a *tutti* gli attori (individui, stati, istituzioni internazionali, organizzazioni non governative ed entità transnazionali), il concetto di democrazia è in sostanza ancora selettivo, ed è applicato in modo preferenziale e tendenzialmente esclusivo alla dimensione politica *interna* degli stati (un’ulteriore complicazione è data dalla circostanza che, sul piano interno, alla forma democratica può non corrispondere una cultura politica repubblicana; ma questo è un altro problema). All’universalismo liberale si affianca dunque un “particolarismo” democratico.

Come ha scritto David Held, anche partendo da una prospettiva “interna”, si manifestano, in effetti, alcune innegabili contraddizioni strutturali e discontinuità difficilmente giustificabili: quella tra la democrazia *all'interno* degli stati e le relazioni non-democratiche *tra* gli stati; lo stretto legame tra responsabilità (*accountability*) e legittimità democratica all'interno dei confini statali e perseguimento della ragion di Stato (ed il massimo vantaggio politico possibile) al di fuori di tali confini; democrazia e diritti dei cittadini sulla base di appartenenze e la ricorrente negazione degli stessi diritti per quanti si trovino al di là del confine. La premessa di tale approccio è costituita dalla riconcettualizzazione della stessa nozione di democrazia come un processo che non si limita al contesto nazionale (e non è sufficiente, a tal fine, che essa venga “riprodotta”, con un processo diffusivo, all'interno delle altre unità politiche statali) e non si esaurisce nei fenomeni politici.

Come si può leggere in un documento recente (la *Dichiarazione di Granada sulla globalizzazione*, firmata, tra gli altri, da Jürgen Habermas [«El País», 06-06-2005]), «la società globalizzata è, dunque, una società mal strutturata e con effetti perversi su centinaia di milioni di esseri umani. Si può, perciò, parlare anche... di “ingiustizie globali”... Il nuovo sistema di relazioni economiche, sociali e culturali richiede un ordine internazionale nuovo. La globalizzazione è anche un processo sociale deficitario di controllo e di regolazione, guidato spesso da poteri con scarsa o nulla legittimità democratica».

Per Held, occorre introdurre un «modello cosmopolitico di democrazia» che si basi su principi di diritto validi a livello di aggregazioni internazionali regionali, nonché dei contesti nazionali e locali. La sovranità dovrebbe dunque divenire una funzione *attuativa*, alle varie dimensioni politiche, di questo *corpus* giuridico-politico a valenza universale, nel quale coesisterebbero diversi livelli di potere, che cooperino in modo tale da poter configurare una “*governance* cosmopolita”. All'in-

terno di questo “involucro” di leggi e di poteri, dovrebbero essere aperti spazi di partecipazione per l’esercizio di una “cittadinanza multipla”.

4. Il principio di fraternità universale nei rapporti inter-statali: consenso, identità, comunicazione

Il nostro percorso, che si fa ora più mirato, alla ricerca di spunti di riflessione sulla fraternità nella teoria politica internazionale, prende le mosse da quella che da almeno quattro secoli a questa parte è stata ritenuta la realtà costitutiva della vita politica internazionale, e cioè lo Stato. Esamineremo in primo luogo i principali modelli analitici dei rapporti tra gli stati, per poi indagare su alcuni filoni di pensiero politico internazionalistico che sembrano promettenti ai fini di un ripensamento di tali rapporti in termini che possano essere ricondotti alla fraternità, come consenso, identità collettiva, agire comunicativo.

Le forme politiche internazionali si sono storicamente caratterizzate per porre al centro della loro costruzione, come componente unitaria fondamentale, lo Stato-nazione. Lo Stato è stato concepito di volta in volta come *legibus solutus* (Hobbes parlava del Leviatano come del “Dio mortale”), come unità politica dotata di una sua morale eminentemente razionale, oppure come fatto socio-politico da destrutturare per raggiungere forme nuove di connessione tra le compagini sociali. Le tre tradizioni speculative che descrivono queste diverse prospettive sono, nell’ordine, il realismo empirico, l’idea dell’ordine morale universale, e il razionalismo storico (Boucher). L’approccio tricotomico nella classificazione della teoria politica delle relazioni internazionali è peraltro un fenomeno diffuso, sia che si ricorra alla “triade” Hobbes (o Machiavelli), Grozio e Kant, sia che si evochino le tre “R” della tassonomia di Wight, e cioè realismo, razionalismo e “rivoluzionarismo”. Quest’ultimo, per

Wight, persegue l'obiettivo di una società internazionale che abbracci l'intera umanità; si tratta, in altri termini, dell'"utopia planetaria" (Mattelart), la cui caratteristica fondamentale sarebbe costituita da una visione "perfezionista" del modello sociale, che porterebbe i "rivoluzionari" a rigettare l'assetto politico dato e a puntare al suo radicale cambiamento.

La configurazione del sistema internazionale, o regime internazionale (che non sempre ha espresso una tendenza chiaramente dominante) è stata di volta in volta influenzata dall'intreccio di queste diverse prospettive. Un regime internazionale può essere definito come un insieme di principi, norme, regole e procedimenti di decisione politica sui quali convergono le aspettative degli attori politici in un'area specifica delle relazioni internazionali. I principi rappresentano il contesto generale di un regime, mentre le norme funzionano come guida per il comportamento degli attori. Le regole, invece, sono concrete prescrizioni o divieti per gli attori, e i procedimenti servono a canalizzare le opinioni e a raggiungere un accordo su una determinata tematica. L'analisi dei regimi politici internazionali segue anch'essa un approccio tricotomico, privilegiando, a seconda degli orientamenti, la teoria fondata sulla nozione di potere (*power-based*), quella fondata sulla nozione di interesse (*interest-based*), e quella fondata sulla nozione di conoscenza nel senso più ampio del termine (*knowledge-based*). Questi tre specifici approcci rappresentano le basi teoriche di altrettante scuole di pensiero: quella *realista* (che si concentra sulle relazioni di potere); quella neo-liberale (che basa l'analisi sulla costellazione degli interessi); e quella *cognitivista* (che si concentra, in un'ottica tipicamente post-moderna, sulle dinamiche della conoscenza, della comunicazione e sulla formazione delle identità).

Queste tre scuole offrono spiegazioni ed interpretazioni diverse delle relazioni internazionali. I realisti (fautori di un accentuato Stato-centrismo) (Youngs) fondano l'analisi dell'am-

biente internazionale sui seguenti presupposti: gli stati sono attori razionali e atomistici, nel senso che le loro identità, poteri ed interessi prendono la precedenza sulla società internazionale e sulle sue istituzioni; un approccio *statico* nello studio delle relazioni internazionali, nel senso che il comportamento degli stati non varierebbe in modo significativo, nonostante le “lezioni” della storia; una metodologia “positivista”, che si concentra sull’esame formale delle regole senza indagare a fondo sulle radici sociali e politiche della loro esistenza. Per i realisti (o “neo-realisti”) i due concetti-chiave per interpretare le relazioni internazionali sono *gerarchia* ed *anarchia* (Waltz; Bull).

Occorre rilevare, in relazione alle pretese di scientificità ed oggettività dell’approccio cosiddetto realista, la sua natura ideologica, in quanto esso opera «una razionalizzazione tutt’altro che obiettiva di una specifica opzione politico-morale a favore dello Stato-nazione, del suo potere, del suo diritto di perseguire finalità politiche senza essere soggetto a un ordinario scrutinio morale. Il realismo nella teoria delle relazioni internazionali dovrebbe essere quindi più correttamente definito “realismo di Stato”» (Toscano, 62-63).

L’approccio *neo-liberale* (fondato sugli interessi) considera che le istituzioni internazionali rappresentino uno strumento essenziale affinché gli stati possano conseguire i loro obiettivi nazionali. Da questo punto di vista, gli stati sono considerati alla stregua di “egoisti razionali”, poiché si rendono conto che soltanto nell’ambito di una concorrenza organizzata e regolata si può massimizzare l’interesse particolare (uscendo, per dirla con Hobbes, dallo “stato di natura”). Tale idea di massimizzazione dell’interesse è eminentemente utilitaristica e basata sulla “ragione strumentale”. A questo riguardo, Thomas Pogge sostiene che l’attuale ordine internazionale non sia altro che una forma razionalizzata di *modus vivendi*, e cioè un modello di equilibrio che, pur distanziandosi dall’ipotesi di una mera “anarchia” o stato di natura, è tuttavia concepito per fun-

