

IDEE / *politica*  
*collana diretta da*  
Antonio Maria Baggio

**Caino e i suoi fratelli**

**7**



Antonio Maria Baggio (ed.)

# **Caino e i suoi fratelli**

**il fondamento relazionale  
nella politica e nel diritto**

Contributi di:

Antonio Maria Baggio, Adriana Cosseddu,  
Paolo Giusta, Rodrigo Mardones Z.,  
Antonio Márquez Prieto



**Città Nuova**

*In copertina:*  
Vasilij Kandinskij, *Composizione IV* (1911).  
Duesseldorf, Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen.  
© 2012, DeAgostini Picture Library/Scala, Firenze.  
Grafica di Rossana Quarta

© 2012, Città Nuova Editrice  
Via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma  
tel. 063216212 - e-mail: comm.editrice@cittanuova.it

ISBN 978-88-311-0174-5

Finito di stampare nel mese di settembre 2012  
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.  
Via Pieve Torina, 55  
00156 Roma - tel. 066530467  
e-mail: segr.tipografia@cittanuova.it

## **Introduzione.**

### **La fraternità come categoria politica**

di **Antonio Maria Baggio**

#### 1. Per una ridefinizione del politico

La domanda intorno alla fraternità come “categoria politica” è sorta, negli ultimi anni, attraverso alcuni studi<sup>1</sup> che l’hanno messa a tema in un modo molto preciso, ponendola cioè in relazione con altre due idee cui si attribuisce una simile funzione “categoriale”: la “libertà” e l’“uguaglianza”. La relazione tra queste tre idee ha un suo percorso complesso, che trova un punto di riferimento storico e concettuale nella Rivoluzione francese che si apre nel 1789; ivi, la proclamazione del “trittico” libertà, uguaglianza, fraternità, costituisce un momento di discontinuità, un punto di svolta rispetto al quale si potrà parlare di un “prima” e di un “dopo”.

Esiste infatti anche una storia della fraternità che si sviluppa separatamente dagli altri due “principi” del trittico; e in questa storia la fraternità ha avuto modo di agire non solo nella sfera privata, ma anche nello spazio pubblico: lungo l’era cristiana, in nome della fraternità, si diffondono comportamenti e si creano iniziative (comunità, ordini religiosi) e istituzioni (ospedali, scuole, ecc.) che si collocano nello spazio pubblico. Ma tutto ciò avviene – per così dire – in assenza della libertà e dell’uguaglianza, che ancora non avevano maturato la loro di-

<sup>1</sup> Rimando alle pubblicazioni principali: Baggio (2007, 2009); Mattioli - Marzanati (2007); Barreneche (2010); Ramírez Rivas (2011); Pizzolato (2012).

menzione pubblica. È il trittico che, mettendo in relazione le tre idee, facendone altrettanti “principi” di orientamento della Rivoluzione e del suo progetto, li trasforma in realtà politica. La politicità della fraternità – e quella della libertà e dell’uguaglianza – si lega in maniera sostanziale alla relazione che le tre categorie costruiscono fra loro, dal momento in cui le si consideri insieme, ciascuna ricavante il proprio significato attraverso la relazione con le altre. È la Rivoluzione a far sì che la fraternità possa venire intesa come categoria politica, e lo stesso vale per la libertà e per l’uguaglianza: sono, ciascuna, categoria politica, solo se esse vengono intese, insieme, come *le categorie del politico*, nel nuovo quadro interpretativo che la Rivoluzione offre del progetto della modernità.

Questa ripresa di attenzione per il “trittico” è stata più volte e in vari modi spiegata. Si parte dall’insoddisfazione per lo stato presente delle cose, dalla considerazione cioè che la libertà e l’uguaglianza, pur costituendo i principi di riferimento per la maggior parte degli Stati democratici, non hanno ottenuto l’esito positivo che ci si poteva augurare. Si avverte un senso di inefficacia nell’azione politica, che si accompagna ad una debolezza del pensiero, un senso di mancanza che riguarda non tanto singole specifiche conoscenze, ma il metodo stesso con il quale si sviluppa il pensare e l’agire politicamente.

In questo quadro, non si intende affatto semplicemente affiancare la fraternità alla libertà e all’uguaglianza esistenti, in una funzione di supporto, come per cercare di rimediare in qualche modo agli errori e alle ingiustizie, senza mettere in discussione in profondità i sistemi esistenti. Il problema è più profondo. L’una senza le altre, le tre categorie assumono significati diversi da quelli che hanno quando interagiscono insieme. È ciò che è successo negli ultimi due secoli, quando uguaglianza e libertà sono state i punti di riferimento, i principi-guida di altrettante culture politiche. E hanno agito realmente co-

me categorie, producendo concetti e giudizi orientativi dell'azione, in chiave o di uguaglianza o di libertà; ma proprio questa applicazione separata, spesso contrapposta, delle due categorie, ha prodotto sistemi sociali ed economici che solo parzialmente riuscivano a realizzare le loro intenzioni, proprio perché espressioni di umanesimi parziali; in non pochi casi, gli ideali di libertà e di uguaglianza, divenuti progetti politici concreti, una volta preso il potere, hanno cercato la loro realizzazione attraverso applicazioni ideologiche che hanno prodotto il contrario di ciò che gli ideali originari si proponevano.

Queste lezioni della storia non possono essere ignorate da chi vuole oggi, con buona volontà, dare realizzazione ad una società giusta e tenta di farlo recuperando e valorizzando la fraternità, il “principio dimenticato” e, con esso, aprire anche una nuova stagione per gli altri due. Questo stesso nuovo e recente interesse porta con sé i pericoli che già abbiamo sperimentato negli ultimi due secoli: anche la fraternità potrebbe essere interpretata in modo da dar vita ad una “ideologia fraterna” – intendendo “ideologia” nel significato negativo, come falsa coscienza, come pensiero dell'apparenza; un significato critico introdotto da Marx<sup>2</sup> e notevolmente sviluppato, tra gli altri, da Pareyson<sup>3</sup> – non meno opprimente delle ideologie che in passato si sono basate (deformandole) sulla libertà e sull'uguaglianza.

È da ritenersi che il “politico”, la specifica dimensione politica, scaturisca dal rapporto tra le tre categorie, che solo insieme garantiscono la pienezza del significato che la politica ha costruito attraverso la sua storia.

Tale storia, come abbiamo accennato, ha vissuto un particolare momento di “annuncio” proprio attraverso il “trittico”

<sup>2</sup> Mi riferisco agli elementi di “critica dell'ideologia” sviluppati da Marx (1974), in particolare attraverso la critica ad Hegel.

<sup>3</sup> Pareyson (1971).

della Rivoluzione francese del 1789: «liberté, égalité, fraternité». L'intuizione che diede forma al trittico si riferiva a qualche cosa che andava ben oltre il fatto storico, pur importante, della Rivoluzione: sintetizzava infatti, in una formula eccezionalmente efficace, l'intero programma della modernità, interpretato nella migliore visione di un umanesimo completo, che aveva maturato i tre grandi principi attraverso l'esperienza storica dell'Occidente, che si snodava, nell'area geo-culturale indoeuropea, a partire dall'antica Grecia, attraverso Roma, l'ebraismo, il cristianesimo. È tutta intera questa complessa tradizione che concentra la sua visione umanistica nel trittico: esso la annuncia, e muore nel dirla, crolla sotto il peso della propria complessità. La fraternità scompare ben presto dalla Rivoluzione; la libertà e l'uguaglianza, prive del principio regolativo fraterno, cominciano a combattersi.

Ciò che allora fu semplicemente annunciato si riaffaccia oggi: la riscoperta della fraternità è, in realtà, la riproposta dell'intero trittico, la sfida di intraprendere una strada sconosciuta, dentro la quale sia possibile, a tutti coloro che hanno abbracciato un umanesimo ed un ideale politico, ritrovare le ragioni migliori della loro speranza.

Che cosa significa davvero, allora, parlare di fraternità come "categoria politica"?

Vorrei contribuire a rispondere a questa domanda proponendo una riflessione che svolga una chiarificazione terminologica, al fine di mettere in evidenza che la sfida della fraternità costringe ad abbandonare le logiche del pensiero ideologico, nelle sue varie forme, tutte comunque riduttive della realtà, per tentare invece di costruire una nuova forma di pensiero capace della complessità.



## 2. Che cosa significa “categoria politica”? E in che senso la fraternità lo è?

Interrogarsi se la fraternità possa essere una categoria politica, o affermarlo senz’altro, richiede consapevolezza del significato dei termini che si usano, onde evitare equivoci fin dall’impostazione del tema. È vero che l’espressione “categorie del politico” può essere intesa intuitivamente e che ha trovato spazio all’interno della riflessione politologica del secolo scorso, soprattutto attraverso l’accezione che le ha dato Carl Schmitt e il dibattito che ne è seguito<sup>4</sup>. Credo utile, però, richiamare brevemente i significati dei termini in questione o, almeno, i significati che prendono in queste pagine. I termini da precisare sono due: “categoria” e “politica”.

Quanto al primo, “categoria”, è usato in maniera analoga a quella stabilita da Aristotele; “categorie” sono, secondo il filosofo, le “divisioni” originarie dell’essere; a queste corrispondono, sul piano logico, i predicati più generali dell’essere, quelli a partire dai quali si compongono i concetti: attraverso la categoria di “sostanza”, ad esempio, si compongono tutti i concetti che rispondono alla domanda “che cosa è?”, riguardanti l’identità delle cose<sup>5</sup>. Se il numero dei concetti che si possono produrre è infinito, il numero delle categorie, invece, è da considerarsi finito. È attraverso le categorie, infatti, che si tracciano i confini di ciò di cui si sta parlando. Includere o escludere un termine dal novero delle categorie che riguardano un soggetto sottoposto ad indagine, cioè ad un procedimento conoscitivo, significa modificare dalla radice l’identità e le possibilità del soggetto in esame. Aristotele sosteneva che

<sup>4</sup> Schmitt (1972).

<sup>5</sup> Esiste un precedente in Platone, che indica cinque “generi supremi” della realtà, che trovano corrispondenza nel pensiero; *Sofista*, 254ss.; Aristotele mantiene la medesima corrispondenza: *Topici*, I, 9, 103b 20ss.; *Categorie*, I b 25ss.

«l'essere si dice in molti sensi»<sup>6</sup>; e questi sensi sono tanti quante sono le categorie. Analogamente, diremo che la politica può essere detta in tanti sensi quante sono le categorie che le appartengono, cioè che la “dicono”.

Il secondo termine, “politica”, si riferisce a ciò che è proprio della *polis*, della *città*; parlare di politica significa parlare della città e della cittadinanza. Nella città esistono molti tipi di vincoli: di sangue, di amicizia, di odio, di piacere, di interesse, di gioco, ecc. Ognuno di tali vincoli definisce un'appartenenza (famigliare, amicale, economica, ecc.). “Politico” è il vincolo che costituisce la relazione di cittadinanza, l'*appartenenza alla città* e solo quella. Non faccio riferimento, qui, ad una particolare interpretazione della cittadinanza, tra le molte proposte nella storia, ma al modo di definirla attraverso una specifica relazione, la relazione di cittadinanza (là dove esista). Consideriamo “politico”, dunque, ciò che riguarda l'esercizio della cittadinanza, o la sua affermazione o negazione relativamente a soggetti singoli e collettivi, la sua conservazione da minacce esterne ed interne, e le azioni, i conflitti, le idee che intorno alla cittadinanza si sviluppano.

Considerare la fraternità una categoria politica, significa che attraverso di essa possiamo formare dei giudizi politici, in numero illimitato, ma aventi una natura precisamente determinata: formando tali giudizi si produce *pensiero politico* – non pensiero di altro tipo – attraverso l'ottica della fraternità.