zionare senza lo «sfondo» di valori condivisi. Il *modus vivendi* è un accordo tra una pluralità di attori sul volontario contenimento del loro comportamento competitivo, in modo tale che la partecipazione allo schema cooperativo è nell'interesse di ciascuna delle parti. Si tratta di una forma di equilibrio prudenziale, vale a dire che tutte le parti hanno fondate ragioni di parteciparvi nei termini vigenti. Tuttavia non è scontato che le relazioni tra le parti all'interno di un *modus vivendi* siano pacifiche o tantomeno giuste. La convenienza alla preservazione ed al rispetto di tale schema d'interazione (che è in sostanza una forma di "armistizio" permanente) si basa sulla constatazione di una data distribuzione di potere, interessi e condizioni specifiche tra le parti. Un mutamento nelle posizioni relative degli attori o anche la volontà di modificare lo schema cooperativo a proprio vantaggio rendono il *modus vivendi* strutturalmente instabile. Pogge osserva che proprio questi limiti del *modus vivendi* rendono possibili le situazioni di disparità nella distribuzione delle risorse e nel godimento dei diritti civili e politici di gran parte dell'umanità, poiché la loro soluzione esigerebbe di mettere in discussione il livello e la qualità degli impegni assunti all'interno dello schema di cooperazione (che è minimalista per definizione) e, in definitiva, la ricerca di valori condivisi secondo il procedimento proposto da Rawls per l'ordinamento interno, e cioè la ricerca di un «overlapping consensus» (il «consenso per intersezione», ovvero i punti di incrocio e di coincidenza dei valori). La difficile governabilità delle problematiche mondiali non dipende dal basso livello di istituzionalizzazione o di accentramento del potere, ma dalla mancanza di progressi nel confronto sui valori e nella ricerca delle convergenze possibili. Un ordine internazionale basato sui valori non implica, ovviamente, un "accordo" su valori onnicomprensivi e finalistici, ma la fissazione di alcuni punti di riferimento comuni che possano giustificare la lealtà allo schema di cooperazione internazionale non in ragione di convenienze momenta-

nee ma sulla base di durature convinzioni morali. Tale trasformazione renderebbe il sistema internazionale non solo più affidabile, ma anche più efficace per la soluzione concordata di problematiche globali. Pogge afferma che un elemento essenziale di tale evoluzione dovrebbe essere costituito dalla comune adesione degli attori all'idea del "pluralismo internazionale", in base alla quale, fatta eccezione per i regimi che violano i diritti umani fondamentali e per i vari dispotismi, si assume che esistano diversi ed ugualmente legittimi sistemi di organizzazione dei sistemi politici, economici e sociali. In altri termini, l'accettazione del pluralismo comporterebbe la cessazione delle pretese di affermazione della superiorità morale o anche solo "tecnica" di un sistema rispetto all'altro. Un ulteriore elemento di stimolo delle convergenze potrebbe essere rappresentato da un "dialogo etico internazionale" che, alla stregua dei negoziati per il controllo delle armi nucleari, dovrebbe portare a definire criteri comuni e ad aumentare la reciproca fiducia e la vicendevole "legittimazione".

Per le teorie generalmente riconducibili al pensiero post-moderno (Griffiths 1999) le relazioni internazionali sono al tempo stesso *causa* ed *effetto* della ricerca di un'identità politica, sociale e culturale da parte degli stati e dei popoli. Più fondamentalmente, la questione dell'identità costituisce il legame strutturale, "la giustificazione" della continuità teoretica tra la teoria politica e la teoria delle relazioni internazionali. Altrettanto rilevante è il riferimento alla dinamica della *comunicazione* nel processo di interpretazione delle regole di cooperazione internazionale (*intersubjective meaning*).

Si rinvencono qui alcune tracce degne di approfondimento ai fini della ricostruzione dell'idea di fraternità nei rapporti tra gli stati, con particolare riferimento ai concetti di comunicazione e di identità. Quanto al primo elemento (la comunicazione), un filone di pensiero riprende, adattandola al livello internazionale, la distinzione di Habermas su *agire strategico*

ed *agire comunicativo*. In ambito internazionale, specie in base all'approccio realista, gli stati agiscono tendenzialmente secondo il modello strategico, e cioè ponendo in essere atti orientati al *successo*, imponendo agli interlocutori restrizioni fondate su un sistema di incentivi positivi o negativi. L'agire comunicativo, invece, è orientato all'*intesa*, e tende al coordinamento dei comportamenti sociali attraverso l'uso dell'argomentazione. In questo caso, gli attori non sono guidati da un sistema di incentivi o di dissuasioni, ma dalla comune comprensione del grado e delle modalità di coordinamento richiesti da una data situazione o da un determinato processo.

La nozione di identità per il ripensamento delle categorie analitiche delle relazioni internazionali si rivela ricca di spunti e di sviluppi. Non a caso, il concetto di *civiltà* in senso cultural-antropologico è al centro della riflessione di Samuel Huntington (1996), che tuttavia rappresenta le macro-identità collettive storicamente consolidate come antinomiche e potenzialmente conflittuali. Huntington (2004) tuttavia ammette molteplici "fonti" di identità.

Alexander Wendt sostiene che le identità non dovrebbero essere definite in termini sostantivi, cioè come date ed immutabili, poiché esse sono eminentemente *relazionali*. Nella definizione tecnica di Wendt [1994], le identità – in quanto «oggetti sociali» – sono un insieme di significati che un attore attribuisce a se stesso assumendo la prospettiva degli altri. In particolare le identità sociali, che sono rilevanti nelle relazioni internazionali, possono essere di due tipi. Esse possono essere collettive, e per ciò stesso inclusive (nel presupposto che gli interessi dell'*ego* siano intimamente connessi con gli interessi dell'*alter*), oppure essere egotiche ed auto-contemplative, considerando l'alterità alla stregua di uno strumento manipolabile. Il progressivo sviluppo di un maggior numero di "identità collettive" – che tuttavia rispettino le identità originarie – tra contesti socio-politici diversi è pertanto uno dei processi

centrali della politica internazionale. Nel lungo periodo, grazie alla moltiplicazione di istituzioni che favoriscono la cooperazione, le parti acquisiscono nuove identità collettive. Si genera in tal modo un processo che scoraggia le iniziative isolate e strumentali e che incoraggia, al contrario, una diffusa reciprocità e disponibilità a sopportare dei “costi” (per mantenere la relazione in uno stato attivo e produttivo) indipendentemente dalla presenza di incentivi selettivi.

5. Il principio di fraternità universale nei rapporti trans-nazionali: redistribuzione e valori

Il secondo passo che occorre compiere, dopo l'analisi delle prospettive di un discorso sulla fraternità nelle relazioni tra gli stati, è quello che ci conduce nell'universo delle relazioni trans-nazionali, cioè dei rapporti tra i popoli oltre (e talvolta nonostante) i confini statali. A questo riguardo, cominceremo con l'osservare che la globalizzazione non trasforma soltanto la natura dell'ambiente internazionale; essa rimette in causa la divisione concettuale tra spazio politico nazionale (e sub-nazionale) e spazio politico internazionale. Con la globalizzazione, infatti, assume una nuova rilevanza l'idea che le relazioni internazionali debbano essere studiate attraverso le categorie della teoria politica generale. È l'intera dimensione spazio-temporale della politica (interna e internazionale) a dover essere riconcettualizzata (Galli). Ad esempio, la nozione di sovranità è una manifestazione evidente di tale tentativo di differenziazione basato su una demarcazione di confini territoriali e/o identitari. Tuttavia, quest'approccio vacilla oggi sotto i colpi delle mutate esigenze di ordine internazionale, a partire dalla tendenziale contraddizione che si determina in molti contesti critici (ad esempio nelle situazioni di genocidio e di violazione su vasta scala dei diritti umani fondamentali) tra principio di autodeterminazione dei

popoli (e diritti umani universali) e principio di non ingerenza, ed più in generale tra principi di giustizia internazionale, sopranazionale e trans-nazionale e pretese di assolutezza della sovranità degli stati. Per utilizzare la terminologia kantiana, vengono al pettine i nodi creati dall'interazione e dal confronto di tre ordinamenti giuridici, e cioè lo *jus civitatis* (interno), lo *jus gentium* (inter-statale), e lo *jus cosmopoliticum* (trans-nazionale). Walker pone la questione delle *discontinuità* nel pensiero politico occidentale tra la dimensione *universale* della democrazia ed il suo *confinamento* all'interno del particolarismo statale. Un'interessante pratica democratica consiste proprio nel sistematico rifiuto di conformarsi ai postulati spazio-temporali che hanno influenzato la grande tradizione della teoria democratica, una tradizione che mentre fa pubblicamente appello ad un universalismo cosmopolitico, in realtà coltiva – quanto meno con riferimento ai rapporti inter-statali – un pregiudiziale scetticismo ed alimenta un profondo cinismo. Il principio della sovranità statale esprime un'articolazione storicamente caratterizzata, nel tempo e nello spazio, della relazione tra l'universale ed il particolare. Mentre occorre prendere atto della persistenza della forma-Stato, ci si deve anche chiedere se e come sia possibile articolare un discorso sull'identità, sulla democrazia, sulla comunità, sulla responsabilità e sulla sicurezza senza invocare il postulato di uno spazio territoriale, senza tracciare una linea divisoria netta tra ambiti politici, senza le grandi “teleologie celebrative” della vita politica moderna nei consolanti ma angusti confini dello Stato moderno.