Il concetto di fraternità racchiude però una particolare complessità, dovuta al fatto che esso esprime una relazione. Non indica mai un solo soggetto, anche quando si riferisce ad un soggetto singolo, a *quel particolare fratello*: la designazione di un soggetto in quanto fratello esprime sempre, anche, una

<sup>6</sup> Questa idea-forza aristotelica è ripetuta varie volte nella *Metafisica*: VII, I, 1028 a 10-13; X, I, 1045b 27-35; ecc.

relazione tra soggetti. La relazione indicata dalla fraternità è qualche cosa di esatto, di preciso e non confondibile: indica *una relazione di parità tra due soggetti diversi*; tra due soggetti che provengono dagli stessi genitori, da un'identica causa; questa agisce in quanto causa unitaria, ma è, in se stessa, plurale, composita, essendo costituita da una relazione tale che, causando, applica un principio di differenza che impedisce di generare due uguali; i fratelli, i soggetti che stiamo considerando, sono stati generati come differenti (anche quando sono gemelli, come dimostra la tipologia gemellare delle varie mitologie). Da ognuno di loro può scaturire una scelta, una direzione propria che, per quanto lontane fra loro, sono in partenza perfettamente "pari" in valore umano e dignità; l'uguaglianza, tra fratelli, consiste nella possibilità di essere, ciascuno, libero nella propria diversità. Questo contenuto del concetto di fraternità – contenuto minimo e, direi, provvisorio, ma necessario per proseguire e, dunque, di valore definitorio – non è soltanto intuitivo ed esperienziale, bensì è confermato e sostenuto dallo studio comparato della fraternità così come è presentata e interpretata nelle narrazioni originarie e nelle pratiche di molte diverse civiltà.

Il concetto di fraternità implica dunque una relazione tra libertà (differenza) e uguaglianza (parità). Essa viene sperimentata, nella sua prima forma, all'interno della famiglia naturale. Qui ciascuno prende atto che i fratelli non si possono scegliere, ma costituiscono un fatto, una realtà che può solo venire riconosciuta. I fratelli sussistono in una parità di diritti, che ciascuno può esercitare secondo la propria libera scelta. La fraternità porta con sé un *principio di realtà*, che spiega la costituzione dell'essere umano. Ogni uomo che incontro, infatti, anche se non è mio fratello, è realmente o potenzialmente fratello di qualcun altro, ed è, per questo, portatore dei diritti naturali alla libertà e all'uguaglianza che la fraternità custodisce uniti. La fraternità, in quanto principio di realtà, spiega il

modo con il quale l'essere umano è, e con il quale vorrebbe essere considerato: libero ed uguale, perché fratello.

Dalla dimensione della famiglia naturale si passa dunque, per continuità logica e reale, alla dimensione universale dell'umanità: cioè a considerare come ogni uomo sia caratterizzato dalla libertà e dall'uguaglianza con gli altri contenute e annunciate dalla condizione fraterna. Il fatto che la fraternità sia la condizione umana universale e che essa si riferisca necessariamente alla libertà e all'uguaglianza, non significa affatto che queste ultime siano storicamente acquisite, né che la condizione fraterna sia armonica e pacifica. È ciò che testimoniano i nuclei fondamentali delle narrazioni originarie delle civiltà: la fraternità, la relazione fraterna, così come una particolare civiltà la presenta, costituisce uno dei paradigmi relazionali di riferimento. Pensiamo al ruolo di Caino e Abele nella tradizione biblica, di Seth e Osiride in quella dell'antico Egitto, o a quello di Romolo e Remo nella tradizione romana.

Abbiamo considerato, fin qui, la fraternità da un punto di vista fenomenologico, seguendo lo sviluppo dell'esperienza umana comune, che parte ordinariamente dalla situazione di fraternità particolare, vissuta con i fratelli di sangue all'interno della famiglia naturale, per poi aprirsi a relazioni progressivamente più ampie, fino ad arrivare a concepire una fraternità universale e a denotare l'umanità stessa attraverso la caratteristica fraterna. Teniamo presente però che non esiste soltanto questo percorso, ma anche quello contrario: i miti originari cui abbiamo accennato, infatti, elaborano concezioni della fraternità (come delle altre relazioni fondative) che agiscono come modelli ermeneutici e comportamentali, trasmettendo la propria forma alla vita quotidiana e al significato che essa assume per gli esseri umani.

Un esempio importante di questa doppia direzione (dal particolare all'universale, ma anche viceversa) assunta dai significati dei termini relazionali, viene offerto dalla terminologia

di “padre” nell’ambito indoeuropeo. Émile Benveniste osserva che questo termine, nelle diverse lingue dell’area, conosce due forme principali; la prima, che si trova in sanscrito, armeno, latino, tochario, gotico, gaelico, ecc., dunque in un’area sufficientemente vasta da consentirci di parlare di un suo uso comune, viene resa in greco da *patér*, è caratteristica dell’uso mitologico del termine, indicando, in genere, “il dio supremo degli Indoeuropei”: «in questa figurazione originaria – spiega Benveniste – la relazione di paternità fisica è esclusa»<sup>7</sup>; il “*patér*” non è dunque il padre personale, che origina tra i figli una fraternità fisica, di sangue, ma è il padre collettivo, che si invoca sempre al plurale (“padre nostro”). Ne consegue, osservo, che tale paternità crea una fraternità di tipo comunitario, che definisce una relazione di tipo religioso e/o politico, molto più ampia della famiglia naturale e su questa esercita un’influenza. La seconda forma, resa in greco da *átta* (unica forma, osserva Benveniste, che si trova in ittita, gotico e antico slavo, che non hanno nel loro vocabolario il riferimento al padre comune), designa invece la paternità fisica, il padre personale e, dunque, la fraternità di sangue, di carattere privato.

La condizione di fraternità, come si vede già dalla stessa complessità terminologica ed etimologica, non può essere superficialmente usata come una facile soluzione, né si può semplicemente “presumere” di conoscerla perché la si è, in qualcuna delle sue possibili forme, personalmente sperimentata. È invece, certamente, un “luogo” semantico complesso, centrale per la comprensione della realtà e della verità sull’essere umano, dove le soluzioni – certamente non facili, ma vere – ai problemi della vita associata, possono essere cercate. La fraternità, in quanto condizione umana, può essere difficile, conflittuale, ma è certamente ineludibile; solo entrando nel suo “luogo” ci

<sup>7</sup> Benveniste (2001), p. 162.

si può aprire alla libertà e all'uguaglianza, ad una condizione che deve essere continuamente conquistata ed evoluta.

### 3. Presentazione del libro

Il dibattito riguardante la fraternità si sta sviluppando, in ambito politologico e giuridico, ben oltre sia la tradizione delle scuole francesi, sia il mero interesse per la storia del concetto. Gli sviluppi degli studi negli ultimi anni, che hanno gettato nuova luce su quel complesso insieme di significati che indichiamo col termine "fraternità", ha sconsigliato di procedere con eccessiva fretta a definizioni che la progressiva apertura di orizzonti e la continua acquisizione di ulteriori conoscenze avrebbero ben presto fatto diventare parziali e riduttive. È sembrato opportuno consigliare ad ogni specialista, desideroso di pervenire ad una definizione all'interno del proprio campo, di dedicare tempo e risorse per partecipare creativamente alle nuove prospettive di studi che, a livello internazionale, si andavano realizzando (le pubblicazioni citate, nella loro interdisciplinarietà, dimostrano proprio questa attiva partecipazione).

È però contemporaneamente vero che l'idea di fraternità sta diventando sempre più una sfida, teoretica e pratica, attuale e importante per le discipline politiche e giuridiche, dove gli studi spesso attuano una costruttiva interazione con soggetti sociali, iniziative, esperienze nelle quali l'elemento fraterno assume una importanza rilevante di ordine pratico. Da qui la necessità di pervenire a una definizione di fraternità – e, insieme ad essa, arrivare anche a nuove definizioni dei tanti "termini" correlati alla fraternità (solo per fare degli esempi: paternità, autorità, relazione politica, potere, ecc.; oltre, naturalmente, ad adeguate definizioni della libertà e dell'uguaglianza) –, per poterla utilizzare all'interno delle condizioni e delle esigenze

metodologiche stabilite dalle scienze, comprese quelle empiriche. Passare da una intuitiva – ma spesso, anche, vaga ed equivoca – idea di fraternità, ad una definizione che la renda “operazionalizzabile” è un compito che non tocca solo ogni singola disciplina, ma interessa tutto l’insieme degli ormai numerosi studiosi che si sono impegnati su questo fronte, interagendo fra loro in maniera interdisciplinare.

Gli studi raccolti in questo volume si pongono in stretta correlazione tra loro; i loro Autori condividono la medesima sfida che li porta ad affrontare il tema di una reinterpretazione, limitatamente ai campi di loro competenza, dei fondamenti stessi della politica e del diritto, visti nell’orizzonte relazionale che la fraternità apre loro.

Il primo di essi, *La fraternità antagonista. L’interpretazione freudiana e la nascita della società egualitaria e conflittuale*, prende in considerazione l’interpretazione delle “narrazioni originarie” intorno alle quali spesso, negli ultimi due secoli, nell’ambito della riflessione politologica si è combattuta una battaglia interpretativa radicale. In questo contesto, ha assunto una forte rilevanza l’interpretazione dell’origine della società egualitaria avanzata da Sigmund Freud, proponente l’idea che il conflitto potenzialmente omicida tra fratelli sia un dato “ontologico” insuperabile, destinato costantemente a riprodursi, sia nella forma del conflitto aperto, sia nella costante produzione di vittime sacrificali, di quel “capro espiatorio” sul quale periodicamente si scatena la violenza collettiva. Il saggio si confronta con i fatti storici abitualmente interpretati come negatori della “paternità politica” e del principio di autorità che tradizionalmente vi viene collegato, proponendone una diversa lettura, dalla quale si ricava una diversa fondazione e un diverso insieme di motivazioni dello “stare insieme” nella società politica.

Il saggio di Rodrigo Mardones, *Verso una precisione concettuale della fraternità politica*, tenta di costruire una “definizione di lavoro” della fraternità nell’ambito della scienza poli-

tica: la “precisione concettuale”, di cui parla il titolo, è necessaria per lo studio empirico delle scienze sociali. L'Autore analizza concetti affini alla fraternità già assunti in filosofia, scienza politica, sociologia, economia, diritto e psicologia, quali sono “amicizia civica”, “fiducia”, “coesione sociale”, “solidarietà”. E alla luce di tale confronto propone la fraternità come l'elemento che mantiene unita la comunità politica a livello locale, nazionale e globale, intendendola come “fiducia generalizzata”. La fraternità si fonda su un consenso politico ancorato nel riconoscimento costituzionale e nella pratica reale della democrazia rappresentativa e partecipativa nei processi decisionali, così come nell'assicurare i diritti sociali che generano maggiori livelli di equità e di concordia tra i membri della comunità.

Paolo Giusta, nel suo *Verso la leadership collettiva: il contributo della fraternità* riesamina, alla luce del principio di fraternità, alcune evoluzioni recenti, in letteratura e nella pratica (per esempio le rivoluzioni arabe), del concetto di leadership, tracciando il passaggio da una leadership prettamente individuale, alla leadership condivisa, alla leadership collettiva. In questo percorso egli coglie come la fraternità emerga in alcune caratteristiche della leadership collettiva come “pratica” efficace che sottostà alla partecipazione politica e alla trasformazione sociale. Lo studio propone, come ulteriore pista di riflessione, altri aspetti della fraternità che devono ancora trovare applicazione: la fraternità che informa la leadership collettiva dovrebbe evolvere da “scelta di prossimità” verso un vero e proprio “dovere civico”, che abbracci un orizzonte più ampio e includente. Un dovere tuttavia, non azionabile né sanzionabile dall'esterno, ma che nasce come scintilla interiore e trabocca in azioni a servizio della collettività.