5.1. *Cosmopolitismo e comunitarismo*

Proprio a partire dalla constatazione di tali limiti e dalla responsabile accettazione di tali sfide teoriche, un nuovo dibattito si è sviluppato su come superare la ricorrente tentazio-

ne dicotomica o, al contrario, riduzionista nell'uno o nell'altro senso. Gli studi si sono ripartiti in un filone *cosmopolitico* ed uno *comunitaristico*.

L'approccio cosmopolitico pone l'accento sulla *continuità* dello spazio politico e sulla necessità di un riferimento concreto ai diritti individuali. Perciò, la teoria cosmopolitica può essere qualificata al contempo come *universalista* e *individualista*. La tesi centrale della teoria cosmopolitica è che l'ordine politico – non importa se locale, nazionale o mondiale – deve essere giustificato in relazione agli effetti sui diritti e sulle aspettative degli individui, con riferimento al loro benessere generale, previamente e indipendentemente dal loro impegno in un contesto di relazioni sociali. Al contrario, i comunitaristi – che sottolineano, invece, la *contiguità* politica – pensano che gli individui trovino la propria realizzazione solo nel contesto di una concreta comunità politica, considerata come fonte primaria di identità.

Ciò posto, nella ricerca dei frammenti di una possibile teoria della fraternità nella politica internazionale, sul piano delle scelte concrete è rivelatrice l'analisi della tesi cosmopolitica e di quella comunitaristica nei riguardi della tematica degli squilibri socio-economici e politico-identitari mondiali.

La riflessione teoretica sulla ricerca di meccanismi correttivi della globalizzazione (asimmetrica e sbilanciata) si concentra sulla ricerca di categorie analitiche, su “paradigmi” che possano fornire un ancoraggio sicuro alle politiche riequilibranti. In questo ambito, due impostazioni si confrontano, riconducibili, in linea di massima, a ciascuno dei due filoni principali in questione: quella che teorizza la “redistribuzione” (associata al cosmopolitismo) e quella che invece privilegia la politica del “riconoscimento” (e la cui matrice è essenzialmente comunitaristica) (Fraser e Honneth, 2003).

Il termine “redistribuzione” proviene dal recente pensiero liberal-democratico anglosassone, ma le sue radici sono kantiane e neo-contrattualistiche. Si tratta del tentativo di coniugare il

postulato della libertà individuale con l'egualitarismo della social-democrazia, e di prospettare una nuova concezione della giustizia sociale capace di dare giustificazione teoretica alla redistribuzione socio-economica. Per converso, la politica del "riconoscimento" ha antiche radici hegeliane (*Kampf um Anerkennung*, la "battaglia per il riconoscimento", tema riattualizzato da Francis Fukuyama [1992]), e designa una relazione ideale reciproca tra soggetti nella quale ciascuno considera l'altro come uguale ed al contempo separato da sé («politica della differenza» [Taylor]). Sul piano delle implicazioni politiche le divergenze non sono da poco, poiché mentre l'approccio redistributivo si "limita" a porre una serie di condizioni procedurali, quello basato sul riconoscimento promuove il raggiungimento di sostanziali finalità di realizzazione personale.

Questi due approcci – cosmopolitismo e comunitarismo – trovano rispettivamente in John Rawls e in Michael Walzer due tra i loro esponenti più rappresentativi. Nella nostra ottica, tesa a ricongiungere i vari tasselli di una teoria politica trans-nazionale della fraternità (che si aggiunge agli accenni già fatti in precedenza alla teoria inter-nazionale della fraternità), faremo due operazioni. In un primo tempo, cercheremo di "universalizzare" (e cioè di rendere trans-nazionale) la riflessione politica di tali autori, che per lo più hanno come riferimento l'ambito politico nazionale. Successivamente, tenteremo di collegare le loro tesi alla prospettiva concreta di una fraternità operante, fatta ad esempio di criteri di redistribuzione della ricchezza o di condivisione di fondamenti etici per la teoria e per la prassi politica.

5.2. Oltre Rawls: una teoria della giustizia "globale"

Nella teoria cosmopolitica ha assunto un rilievo centrale il problema della estendibilità, oltre l'ambito statale o di società

concepite (per comodità analitica) come “chiuso”, dei due famosi principi di giustizia sociale formulati da John Rawls. Il primo principio afferma che ogni persona ha un eguale diritto al più esteso sistema di libertà fondamentali, compatibilmente con un identico sistema di libertà per tutti gli altri. Il secondo principio sostiene che le ineguaglianze economiche e sociali, ad esempio nella distribuzione del potere e della ricchezza, sono giustificate soltanto se producono benefici compensativi per i membri meno avvantaggiati della società (*principio di differenza*) e se sono collegate a cariche e posizioni aperte a tutti.

L'elemento cardine della teoria di Rawls è il “principio di differenza”, che egli collega espressamente all'idea di fraternità. Rawls afferma che è possibile associare alle tradizionali idee di libertà, fraternità ed eguaglianza un'interpretazione democratica dei due principi di giustizia, nel senso che la libertà corrisponde al primo principio, l'eguaglianza all'idea di eguaglianza del primo principio unita al concetto di equa opportunità contenuta nel secondo principio, e la fraternità al principio di differenza. È interessante osservare che Rawls ritiene che in questo modo il concetto di fraternità, frequentemente espunto dalla teoria politica moderna perché ritenuto restrittivo e “familistico”, diviene uno standard perfettamente accettabile e soprattutto politicamente praticabile (Rawls 1986, 101-102).

Mentre Rawls limita espressamente, in base a postulati teorici, l'applicabilità dei suoi due principi di giustizia all'ambito nazionale, alcuni autori (Beitz) ritengono che i principi di giustizia sociale non dovrebbero essere limitati al contesto nazionale; al contrario, essi dovrebbero essere applicati alle persone senza considerazione delle frontiere statali. Come premessa, Beitz critica due caratteristiche dell'idea della “moralità degli stati”. Da un lato, egli mette in discussione l'affermazione che, come le persone nelle rispettive comunità nazionali, così gli stati dovrebbero essere considerati, in ambito internazionale,

«fonti autonome di finalità», immuni da interferenze esterne, e moralmente liberi di organizzare i loro affari interni a piacimento dei governi. Dall'altro, Beitz contesta l'idea che in ambito internazionale non sia applicato né applicabile un principio di giustizia distributiva. A ben guardare, infatti, i due concetti di autonomia politica e di assenza di vincoli economici per gli stati rappresentano, grosso modo, l'analogo internazionalistico di due capisaldi del liberalismo ottocentesco, e cioè l'individualismo da una parte e l'assoluta libertà economica dall'altra. In definitiva, la teoria della moralità degli stati unisce al postulato della loro libertà l'indifferenza al risultato distributivo delle loro interazioni economiche.

Beitz distingue tra un principio di redistribuzione delle risorse che tiene conto dei fattori oggettivi di concentrazione delle risorse stesse (ad esempio quelle naturali) e che serve allo scopo, in sostanza, di ristabilire una sorta di uguaglianza di opportunità, e un principio di "distribuzione globale" che invece presuppone uno schema di interscambio e di cooperazione già in atto, e che mira a migliorare la condizione relativa dei popoli economicamente meno sviluppati. L'estensione del secondo principio di giustizia sociale di Rawls ai rapporti tra i popoli può essere operata in due modi. Si può sostenere una tesi "forte", che propone principi specifici che dovrebbero guidare la distribuzione delle risorse, ed in particolare una sorta di "principio di differenza" globale. Oppure si può sposare una tesi "debole", che sostiene solamente l'impossibilità di confinare la giustizia sociale all'interno delle frontiere degli stati (o delle comunità chiuse), lasciando aperta la ricerca dei principi applicabili.

Thomas Pogge percorre una via analoga, proponendo, in termini pratici, la creazione di meccanismi istituzionali (come la creazione di un *Global Resource Dividend* che alimenti un apposito fondo internazionale) per la riduzione degli squilibri e promuovere una concreta eguaglianza di condizioni a livello

internazionale. Tuttavia, l'argomentazione di Pogge riguarda anche i fondamenti della teoria della giustizia di Rawls e, come giustificazione della distribuzione globale, chiama in causa proprio l'attuazione del primo dei due principi di giustizia formulati da Rawls, e cioè la necessità di assicurare ai soggetti il più esteso sistema di libertà compatibile con un analogo sistema per tutti gli altri. Nella formulazione di questo principio, infatti, Rawls teorizza una situazione fondativa, o "posizione originaria", nella quale i soggetti chiamati a stabilire i principi di giustizia per una società decidono dietro un "velo di ignoranza" dei vantaggi sulla loro effettiva posizione relativa nella società stessa. Ora, se lo scopo di tale "sessione contrattuale" è quello di creare le condizioni affinché anzitutto il primo principio di giustizia sia rispettato, rimuovendo *ab origine* le cause di ineguaglianza, appare incongruente – afferma Pogge – ammettere che i fattori di nazionalità e di "localizzazione" nel mondo non possano a loro volta costituire altrettanti handicap iniziali, certamente non scelti dai soggetti coinvolti. Pogge afferma pertanto che i principi di giustizia immaginati dai "contraenti" originari di Rawls debbano estendersi necessariamente a tutti gli individui indipendentemente dalla loro nazionalità e dalla collocazione sul pianeta, a meno che non si dimostri (ma non sembra agevole) che le ineguaglianze cui danno luogo siano di beneficio per i più svantaggiati.