Adriana Cosseddu nel suo *L'orizzonte del diritto “luogo” delle relazioni*, parte dalla constatazione della crisi odierna del diritto, che rischia la riduzione della razionalità giuridica a mera razionalità tecnica. Aprire il diritto all'orizzonte della frater-



nità permette di rinnovare la relazione giuridica, di ritrovare i fondamenti umanistici di essa, riscoprendo una giustizia che riconcilia e ricostruisce, fortificando il vincolo sociale. È una riflessione che scava nelle radici della cultura giuridica, dove mette in rilievo gli elementi che esprimono una cultura dell'essere e del dare, piuttosto che dell'avere. La fraternità si profila come un paradigma relazionale capace di aprire alla necessaria *alterità*, da cui rileggere anche libertà ed eguaglianza per orientarle a un contenuto "positivo" e a una realizzazione autentica. Si delinea la possibilità di superare una dimensione giuridica limitata a uno spazio da difendere, per guardare a un diritto che ricomponga norma e vita nell'orizzonte di una comunione intessuta della reciprocità delle relazioni.

Antonio Márquez Prieto, nel suo studio *Giustizia relazionale e fraternità* presenta l'idea di "giustizia relazionale" come interpretazione non riduzionista del diritto, considerato non solo nell'aspetto strettamente normativo, ma dal più ampio punto di vista della relazione giuridica, intesa come relazione interpersonale. Così collocato, il diritto può entrare in dialogo con le scienze sociali, nel comune terreno interdisciplinare del sociale. Attraverso l'approfondimento dei concetti di relazionalità giuridica, reciprocità, socialità, si arriva a stabilire una relazione tra l'ambito giuridico e la fraternità intesa, in particolare, come categoria politica.

Come si vede, il tema di una nuova relazionalità portata dall'idea di fraternità assunta all'interno delle diverse discipline, caratterizza tutti i saggi del presente volume e li pone in dialogo fra loro. Ciò permette di comprendere il contenuto concettuale intorno al quale si sviluppano gli studi che compongono il libro, e che spiegano anche la metafora cainita del titolo: *La fratellanza intesa come il fondamento relazionale della politica e del diritto*.

## Bibliografia

- Baggio A.M. (ed.) (2007), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma.
- Baggio A.M. (comp.) (2009), *La fraternidad en perspectiva política. Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado*, Ciudad Nueva, Buenos Aires.
- Barreneche O. (comp.) (2010), *Estudios recientes sobre fraternidad. De la enunciación como principio a la consolidación como perspectiva*, Ciudad Nueva, Buenos Aires.
- Benveniste É. (2001), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. I. Economia, parentela, società*, Einaudi, Milano; ed. orig.: (1969), *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. I. Économie, parenté, société*, Paris.
- Marx K. (1974), *Opere filosofiche giovanili: 1: Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico; 2: Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. e note di G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma (tit. orig., *Kritik des Hegel'schen Staatsrechts e Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*).
- Mattioni A. - Marzanati A. (edd.) (2007), *La fraternità come principio del diritto pubblico*, Città Nuova, Roma.
- Pareyson L. (1971), *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano.
- Pizzolato F. (2012), *Il principio costituzionale di fraternità: itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, Città Nuova, Roma.
- Ramírez Rivas P. (comp.) (2011), *Fraternidad y conflicto. Enfoques, debates y perspectivas*, Ciudad Nueva, Buenos Aires.
- Schmitt C. (1972), *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna; ed. orig.: (1932), *Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, München-Leipzig (1<sup>a</sup> ed. 1927, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVIII).

# **La fraternità antagonista. L'interpretazione freudiana e la fondazione della società egualitaria e conflittuale**

di **Antonio Maria Baggio**

## 1. Introduzione

Il presente lavoro si colloca nel contesto della ripresa di interesse che negli ultimi anni si è manifestata, all'interno della riflessione politologica, nei confronti del tema della "fraternità"<sup>1</sup>. Essa comincia a venire intesa come un "luogo" conoscitivo particolarmente ricco di contenuti, nel quale approfondire l'interpretazione delle relazioni umane e, in particolare, l'interpretazione dei conflitti. E questo non tanto nella sfera privata – anche se la centralità antropologica della conflittualità si presenta in tutte le forme relazionali – quanto, in particolare, nello spazio pubblico. In questo senso, ci si interroga sul significato *politico* della fraternità, sul suo possibile carattere di "categoria politica" accanto – e in interazione – con gli altri due principi, la libertà e l'uguaglianza, che compongono il "trittico" della Rivoluzione francese dell'89, cioè una delle formule ideali e programmatiche più intense, tra quelle presenti nelle culture politiche dell'epoca contemporanea.

D'altra parte, questa "attualità" della fraternità è il nuovo ramo di un albero che affonda le radici in un passato storico che risale ben oltre le rivoluzioni dell'età moderna e contemporanea, come attesta la varia letteratura "fondativa" delle

<sup>1</sup> Rimando alla descrizione dello *status quaestionis* tratteggiato in: *La riscoperta della fraternità nell'epoca del Terzo '89*, in Baggio (2007a), pp. 5-23; si veda anche Baggio (2007b), pp. 134-140.

principali civiltà. Ed è proprio attraverso l'interpretazione delle "narrazioni originarie" che spesso, negli ultimi due secoli, nell'ambito della riflessione politologica si è combattuta una battaglia interpretativa radicale: il dibattito sulla fraternità pone in questione la natura del rapporto di cittadinanza, le motivazioni reali dello "stare insieme" nella società politica; allo stesso tempo, chiama in causa il correlativo concetto di *paternità* e, con esso, il *principio di autorità* che gli è collegato. L'analisi dei modelli simbolici delle rappresentazioni fraterne, lungi dall'essere una ricerca condotta da eruditi lontani dai grandi dibattiti dei nostri giorni, scava invece fino ai contenuti originari delle idee politiche che oggi si affrontano nello spazio pubblico, nel tentativo di dare interpretazione e soluzione ai conflitti.