D'altra parte, lo stesso Rawls indica alcuni percorsi per la definizione di principi-guida per il "diritto delle genti", elencando, tra gli altri, il dovere di assistere altri popoli che si trovino in condizioni sfavorevoli tali da impedire loro di stabilire un regime politico e sociale giusto o quanto meno «decente» (Rawls 2001, 47-48). Rawls, inoltre, riconosce che nella classificazione dei sistemi sociali vi possano effettivamente essere «società gravate da condizioni sfavorevoli» (accanto a «popoli liberali», «popoli decenti», «Stati fuorilegge» e «assolutismi benevoli»). In tali società le condizioni sono talmente

difficili (carenza di tradizioni politiche e culturali, di capitale umano e conoscenze, oltre che di risorse materiali, finanziarie e tecnologiche) che senza un'assistenza esterna è impossibile per esse divenire – nella terminologia di Rawls – «società ben ordinate». Tale assistenza è essenziale non solo perché tali società – afferma Rawls – non muovono guerra l'una contro l'altra se non come auto-difesa (e quindi per un interesse “riflessivo”), ma anche perché la continua consuetudine del rapporto reciproco conduce, nel tempo, ad una mutua considerazione per la cultura, gli usi e lo stile di vita dell'altra, fino al punto in cui esse possono essere disposte a compiere sacrifici l'una per l'altra. Questa mutua sollecitudine (“*mutual caring*”) che genera «affinità» è il risultato di un fruttuoso impegno alla cooperazione e della condivisione di comuni esperienze per un considerevole periodo di tempo (Rawls 2001, 113).

5.3. Oltre Walzer: confini della comunità e fraternità universale

Passando al versante comunitaristico, un'obiezione ricorrente a tale approccio è che esso corre il rischio di concettualizzare una comunità “costitutiva”, che potrebbe essere poco aperta e mostrare scarsa sensibilità per la solidarietà “esterna”. In tal caso, infatti, la preoccupazione per l'identità comunitaria (nazionale) potrebbe prevalere sulle esigenze di giustizia al di fuori dei confini della comunità stessa. La fraternità comunitaria non si schiuderebbe necessariamente alla fraternità universale. La soluzione di tale dilemma consiste, in parte, nell'ampliamento dei confini comunitari, attraverso un procedimento inclusivo ma non «imperialistico», sino alla loro virtuale coincidenza con la «famiglia umana universale».

Da questo punto di vista – sostiene Michael Walzer – ogni società umana è fondata su un intrinseco ed inevitabile duali-

simo: esse, proprio perchè “umane”, hanno tutte un carattere universale, ma possiedono anche una dimensione “individua”, appunto perchè “particolari”, limitate nello spazio e dotate di caratterizzazioni uniche e non riproducibili.

In ogni caso, la questione della relazione tra identità e solidarietà nel contesto mondiale rappresenta una sfida non solo per la teoria politica, ma anche per le istituzioni nazionali ed internazionali.

Walzer (1994) difende una nozione “forte” di comunità, che pone a fondamento della stessa giustizia internazionale, poiché uno dei principi-cardine da rispettare in tale ambito è quello di consentire sempre – risolvendo ovviamente le situazioni di conflittualità – l’operare del “tribalismo”, inteso come attaccamento di individui e gruppi alla loro storia, cultura e identità; un attaccamento che genera una moralità “spessa”. Nella dialettica inter-comunitaria e nella dimensione cosmopolitica, vige invece una moralità “esile”, un “minimalismo” etico, che tuttavia non è affatto di carattere riduttivo. Dal punto di vista etico, infatti, l’“esiguità” dell’universalismo dev’essere correttamente compresa, poiché essa non può essere riduttivamente descritta in termini di superficialità o relativismo; al contrario – afferma Walzer – quest’ottica presuppone che i valori etici “reiterati” in diverse culture siano anche “intensi”. La differenza è che, nell’ambito comunitario, gli stessi valori sono più articolati, sono parte di un insieme più ampio, ed implicano, oltre alle convergenze ed alle identità di vedute, anche qualificazioni, compromessi, complessità, possibilità di dibattito e di dissenso.

In materia di giustizia distributiva, la posizione comunitaristica si basa sul convincimento che il più grande “bene sociale” da assicurare sia in definitiva la comunità stessa, che costituisce non solo il contesto spazio-temporale, ma anche la giustificazione teoretica ed etica della distribuzione di ogni altro bene fruibile. Rimane aperta, in questa prospettiva comu-

нитарistica, la questione se la comunità sia il luogo di partenza ed anche di “arrivo” della giustizia sociale o se piuttosto essa – proprio in ragione del fatto che l’essere-comunità è il bene più prezioso da condividere – non ne costituisca il fondamento, senza pregiudizio delle finalità etiche che la stessa comunità può darsi nel perseguimento di una giustizia *extra moenia*. Walzer (1983) tenta di superare questo problema sostenendo che vi è un’uguaglianza “semplice” ed un’uguaglianza “complessa”, e cioè, in sostanza, propone una nozione di giustizia distributiva che ammette diversi criteri distributivi per differenti beni sociali, piuttosto che un’unica norma applicabile a tutte le situazioni. Si tratta di procedere assumendo che esistano diverse “sfere di giustizia” all’interno delle quali vigono regole distributive appropriate e sostanzialmente in traducibili in quanto tali per altri contesti. Pertanto, in ambito internazionale (o trans-nazionale) ciò che conta in primo luogo non è il fatto distributivo, ma il principio del rispetto dell’identità e vitalità delle diverse “sfere” (si direbbe in base alla sussidiarietà), in modo da consentire alle comunità di svilupparsi sulla base di autonome scelte etiche.

Occorre tuttavia precisare che lo strato etico “sottile” che lega le comunità tra loro (una sorta di “universalismo minimale”) non è affatto una formula vuota: basti pensare, ad esempio, al fatto che Walzer ammette il principio di “intervento umanitario” da parte della comunità internazionale, come pure le operazioni cosiddette di *peace-keeping*, e addirittura dell’appoggio aperto a movimenti di liberazione nazionale.

6. Per una “teoria pragmatica” della fraternità universale

Fin qui abbiamo preso in esame, nella nostra indagine sui “segmenti” di fraternità nella riflessione politologica internazionalistica, teorie e ricerche ben strutturate e sviluppate. Per

inserire a pieno titolo l'idea di fraternità nella teoria politica delle relazioni internazionali occorre avere il coraggio di intraprendere, a mio avviso, un percorso teoretico, meno agevole e più accidentato, articolato in due fasi. La prima fase, che potrebbe essere definita “decostruttiva”, riguarda il disinnescamento dei postulati epistemologici, meta-teorici, che condizionano pesantemente la riflessione sulla politicità non determinata da un netto inquadramento territoriale. Come è stato validamente sostenuto, infatti, le prassi consolidate potrebbero essere contestate e abbandonate; i confini (anzitutto concettuali) potrebbero essere messi in discussione e disattesi; le rappresentazioni potrebbero essere sovvertite, depresse della loro presunzione di auto-evidenza, politicamente relativizzate e storicizzate; nuove connessioni tra diversi elementi culturali potrebbero rivelarsi possibili; e nuovi modi di pensare ed attuare la politica globale potrebbero essere inaugurati (Ashley).

In particolare, nell'approccio di autori post-moderni e che traggono ispirazione dalla teoria critica, emerge il fondato convincimento che le questioni rilevanti per le relazioni internazionali si pongono in continuità e sono concettualmente indistinguibili dalle tematiche tradizionali del pensiero politico, come l'obbligazione politica, la sovranità, la cittadinanza, la giustizia distributiva.

La seconda fase, di carattere “costruttivo”, consiste nel rintracciare primi elementi di continuità nella teoria politica generale dell'idea, della giustificazione teoretica e soprattutto della “pragmatica” della fraternità.

Il punto di partenza potrebbe essere costituito dall'ipotesi generale di una tendenza, teoreticamente ingiustificata, alla progressiva riduzione spaziale e “soggettuale” del raggio di applicazione dei tre principi politici fondamentali (libertà, uguaglianza, fraternità). Questo non implica, ovviamente, l'attribuzione di un'area di applicazione “esclusiva” o privilegiata a ciascuno di essi e la corrispondente *deminutio* degli altri,

ma sottolinea più semplicemente che siamo in presenza di “gradazioni” diverse dei tre principi a seconda del contesto sociale considerato.