In questo contesto, ha assunto una forte rilevanza l'interpretazione dell'origine della società egualitaria proposta da Sigmund Freud. Tra le varie conseguenze che possono essere ricavate da tale interpretazione, una di particolare interesse è l'idea che il conflitto potenzialmente omicida tra pari sia un dato "ontologico" insuperabile, destinato costantemente a riprodursi, sia nella forma del conflitto aperto, sia nella costante produzione di vittime sacrificali, di quel "capro espiatorio" sul quale periodicamente si scatena la violenza collettiva. L'insuperabilità del conflitto, naturalmente, può essere oggetto di diverse interpretazioni; ma certamente tutte le diverse visioni della storia e della società che si confrontano col tema del conflitto, sia con l'intenzione di superarlo, o di comporlo, o di regolarlo, sono chiamate in causa. Così come si apre il dibattito sulla natura della democrazia: nell'ottica freudiana la società egualitaria rimane sostanzialmente debole, minata nel suo stesso fondamento, costantemente impegnata in una contrattazione delle proprie regole di convivenza e sempre a rischio di produrre nuove forme di violenza organizzata e condivisa nei confronti di singoli, di gruppi sociali, di minoranze.

Proponiamo un percorso di avvicinamento a questi temi, una riflessione che non entra in tutti gli aspetti evocati dal titolo, ma che si occupa, per così dire, delle premesse, approfondendo quel luogo di congiunzione tra i simboli e i concetti, cioè quella dimensione mitica che Freud stesso privilegia nel discorso sulla fondazione della società egualitaria.

## 2. Le coppie fraterne originarie

Nei miti che raccontano gli inizi di numerose civiltà, la fraternità, in quanto condizione umana nella quale vivono i protagonisti dell'azione originaria, ha un ruolo centrale. Le culture antiche che stanno all'origine di quella che sarà poi chiamata "civiltà occidentale" sono ricche di coppie fraterne che giocano parti importanti nel definire l'architettura culturale cui appartengono. Le coppie fraterne hanno il compito di "aprire", per così dire, la struttura interna dell'essere umano, di esplicitare la dinamica dell'antropologia originaria; questa, pur essendo simbolica e intuitiva, contiene quello che potremmo chiamare un "*logos* implicito", o potenziale, che un po' alla volta, attraverso le generazioni, viene alla luce crescendo dal patrimonio originario. Per questo i "primi fratelli" costituiscono una presenza costante, un dato permanente – pur nello svolgersi diacronico delle storie umane –, sia del singolo uomo, sia delle sue relazioni con gli altri, sia della più vasta dinamica cosmologica.

All'interno delle coppie fraterne si deve distinguere fra due tipologie: i fratelli infatti possono essere gemelli, oppure essere l'uno maggiore e l'altro minore (con la sottolineatura della gerarchia che ne deriva).

La dinamica gemellare esprime, con grande efficacia, la duplicità dell'universo; i gemelli si combattono o collaborano, ma in ogni caso costituiscono – attraverso la loro opposizione

e similitudine – il principio motore della situazione, la fonte del nuovo che nascerà, in maniera traumatica o armonica. Diversi sono i contesti nei quali i gemelli agiscono, o che essi stessi creano. Presso gli indios Pueblo (Messico), sono le divinità della sera e del mattino, entrambe protettrici<sup>2</sup>. In altri casi sono creatori antagonisti: l'uno crea e l'altro ostacola o distrugge, oppure crea cose malvagie (presso gli Irochesi); abbiamo in questo caso la tipologia del gemello buono e di quello cattivo. Presso gli Irochesi il gemello buono domina all'interno dell'accampamento (e rappresenta il bene come principio di ordine), quello cattivo stende il suo potere all'esterno<sup>3</sup>.

La dinamica tra i gemelli fa emergere il processo di individuazione, lo staccarsi di una parte dal tutto, attua il conferimento di una identità e di una personalità a colui che si distingue dall'intero.

Alcune di queste coppie fraterne, in particolare, siano esse composte o meno da gemelli, sono direttamente collegate ai miti di fondazione delle città, cioè di realtà urbane delimitate e definite, dotate di istituzioni e di leggi. In altre parole, la fraternità, fin dalle origini di varie culture vive una connessione essenziale con l'impianto dell'esperienza politica. In questo contesto, la fraternità originaria è rivelatrice e, per questo, estremamente realistica: si presenta spesso come insostenibile, o lacerante, in ogni caso come relazione che racchiude in sé ed esemplifica una radicale conflittualità e difficoltà delle relazioni umane. Allo stesso tempo, essa attesta la realtà della co-appartenenza dei fratelli al medesimo ceppo e, dunque, la forza unitiva del loro legame; attesta la necessità dell'altro, da parte di ciascuno, per comprendere la propria identità. In altri termini, l'idea-immagine della fraternità contiene un paradigma relazionale che indica, ad un tempo, l'uguaglianza e la diffe-

<sup>2</sup> Cf. Hartley (1910); Bruggman (1989).

<sup>3</sup> Cf. Hale (1883); Fenton - Gulick (1961); Snow (1996).

renza tra i fratelli, cioè tra i due i quali, tra di loro, sono reciprocamente inevitabili, due che non si sono scelti, così come la condizione umana – di essere uomini non da soli, ma tra gli altri uomini – non si può scegliere: la fraternità si presenta come l'espressione archetipica originaria della realtà umana come realtà relazionale tra pari.

Quanto alla fondazione della città, i gemelli non vengono presi nel significato di dualità di identici in equilibrio, ma piuttosto in quello che sottolinea la loro differenza; indicano allora la lotta interiore tra una parte luminosa e una oscura; la necessità che una parte prevalga sull'altra e la domini per poter costruire e realizzare. Anche là dove non ci viene attestata la presenza di violenza, o di colpa, o di conflitto, è comunque presente un senso sacrificale, pur se non cruento: una parte deve essere abbandonata perché si raggiunga il risultato. È il caso, ad esempio, della coppia dei dioscuri della tradizione gallica, Segoveso e Belloveso, nipoti di Ambigatus; il secondo, il guerriero, fonda la città di Mediolanum; il primo invece, come racconta Tito Livio<sup>4</sup>, guida una migrazione che si allontana verso luoghi sconosciuti.