Tutti e tre emergono – ma con una prevalenza della fraternità, specie nelle culture tradizionali – all’interno delle comunità “naturalì”, caratterizzate dalla prossimità e dall’affettività; libertà ed uguaglianza sono i due principi più affermati all’interno delle comunità politiche nazionali (in un contesto, se vogliamo, “legale-razionale”, di tipo weberiano); resta spesso la sola libertà (ed in tal senso potrebbe essere “letto” il concetto di sovranità, specie nelle versioni più “anarchiche” degli ordinamenti *superiorem non recognoscentes*) il principio-guida delle relazioni tra gli stati. E dunque la domanda fondamentale alla quale occorre trovare una risposta è la seguente: è possibile - e se sì, a quali condizioni - proporre una trasposizione dei tre principi, e specialmente del terzo, in grado analogo in tutte le dimensioni “relazionali”?

A me pare che una prima condizione per ottenere questo risultato consista nella rottura del “divieto”, implicito nella teoria politica internazionalistica di stampo empirico-realista e liberal-istituzionale, della trasposizione dell’ordine etico inter-personale a quello inter-comunitario. Ad esempio, il motto inusuale «amare la patria altrui come la propria» (suggerito da una tenace “avvocata” dell’unità dei popoli, Chiara Lubich) costituisce una sfida teorica e pratica (cf. intervento di Chiara Lubich del 28 maggio ‘97 al Simposio dei rappresentanti della Conferenza Mondiale delle Religioni per la Pace [WCRP]). Anche al di fuori dell’adesione a quella che Rawls definirebbe una “visione comprensiva” (cioè un’interpretazione organica e potenzialmente esaustiva del mondo) come quella cristiana, che ne costituisce l’opzione di fondo, sotto l’apparente semplicità di una formula ad alto contenuto etico si celano infatti molteplici “rotture” ed altrettante “aperture”. In primo luogo, sostituire il paradigma dell’“agape” a quelli

del potere, dell'interesse o dell'identità nell'interpretazione e nella concezione normativa delle relazioni internazionali rappresenta un radicale cambiamento di registro analitico. In secondo luogo, viene implicitamente evocato il valore delle molteplici "patrie altrui", e cioè viene operato il riconoscimento su un piede di parità di molteplici identità. Inoltre, si assume come premessa un'esperienza di forte radicamento e di appartenenza delle persone alla "propria" patria, cioè al proprio orizzonte di riferimento nella comunità politica. Infine, la formula sottolinea la continuità tra le dimensioni relazionali, stabilendo in sostanza una strutturale rilevanza dei comportamenti etici personali anche per l'eticità dei rapporti inter-comunitari. L'espressione "amare la patria altrui come la propria" si pone inoltre a metà strada tra l'esperienza "privata" e la dimensione politica, cioè in uno spazio "pubblico" che connette i due ambiti senza interamente identificarsi con essi o da essi lasciarsi assorbire. Si tratta, in definitiva, del superamento di alcune fondamentali contraddizioni veicolate da un errato concetto "esclusivo" di lealtà nazionale, senza peraltro che essa sia diluita in un indistinto orizzonte cosmopolitico. «La più alta dignità per l'umanità – afferma Chiara Lubich – sarebbe, infatti, quella di non sentirsi un insieme di popoli spesso in lotta fra loro, ma, per l'amore vicendevole, un solo popolo, arricchito dalla diversità di ognuno e, per questo, custode nell'unità delle differenti identità» (intervento al Convegno "Movimenti e comunità cristiane Insieme per l'Europa", Stoccarda, 6-8 maggio 2004). Come scriveva Emmanuel Mounier, «è la nazione-Stato che mi impone di non amare *prima* se non per amare *contro*, e di combattere al di là delle frontiere le stesse forze che essa sostiene all'interno... di impegnarmi per ragioni militari in alleanze che essa aborrisce per ragioni morali» (Mounier, 228-229). Su questa strutturale interrelazione tra etica personale ed etica pubblica "trans-nazionale" Mounier scriveva che «l'exasperazione dell'individualità è il primo degli atti di guerra; la discipli-

na della persona, e l'apprendistato di questo movimento di comprensione del prossimo (di carità, dicono i cristiani), in cui la persona esce da sé per espropriarsi nell'altro è il primo degli atti di pace» (Mounier, 237).

Su queste fondamentali premesse, si può forse tentare, in una prima approssimazione, di rintracciare gli elementi essenziali di una teoria normativa “internazionale” della fraternità nei seguenti punti: *dignità della persona; appartenenza comunitaria; rispetto delle identità; universalità; condivisione; mutualità; gratuità; empatia.*

I percorsi attraverso i quali queste indicazioni possono essere rinvenute sono molteplici e, ciascuno nel suo ordine, presenta aspetti illuminanti, anche se non esaustivi o generalizzabili.

Due “costellazioni” di ricerche sembrano a tal fine rilevanti. La prima include quelle che evidenziano, attraverso varie prospettive e approcci teoretici, il ruolo “universalizzante” dell'esperienza del limite della condizione umana, specie nelle manifestazioni della negatività, della caducità e dell'impotenza dinanzi al male “privato” come a quello “politico”. Invece di indurre i soggetti a restringere il proprio orizzonte esistenziale in funzione di auto-difesa, questi passaggi della coscienza producono paradossalmente, in molti casi, una trasfigurazione eudemonica, un'apertura “titanica” (ma al contempo consapevole ed elettiva) sulle criticità prossime e globali.

La seconda tipologia riguarda invece alcune concezioni “ri-strutturanti” della comunità socio-politica, che mirano a proporre praticabili vie d'uscita, o interpretazioni meta-logiche, al dilemma della scelta tra particolarismo ed universalismo.

6.1. *Universalismo “fenomenologico”*

Legate al valore delle criticità nell'esistenza umana come chiave per fondare una giustizia sociale internazionale sono le

ricerche che assegnano centralità all'idea di perdono, riconciliazione, approccio etico al "nemico". Il perdono, in un contesto politico, è un atto umano multidimensionale, è quasi sempre connesso alla presenza di una diversità violata o negata, ed implica un atto che unisce verità morale, indulgenza, empatia, ed impegno a riparare una relazione spezzata (Bole, Christiansen, Hennemeyer). Questo percorso è particolarmente difficile in situazioni di conflitti etnici o guerre civili, nelle quali l'incommensurabilità del male deriva dalla totale prossimità dei suoi agenti. «Tale combinazione di elementi fa appello ad un momento di svolta collettivo rispetto al passato, che non ignora né scusa il male compiuto, che non oblia la giustizia né la riduce a vendetta, che insiste sull'umanità del nemico persino nell'atto in cui egli commette atti disumani, e che valorizza la giustizia che restaura la comunità politica più che la giustizia che la distrugge» (Shriver, 9). Il perdono avvia un lungo processo di ricomposizione, di cui è solo l'atto iniziale, e che prosegue con forme di coesistenza sino al compimento nella vera e propria riconciliazione. Nel tempo, il perdono rappresenta una fase centrale del processo di "purificazione della memoria", che non implica tuttavia perdita della coscienza storica. In tali casi, è essenziale che i processi di riconciliazione siano preceduti da atti di verità e di giustizia.

Un'altra interessante prospettiva, non certo legata ai *fondamenti* della fraternità, ma ad una sua *pragmatica*, suscettibile di applicazione oltre i confini "comunitari", è quella proposta da Richard Rorty, pur da un'impostazione radicalmente anti-fondazionalista (e quindi scettica relativamente ai valori universali ed alla possibilità di consolidare una "validità transculturale" degli assunti filosofici). Per Rorty, la solidarietà non consiste nel riconoscere una comune identità "profonda", un'essenza, in tutti gli esseri umani. Si tratta piuttosto della capacità (progressiva) di considerare le differenze di ogni tipo come trascurabili al paragone delle somiglianze che ricaviamo

dalla comune esperienza del dolore. È questo un processo autenticamente “inclusivo”, che amplia la portata del “noi”. La domanda di fondo per operare tale inclusione non è se si condividano caratteri comuni (o convinzioni, visioni del mondo, aspirazioni), ma se l’altro, il diverso stia sperimentando o meno una situazione di sofferenza.

Per Onora O’Neill, occorre riconnettere l’enunciazione dei principi di giustizia oggettivi all’enucleazione di comportamenti virtuosi. Per dare coerenza e ricomporre in unità le diverse sfere etiche della vita sociale, è necessario aderire ad alcuni principi generali di azione “inclusivi”. Questi principi inclusivi “astratti” sono un necessario presupposto per “esercitare” principi specifici più “densi”, applicabili a situazioni etiche determinate.

Un principio inclusivo fondamentale può essere quello di “non causare danno”, che richiede non tanto una logica “descrittiva” applicata a casi specifici, ma esige che non si collochi un principio opposto (“causare danno”) al centro dell’esistenza, delle istituzioni, della prassi. Ciò implica, in pratica, che occorre evitare situazioni di danneggiamento sistematico e gratuito.

Accanto all’imperativo di evitare di causare un danno *diretto* (analogo alla cosiddetta “regola d’oro”, che prescrive di non fare agli altri quello che non si vorrebbe fosse fatto a sé) occorre tuttavia anche un impegno a non causare un danno *indiretto*, sia nel senso di non compromettere il tessuto sociale, sia in quello di evitare di intaccare le basi materiali della vita individuale e collettiva (come ad esempio non rispettare l’ambiente).

O’Neill afferma che mentre le questioni di giustizia costituiscono «obbligazioni perfette», e cioè obbligano tutti indistintamente e ad esse corrispondono diritti correlati, le questioni di virtù riguardano «obbligazioni imperfette», che concernono tutti, ma non creano diritti immediatamente imputabili ad alcuno. Le “virtù sociali”, che completano e sostengono i prin-

cipi e le pratiche di giustizia, sono connesse anzitutto al principio universale inclusivo che occorre respingere l'«indifferenza verso gli altri direttamente espressa» sulla base del pretesto “liberatorio” che in una società data vengono già applicati principi di giustizia “oggettiva”. L'autonomia e le capacità personali, come pure le “risorse sociali”, tendono infatti a deteriorarsi se non continuamente alimentate dal “mutuo interessamento” e se restano basate sull'indifferenza sistematica.

Ma il rifiuto dell'indifferenza “diretta” non è sufficiente, e va integrato con il principio che prescrive di evitare anche l'indifferenza “indiretta”, e cioè da un lato con l'impegno a promuovere la “fiducia sociale” e il senso di “connessione” all'interno di una società e tra diverse società, dall'altro, praticando il rispetto dell'ambiente naturale e preservando i contesti materiali nei quali si svolge la vita di relazione.

6.2. *Dalla comunità internazionale alla comunione trans-nazionale*

L'universalismo costruttivista della O'Neill tenta di riconciliare l'impostazione cosmopolitica (che pone l'accento sulla giustizia universale) con quella comunitaristica (che invece esalta le virtù “pubbliche” come collante dei diversi “livelli” di comunità). Senza appropriati principi astratti e generali sia di giustizia che di “virtù”, le sfere di interazione comunitaria (come quelle teorizzate da Walzer) sono destinate a rimanere disgiunte. Inoltre, istituzioni fondate sui principi di giustizia non possono essere conservate a lungo se operano, ad esempio, in una “cultura” di corruzione diffusa. Le “virtù” della giustizia, come equità, rispetto reciproco, sincerità, probità e fedeltà sono essenziali per la stessa stabilità istituzionale.

La connessione tra giustizia e virtù è dunque un punto essenziale per l'efficienza e l'efficacia delle politiche sociali e,

nell'attuale stato di approfondimento della proiezione transnazionale dei principi politici fondamentali, le "virtù" (nella forma di prescrizioni ad evitare l'indifferenza sistematica sia di tipo "diretto" che "indiretto") sembrano giocare un ruolo più pronunciato della "giustizia". Sarebbe tuttavia un errore ritenere che le considerazioni di giustizia riguardanti i "prosperi lontani" (oltre i riconosciuti ed accettati confini "comunitari") debbano essere fondate esclusivamente sull'esercizio di virtù sociali "trans-nazionali". La fraternità è, infatti, un principio fondante della politica, in tutte le sue dimensioni spaziali e temporali, al pari dei principi di libertà e di uguaglianza. Per utilizzare le categorie della O'Neill, il principio di fraternità sembrerebbe risultare essenziale per evidenziare e rendere effettiva l'"universalizzazione" di libertà ed uguaglianza.

L'obiezione spesso mossa a questa impostazione è che i legami comunitari sono assai più concreti a livello locale e (in modo meno coesivo) a livello nazionale. Va al riguardo osservato, come afferma Benedict Anderson, che ogni dimensione comunitaria al di là dello stretto circolo familiare ed affettivo, come la stessa nazione, è una comunità politica immaginata, poiché anche i cittadini della più piccola nazione non arriveranno mai a conoscere o incontrare fisicamente la maggior parte dei loro connazionali, e di essi in molti casi non sapranno mai nulla. Le comunità nazionali sono *immaginate*, ma ciò non implica che siano anche *immaginarie*. La proiezione transnazionale della fraternità come principio politico implica la necessità di ampliare i margini dell'immaginazione politica, concependo le comunità non giustapposte ad altre ma limitrofe con l'umanità in quanto tale.

Per la concezione cristiana (Miller e Hashmi), i confini assumono una natura *funzionale* più che *definitoria*, e si fondano sulle distinzioni fondamentali tra Creatore e creazione, eternità e tempo, beni assoluti e beni relativi. La costante ten-

sione all'interno dell'universalismo e del comunitarismo cristiano si articola tra la necessità di rispettare i confini ove si svolge la vita naturale, con le sue caratteristiche intrinseche e distintive di spazio e di tempo, ed il comando dell'amore universale e della solidarietà incondizionata. Riguardo alle questioni etiche e politiche poste dalla stessa presenza del confine, il pensiero cristiano tende a sottolineare più i legami metafisici che quelli geografici. I confini sono spesso frutto di eventi contingenti e di necessità politiche e pongono due ordini di problemi. In primo luogo, essi promuovono la sostituzione di lealtà parziali e ambiti preferenziali di solidarietà ad una prospettiva etica disinteressata e non orientata verso trattamenti privilegiati e prioritari di talune comunità. In secondo luogo, vi può essere una tendenza a razionalizzare più che a criticare forme di "provincialismo".

Le nuove ricerche teologiche, che ad esempio interpretano la liturgia come "atto politico" in senso lato, forniscono elementi di interesse per comprendere i dualismi ed i nodi della modernità e della post-modernità, a cominciare dalle dicotomie particolare/universale, interno/esterno, identità/differenza, individuo/comunità. Nella concezione cristiana, la massima forma di integrazione comunitaria, e cioè la comunione, offre un territorio inesplorato per riconnettere idealmente i "frammenti di fraternità" della dimensione globale (in un'ottica "metaforica" o simbolica e senza ovviamente confondere i diversi piani di analisi e le molteplici, legittime metodologie). In questa chiave interpretativa, il vero villaggio planetario non è il villaggio astratto, ingrandito fino alla "scala" del globo terracqueo, ma è l'assemblea nella quale, qui ed ora, i cristiani sono fatti "uno" nel sacramento eucaristico. Ne deriva che le comunità cristiane si percepiscono al tempo stesso come comunità "individue" e come parti costitutive della *comunione* universale. Mentre la globalizzazione implica una nozione dello spazio che si limita a "giustapporre" gli abitan-

ti del mondo in una medesima dimensione spazio-temporale, creando spesso le condizioni di una latente conflittualità, nello spazio della comunione della teologia cristiana non ci si ritrova “giustapposti”, ma resi partecipi gli uni degli altri.

Le implicazioni di questo “universalismo della concretezza” sono che nelle comunità la percezione dei legami strutturali di fraternità crea un punto focale, uno “spazio complesso”, ove le dimensioni del locale e del globale non sono più reciprocamente esclusive o contraddittorie (Cavanaugh). L’universalismo “profetico”, a differenza dell’universalismo “razionale” (ad esempio di ispirazione “stoica”) costituisce – nella parole di Reinhold Niebuhr – una “possibilità impossibile”, una continua tensione tra comportamenti concludenti ed un ideale incompiuto. In questa dinamica, la fraternità universale costituisce, nella prassi, la rivendicazione della rilevanza storica di tale ideale.

Bibliografia

- ANDERSON B., *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, 2nd edition, Verso, London 1999; tr. it., *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Manifesto Libri, Roma 1996.
- ASHLEY R., *Untying the sovereign state: a double reading of the anarchy problematique*, in «Millennium, Journal of international studies», 17 (1988), 227-262.
- BARNETT T., *The Pentagon's new map: war and peace in the twenty-first century*, Putnam's Sons, New York 2004.
- BAUMAN Z., *In search of politics*, Stanford University Press, Stanford 1999; tr. it., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000.
- BEITZ C.R., *Political theory and international relations*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1999.
- BOLE W. - CHRISTIANSEN D., SJ - HENNEMEYER R.T., *Forgiveness in international politics*, United States Conference of Catholic Bishops, Washington 2004.
- BULL H., *The anarchical society: A study of order in world politics*, Columbia University Press, New York 1977.
- CAVANAUGH W., *Eucharistie et mondialisation*, Ad Solem, Genève 2001.
- COCHRAN M., *Normative theory in international relations. A pragmatic approach*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- FRASER N. - HONNETH A., *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Verso, London-New York 2003.
- FUKUYAMA F. (ET ALII), *The sources of American conduct*, «The American Interest», 1/2005.
- FUKUYAMA F., *The end of history and the last man*, Penguin Books, London-New York 1992; tr. it., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1996.