Ma non tutti i fondatori sono gemelli. L'esempio più noto e, probabilmente, più ricco di conseguenze culturali, nel caso di fondazione di città legato a una fraternità non gemellare è quello di Caino ed Abele. A differenza del modello gemellare, il racconto del libro della *Genesi* sottolinea l'aspetto gerarchico esistente fra i due, la primogenitura che conferisce il potere; e nel caso dei primi fratelli della Bibbia, il conflitto sorge proprio dal fatto che la gerarchia prestabilita viene rovesciata, poiché Dio preferisce il minore al maggiore. Ogni racconto che ha per protagonista la fraternità fondativa, pur potendo venire accostato e comparato agli altri racconti del medesimo

<sup>4</sup> *Ab Urbe condita*, V, 34. Sulla antica mitologia gallica: Hatt (1989); Savignac (2008).

genere, conserva una originalità propria, che connota la cultura di appartenenza. Nel caso del racconto biblico, l'originalità è particolarmente accentuata.

### 3. Il conflitto fraterno secondo la Bibbia

Il libro della *Genesi*<sup>5</sup>, primo libro della Bibbia, non ha un valore soltanto per coloro che aderiscono alla fede ebraica, o per i cristiani che hanno accolto l'Antico Testamento come componente fondamentale della Rivelazione cristiana. Ha valore anche come testo di riferimento per la fondazione di una civiltà; esso infatti fornisce, attraverso la mediazione del linguaggio simbolico e la originaria dimensione concettuale che gli è collegata, gli orientamenti di base per pensare l'esistenza nel contesto ebraico e, successivamente, per il ruolo che l'ebraismo ha avuto nella storia, fornisce elementi costitutivi anche delle culture contemporanee.

Tra i due fratelli, Caino è il primogenito; questa gerarchia naturale ha conseguenze pratiche importanti ma, soprattutto, ha un significato simbolico molto forte; il maggiore è colui che eredita non solo in senso materiale, è colui che racchiude in sé tutta la stirpe, che trasmette il disegno divino che a tale stirpe è stato affidato.

Ma il Signore – dice il testo – gli preferisce Abele, il minore. Questa predilezione indica la consapevolezza, che la *Genesi* trasmette, del fatto che Dio può cambiare i disegni degli uomini; la primogenitura – con ciò che essa comporta – appartiene profondamente alla cultura che ha composto la *Genesi*; e que-

<sup>5</sup> Per il testo della *Genesi* si segue la traduzione di Testa (1969). Per l'interpretazione si è tenuto conto dei contributi di Galbiati (1974), pp. 71-212. Inoltre, per la storia di Israele, in particolare la storia delle istituzioni: De Vaux (1977 [1964]); Fohrer (1985 [1969]); Fohrer (1980 [1977]).



sto dato culturale entra strutturalmente nella stessa prospettiva religiosa, che si sviluppa attraverso i patriarchi, che conta le generazioni nominando i primogeniti, ecc. Eppure, nello stesso racconto biblico, il Signore la rovescia, rovescia l'ordine delle cose così come l'uomo se lo aspettava.

I due fratelli si dedicano ad attività diverse: il primo è agricoltore, l'altro pastore. La distinzione dei lavori, tra i due fratelli, indica la pluralità del manifestarsi dell'azione dell'uomo nel mondo, e insieme ne danno l'unità e la totalità. Le diverse attività, i diversi modi di vita, nel piano originario del Creatore, dovevano convivere in maniera armonica: al contrario, nei primi due fratelli, come molte altre volte nella storia successiva succederà, gli interessi umani entrano in conflitto, fino ad escludersi a vicenda.

Almeno nell'intenzione di uno dei due, la presenza dell'altro è intollerabile; c'è un rifiuto radicale dell'esistenza dell'altro, che viene avvertita come una minaccia. Ed è proprio ciò che fa Caino, uccidendo il fratello: elimina l'altro. Il dialogo tra Caino e il Signore manifesta il significato di ciò che è avvenuto. Il Signore chiede: «Dov'è tuo fratello?»; con questa domanda il Signore mostra di presupporre che, nella sua ottica di Creatore, e dunque di conoscitore profondo della natura umana, sia specifico della condizione di fraternità l'occuparsi l'uno dell'altro; la risposta di Caino è drammatica proprio perché, con essa, egli rifiuta di essere responsabile dell'altro uomo. Il dialogo tra il Signore e Caino rivela un contenuto forte dell'idea di fraternità: i fratelli sono due pari, eppure diversi l'uno dall'altro, a ognuno dei quali si può chiedere di essere responsabile dell'altro. È proprio questa relazione che Caino intende negare: «La risposta di Caino – commenta Emmanuel Lévinas – è sincera. In essa manca solo l'etica; vi è solamente ontologia: io sono io e lui è lui. Noi siamo esseri ontologicamente separati»<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Lévinas (1998), p. 145.