- GALASSO G., *Croce, Gramsci ed altri storici*, Il saggiatore, Milano 1978².
- GALLI C., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001.
- GIDDENS A., *The constitution of society: outline of the theory of structuration*, Polity Press, Cambridge 1984; tr. it., *La costituzione della società: lineamenti di teoria della strutturazione*, Edizioni di Comunità, Milano 1990.
- GRIFFITHS M., *Fifty key thinkers in international relations*, Routledge, London-New York 1999.
- HABERMAS J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1981; tr. it., *Teoria dell'agire comunicativo*, vol.I-II, Il Mulino, Bologna 1997.
- HARDT M. - NEGRI A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.
- HELD D., *Democracy and the global order. From the modern state to cosmopolitan governance*, Stanford University Press, Stanford 1995.
- HUNTINGTON S., *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon and Schuster, New York-London-Toronto-Sidney 1996; tr. it., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta*, Garzanti, Milano 2000.
- HUNTINGTON S., *Who are we? The challenge to Americas national identity*, Simon and Schuster, New York-London-Toronto-Sidney 2004.
- LATOUCHE S., *L'occidentalisation du monde: essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La Découverte, Paris 1989; tr. it., *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

- MATTELART A., *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, La Découverte, Paris 1999.
- MILLER D. - HASHMI S.H., *Boundaries and justice. Diverse ethical perspectives*, Princeton University Press, Princeton (NJ)-Woodstock, Oxfordshire 2001.
- MOSSE G.L., *The nationalization of the masses: political symbolism and mass movements in Germany from the napoleonic wars through the Third Reich*, Howard Fertig, New York 1975; tr. it., *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna 1975.
- MOUNIER E., *Manifeste au service du personalisme*, Éditions du Seuil, Paris 1961 [orig. 1936]; tr. it., *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica Editrice, Casano (BA) 1975.
- NARDIN T., *Morality and the relations of states*, Princeton University Press, Princeton 1983.
- NEDERVEEN PIETERSE J., *Globalization or empire?*, Routledge, New York-London 2004.
- NIEBUHR R., *An interpretation of christian ethics*, Harper and Row, San Francisco 1935.
- O'NEILL O., *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- OWEN J.M., *How liberalism produces democratic peace*, «International Security», Autumn 1994, pp. 87-125.
- POGGE T.W., *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1989.
- RAWLS J., *The law of peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999; tr. it., *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Milano 2001.
- RAWLS J., *A theory of justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971; tr. it., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1997.

- RORTY R., *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; tr. it., *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Bari-Roma 1989.
- ROSENAU J.N. - CZEMPIEL E.-O. (a cura di), *Governance without government. Order and change in world politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- ROSSI P., *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze 1975.
- SEN A., *Development as freedom*, Anchor Books, New York 2000; tr. it., *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano 2000.
- SHARANSKY N. - DERMER R., *The case for democracy. The power of freedom to overcome tyranny and terror*, Public Affairs, New York 2004.
- SHRIVER D.W., Jr., *An ethic for enemies. Forgiveness in politics*, Oxford University Press, New York-Oxford 1995.
- SOWELL T., *The quest for cosmic justice*, Touchstone, New York 2002.
- STERNBERGER R., *Drei Wurzeln der Politik. I: Essays*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1978; tr. it., *Le tre radici della politica*, Il Mulino, Bologna 2001.
- SUGANAMI H., *The domestic analogy and world order proposals*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- TAYLOR C. - GUTMANN A. (edd.), *Multiculturalism and the politics of recognition: an essay*, Princeton University Press, Princeton 1992; tr. it., *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993.
- TOSCANO R., *Il volto del nemico*, Guerini e Associati, Milano 2000.
- VOLF M., *Exclusion and embrace. A theological exploration of identity, otherness and reconciliation*, Abingdon Press, Nashville 1996.
- WALKER R.B.J., *Inside/outside: international relations as political theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

- WALTZ K.N., *Theory of international politics*, Addison-Wesley, Reading (MA) 1979.
- WALZER M., *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*, Basic Books, New York 1983; tr. it., *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987.
- WALZER M., *Thick and thin: moral argument at home and abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994; tr. it., *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, Dedalo, Bari 1999.
- WENDT A., *Collective identities formation and the international state*, «American political science review», 88 (1994).
- WENDT A., *Social theory of international politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- WIGHT M., *International relations theory: the three traditions*, Gabriele WIGHT - Brian PORTER (edd.), University of Leicester Press, London-Leicester 1991.
- YOUNGS G., *International relations in a global age: a conceptual challenge*, Polity, Cambridge 1999.

Elenco degli Autori

MARCO AQUINI, Professore Invitato di Cooperazione allo sviluppo, Pontificia Università S. Tommaso (Roma).

ANTONIO MARIA BAGGIO, Professore Incaricato Associato di Filosofia politica, Pontificia Università Gregoriana (Roma).

VINCENZO BUONOMO, Professore Ordinario di Diritto delle organizzazioni internazionali, Pontificia Università Lateranense (Roma).

PIERO CODA, Professore Ordinario di Teologia trinitaria, Pontificia Università Lateranense (Roma).

PASQUALE FERRARA, Diplomatico di carriera, esperto in Teoria politica internazionale.

ALBERTO LO PRESTI, Professore a contratto di Filosofia politica, Università del Molise.

MASSIMILIANO MARIANELLI, Dottore di ricerca in Filosofia e Scienze umane, Università di Perugia.

ROCCO PEZZIMENTI, Professore Associato di Storia delle dottrine politiche, Università del Molise.

FILIPPO PIZZOLATO, Professore Associato di Istituzioni di Diritto pubblico, Università di Milano-Bicocca.

DANIELA ROPELATO, Dottore di ricerca in Scienza della politica, Università di Firenze.

GIUSEPPE SAVAGNONE, Professore di Storia e Filosofia presso il Liceo Umberto I, Palermo.

Indice dei nomi

- Abbagnano N.: 113, 160
Acton (Lord) J.E.D.: 59, 62
Adorno T.: 192
Agostino d'Ipbona: 39, 141, 147
Alberoni F.: 136
Alessandro Magno: 83
Almagisti M.: 187
Almond G.A.: 194
Alston P.: 243, 248
Altusio: 281
Alunni C.: 143, 160
Amadou R.: 7, 8
Amorth A.: 220
Anderson B.: 312, 315
Antoine G.: 8, 9, 10, 12, 18
Aquini M.: 251
Archideo L.B.: 17
Arendt H.: 110, 111, 120, 134, 160
Aristotele: 111, 112, 160, 217
Arnauld A.: 38, 39
Ashley R.: 305, 315
Attali J.: 17, 18
Aulard F.A.: 25, 26, 31, 32, 36
Baechler J.: 66
Baggio A.M.: 5, 25, 183
Barère: 29, 35
Barnave A.: 46, 48
Bateson G.: 131
Beitz C.R.: 277, 299, 315
Benjamin W.: 143, 144, 145, 146, 160
Bertuletti A.: 94
Bin R.: 224
Bingemer M.C.: 88, 89
Bizot J.-F.: 45
Blaumeiser H.: 95
Bobbio L.: 174, 177, 179
Bobbio N.: 14
Bodin J.: 278
Boétie (de la) É.: 37, 38
Boffa M.: 13
Bole W.: 309, 315
Bonaparte Napoleone: 58, 196
Bongiovanni G.: 258
Bonnefon P.: 37
Borgetto M.: 12, 26, 212
Bori P.C.: 91, 92, 93
Bosetti G.: 179

- Boucher, 289
 Bourdieu P.: 192
 Breton P.: 130, 133, 134,
 136, 160
 Bruni L.: 22
 Buddha: 206
 Bull H.: 291, 315
 Buonomo V.: 227
 Burke E.: 58

 Calò C.: 90
 Calvo C.:
 Canciani D.: 84, 85, 86
 Capecci A.: 84
 Carlo il Calvo: 204
 Cassese A.: 248, 254
 Cassin R.: 252, 256, 260
 Cavanaugh W.: 314, 315
 Chaix d'Est-Ange R.: 32
 Chamfort: 36
 Chenavier R.: 98
 Christiansen D.: 309, 315
 Cochin A.: 57, 64, 65, 66,
 67, 69
 Coda P.: 94, 98, 99, 101
 Colombo Cristoforo: 45
 Colombo F.: 132, 136, 139,
 161
 Compagnoni F.: 254, 258
 Condorcet: 41
 Confucio: 206
 Cotta M.: 169
 Cottier G.: 144, 160
 Croce B.: 70, 283

 Crozier M.: 167

 D'Atena A.: 211
 Dahl R.: 13, 188
 Danese A.: 97
 Dansard C.: 31
 David M.: 12, 26, 27
 De Lussy F.: 87
 Della Porta D.: 169
 Dermer R.: 283, 318
 Derrida J.: 10
 Desmoulins C.: 27, 28, 34
 Di Nicola G.P.: 89, 97
 Diamond L.: 186
 Dick P.K.: 138
 Dinstein Y.: 249
 Domènech A.: 20
 Donati P.: 224
 Dossetti G.: 215
 Durkheim E.: 149

 Easton D.: 194, 195
 Eco U.: 147, 160
 Eide A.: 255
 Eliot T.S.: 132
 Ensor J.: 124
 Euripide: 124

 Fénelon F.: 39
 Ferioli E.: 223
 Ferrara P.: 277
 Ferrera M.: 182
 Fleury C.: 40
 Forte B.: 94
 Fraisse S.: 97

- Francesco d'Assisi: 206
 Fraser N.: 297, 315
 Freud S.: 118
 Fukuyama F.: 282, 287, 298,
 315, 316
 Furet F.: 13, 74

 Gabellieri E.: 97, 99
 Gadamer H.G.: 141, 144,
 160
 Gaeta G.: 99
 Gaja G.: 248
 Galasso G.: 283, 316
 Galeotti S.: 214
 Galli C.: 295, 316
 Gandhi: 206, 259
 Gauthier R.A.: 112, 160
 Girard R.: 119, 120, 121, 122,
 123, 125, 134, 155, 160
 Girardin (de): 29, 30, 33, 48
 Giuffré F.: 213
 Giustino: 95, 96
 Godbout, 117
 Goethe J.W.: 198
 Gramsci A.: 57, 69, 70, 71,
 72, 73, 192
 Grégoire H.: 51, 52, 53
 Griffiths M.: 293, 316
 Grozio, 289
 Guardini R.: 88
 Gutmann A.: 315

 Habermas J.: 149, 151, 160,
 288, 293

 Hashmi S.H.: 312, 317
 Hegel G.W.F.: 283
 Held D.: 207, 288, 316
 Hennemeyer R.T.: 309, 315
 Hobbes T.: 149, 216, 278,
 289
 Honneth A.: 297, 315
 Humphrey J.: 255
 Huntington S.P.: 167, 206,
 207, 294, 316
 Hurbon L.: 50
 Huxley A.: 127, 140
 Hyslop B.F.: 7

 Ionesco E.: 126

 James C.L.R.: 43
 Jaspers K.: 75
 Jáuregui G.: 17
 Jelinek G.: 258
 Jolif J.Y.; 112, 160

 Kant I.: 198, 264, 283, 289
 Kelsen H.: 192
 King M.L.: 206

 l'Hospital (de) M.: 37
 La Pira G.: 215, 216
 La Porta S.: 221
 Lacroix S.: 26
 Lamourette: 34, 35
 Lao-Tzu: 206
 Las Casas B.: 51, 281
 Latouche S.: 282, 316

- Lattanzi F.: 249
Laville J.L.: 226
Le Bon G.: 195, 196, 197,
198
Lenin: 72
Levinas I.: 156
Little J.P.: 87
Lo Presti A.: 191
Locke J.: 216
Louverture T.: 42, 53
Lubich C.: 306, 307
Luigi XVI: 25
Lyonnet S.: 113, 114, 161
- Machiavelli N.: 278, 289
Maffettone S.: 15, 179
Maggioni B.: 113, 161
Mahavira: 206
Mainguy I.: 8
Mancini R.: 14
Mangano D.: 183
Marianelli M.: 79, 94, 98
Maritain J.: 217
Martin X.: 41
Martinelli A.: 11
Marx K.: 192
Mattéi B.: 18, 261
Mattelart A.: 290
McGrew A.: 207
McLuhan M.: 136, 161
Mead M.: 155
Meron T.: 243
Michels R.: 193
Miller D.: 312, 317
- Mirandola (della) P.: 84
Momoro: 33
Montaigne (de) M.: 37
Montesquieu: 67
Morlino L.: 164, 167, 169,
186
Moro A.: 215
Morra G.: 147, 161
Mosca G.: 192, 193
Mosse G.L.: 284, 317
Mounier E.: 217, 307, 308,
317
- Nardone G.: 73
Newton I.: 198
Neylon L.B.: 249
Niebuhr R.: 314, 317
Nietzsche F.: 119, 161, 191
- O'Neill O.: 310, 311, 312,
317
Orwell G.: 127
Osmanczyk E.: 239
Owen J.: 285, 317
Ozouf M.: 13, 34
- Panella G.: 10
Paolo (san): 72, 115
Pareto V.: 193
Parker K.: 249
Pelligra V.: 22
Perrin P.: 86, 96
Pétrement S.: 85
Pezzimenti R.: 57

- Pirandello L.: 157
 Pizzolato F.: 12, 211, 216,
 218, 221
 Platone: 195
 Plumelle-Uribe R.A.: 46, 49
 Pogge T.: 291, 293, 300, 301,
 317
 Powell G.B.: 194

 Quantin J.-L.: 39

 Rawls J.: 15, 16, 292, 298,
 299, 300, 301, 302, 306,
 318
 Raymond J.: 47
 Renouvier C.: 97
 Resta E.: 12
 Ridola P.: 213
 Robert-Keralio (Mme): 32
 Roberts J.M.: 7, 8
 Robespierre M.: 28, 29, 30,
 32, 33, 47
 Robinson M.: 263
 Romano S.: 64, 65
 Roosevelt E.: 255, 256
 Ropelato D.: 163, 183
 Rorty R.: 309
 Rossi E.: 218
 Rossi P.: 283, 318
 Rousseau J.-J.: 41, 212, 216

 Sachwald F.: 208
 Saint-Pierre (de) B.: 9, 10
 Sala-Molins L.: 51, 53

 Salomon M.E.: 273
 Salvati M.: 11
 Savagnone G.: 109, 122,
 161
 Schumpeter J.A.: 171, 192
 Scott R.: 138
 Sen A.: 264, 286, 318
 Sfez L.: 131, 136, 161
 Shakespeare W.: 198
 Sharansky N.: 283, 318
 Shriver D.W.: 309, 318
 Sieyès E.J.: 74, 203
 Sighele S.: 197, 198, 199
 Simma B.: 248
 Simmel G.: 192
 Sonthonax L.-F.: 49
 Sorgi T.: 183
 Sorokin P.A.: 205, 206, 207
 Spadaro A.: 224
 Spinedi M.: 248
 Steuco A.: 84
 Strozzi G.: 248

 Taylor C.: 298, 318
 Tocqueville (de) A.: 57, 58,
 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65,
 126, 127, 161
 Tommasi W.: 92
 Tommaso d'Aquino: 217
 Toscano R.: 277, 291, 318
 Trabucco G.: 94
 Trouillot M.-R.: 42
 Turckle S.: 139
 Turing A.: 138, 139

- Ughetto A.: 87
- Vattimo G.: 133, 161
- Veblen T.: 192
- Veca S.: 11
- Villani U.: 273
- Viola F.: 16
- Vitoria (de) F.: 51
- Volf M.: 318
- Volli U.: 131, 161
- Voltaire: 40, 41
- Vovelle M.: 12
- Walker R.B.J.: 296, 318
- Waltz K.N.: 291, 319
- Walzer M.: 298, 302, 303,
304, 311, 319
- Watanuki J.: 167
- Weber M.: 149, 192, 193,
194, 199, 200, 201
- Weil S.: 79, 80, 81, 82, 83, 84,
85, 86, 87, 88, 90, 91, 92,
93, 94, 95, 96, 97, 98, 99
- Weiler J.H.H.: 248
- Wendt A.: 294, 319
- Werner K.F.: 204
- Wight M.: 279, 289, 290
- Wimpffen (de) A.-S.: 44
- Youngs G.: 290, 319
- Zamagni S.: 22
- Zanatta M.: 112, 161
- Zinov'ev A.: 69

Indice generale

Introduzione. La riscoperta della fraternità nell'epoca del Terzo '89 (<i>Antonio Maria Baggio</i>)	pag. 5
L'idea di "fraternità" tra due rivoluzioni: Parigi 1789 - Haiti 1791. Piste di ricerca per una comprensione della fraternità come categoria politica (<i>Antonio Maria Baggio</i>)	» 25
Fraternità: il perché di una eclissi (<i>Rocco Pezzimenti</i>)	» 57
I miti e la fratellanza tra gli uomini: Simone Weil e il "luogo" dell'incontro (<i>Massimiliano Marianelli</i>)	» 79
Per una fondazione teologica della categoria politica della fraternità (<i>Piero Coda</i>)	» 101
Fraternità e comunicazione. Con particolare riferimento a quella giornalistica (<i>Giuseppe Savagnone</i>)	» 109
Cenni su partecipazione e fraternità (<i>Daniela Ropelato</i>)	» 163
Il potere politico alla ricerca di nuovi paradigmi (<i>Alberto Lo Presti</i>)	» 191
La fraternità nell'ordinamento giuridico italiano (<i>Filippo Pizzolato</i>)	» 211

Vincoli relazionali e modello di fraternità nel diritto della Comunità internazionale (<i>Vincenzo Buonomo</i>). pag.	227
Fraternità e diritti umani (<i>Marco Aquini</i>). »	251
La fraternità nella teoria politica internazionale. Elementi per una ricostruzione (<i>Pasquale Ferrara</i>). »	277
Elenco degli Autori »	321
Indice dei nomi »	323