Il rapporto di fraternità è un rapporto nel quale ci si assume una responsabilità, che si basa sul riconoscere che l'altro esiste e nell'accettare la sua esistenza nella sua diversità. La fraternità, la responsabilità fraterna, dunque, non è un rapporto di scambio, non è basata sul valore di ciò che si scambia: al contrario, è un rapporto di co-appartenenza, basato sul valore intrinseco dell'esistenza di ciascuno, indipendentemente da ciò che ciascuno è in grado di scambiare e dal ruolo, dalla funzione sociale, che si trova a interpretare. Coloro che scambiano, non sono uno responsabile dell'altro, sono semplicemente due che entrano in un rapporto codificato, il quale, in quanto tale, è impersonale. Essere responsabile dell'altro, invece, significa entrare in un rapporto in cui può non esserci equivalenza tra ciò che i due fanno l'uno per l'altro, in cui non è regolato esattamente ciò che ti verrà chiesto, e che viene determinato dalla vita, dalla situazione, dalle scelte dell'altro. Solo l'uomo, in questo quadro genesiaco, è pensato come capace di assumersi la responsabilità di qualche cosa che non è ben definito, che può riservare delle sorprese, che può diventare oneroso, perfino senza misura, mano a mano che il rapporto si sviluppa, che la vita trascorre. La fraternità comprende la necessità di diventare, ciascuno, responsabile della libertà dell'altro: è *una misura* della relazione umana che appare, in effetti, *senza misura* e dalla quale, spontaneamente – è il caso di Caino –, si potrebbe provare l'istinto di ritrarsi. La *Genesi* testimonia che nel disegno originario di Dio questa relazione corrispondeva alla natura dell'uomo, in quanto immagine e somiglianza di Dio; *solo un Dio, in effetti, potrebbe assumersi un tale impegno*.

Ma non è forse questo proprio ciò che accade regolarmente in ogni società, nella quale ciascuno è influenzato, nel bene e nel male, direttamente o indirettamente, da ciò che gli altri compiono? La fraternità negata da Caino mostra una dimensione costitutiva della vita associata; “fraternità” è il ter-

mine che, riempiendosi dei contenuti terribili del gesto cainita, ci rivela, nella nostra capacità di bene e di male, a noi stessi: Caino ci mostra la grandezza – più esattamente: ci mostra la divinità – dell'uomo proprio nel mentre in cui la rifiuta. Questa grandezza fino alla divinità, come possibilità dell'uomo, è un contenuto specifico dell'idea di fraternità genesiaca.

Caino, dopo avere ucciso Abele, si rende conto di avere compiuto un eccesso, una violazione di carattere assoluto, senza misura, che gettava la sua stessa esistenza al di fuori di ogni legge, in balia della forza e della cattiveria di qualunque altro uomo: «chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere» (*Gen* 4, 14). È a questo punto che Dio impone un segno a Caino, per impedire a chiunque di colpirlo (*Gen* 4, 15). Con questo gesto, e con le parole che lo accompagnano, il Signore stabilisce un ordine, che consente a Caino di vivere.

Egli è portatore di un segno che lo protegge e che, allo stesso tempo, lo identifica: l'omicida non può essere ucciso. E Caino, come ci racconta la *Genesi* subito dopo, «divenne costruttore di una città»; egli è il fondatore della vita urbana, della vita associata politicamente: nella tradizione biblica, il sorgere della dimensione politica è indissolubilmente legato, ad un tempo, al fratricidio e alla proibizione posta da Dio a protezione della vita umana. Il segno di Caino è il segno della politica, che conserverà sempre questa originaria duplicità: da una parte la capacità umana di compiere il male fino all'omicidio; dall'altra l'intervento di Dio, che vuole impedirlo: la stirpe di Caino è composta dagli uomini che si uniscono politicamente, proprio perché non devono uccidersi. Alla luce dell'archetipo cainita, le leggi della città dovrebbero seguire questa logica originaria che ha permesso la nascita della politica: esse esistono per dispiegare, nei diversi settori delle attività umane, la legge fondamentale che protegge la vita di ciascuno; tutto può fare il legislatore, ma non consentire l'omicidio.

La vita della città, cioè la vita politica, viene qui presentata come una seconda possibilità, offerta a colui che ha ucciso il fratello, di vivere la fraternità: la politica è il recupero e lo sviluppo del legame di fraternità, vivendolo non più attraverso un rapporto diretto e immediato (come fratelli di sangue), ma attraverso la mediazione della legge, cioè come cittadini. In questo senso, la fraternità è “condizione” della politica: non perché costituisca una facile soluzione (di tipo affettivo, sentimentale, elusivo della realtà dei conflitti), ma perché è il luogo originario e fondante della politica stessa; non una soluzione, ma il luogo dove i “politici” – cioè, alla lettera, i *cittadini* – cioè coloro che, diversamente da Caino, si fanno responsabili della *polis*, continuamente la cercano.

#### 4. Freud e la paternità negata

Il libro della *Genesi* trasmette dunque alla civiltà successiva l'idea della fraternità come un “luogo” di pensiero complesso, capace di guardare in faccia sia i conflitti sia l'orizzonte del loro superamento.

Il modello ebraico viene poi assunto all'interno del cristianesimo, che conserva la centralità della fraternità nella propria economia. Si tratta però, per il cristianesimo, di una fraternità “ritrovata”, perché quella cainita, pur resa possibile da un intervento divino, viene ritenuta non autentica, inefficace, non capace di realizzare gli obiettivi e gli ideali – quando anche fossero buoni – che essa si propone. È Agostino, in particolare, a sviluppare questa riflessione, facendo della città cainita il tipo della “città terrena”: «Il fondatore della città terrena fu il primo fratricida. Sopraffatto dall'invidia uccise suo fratello, cittadino della città eterna e viandante in questa terra. Non c'è da meravigliarsi dunque se tanto tempo dopo, nel fondare la città che doveva essere la capitale della città terrena, di cui stiamo

parlando, e dominare tanti popoli, si è avuta una fattispecie parallela a questo primo esemplare che i greci chiamano ἀρχέτυπος. Anche in quel luogo, nei termini in cui un loro poeta rammenta quel delitto, *le prime mura furono bagnate di sangue fraterno*. Roma infatti ebbe origine con un fratricidio. La storia romana narra appunto che Remo fu ucciso da Romolo, a parte che costoro erano tutti e due cittadini della città terrena»<sup>7</sup>.

Per riscattare la fraternità dal peso del sangue versato, il cristianesimo propone un nuovo modello sacrificale, quello di Gesù: grazie al suo sacrificio, agli uomini viene restituita la piena fraternità, che si basa sul fatto che tutti sono diventati, in Cristo, figli di Dio e, di conseguenza, fratelli fra loro. La nuova fraternità, che proviene da questa figliolanza, sottolinea fortemente il ruolo della paternità di Dio: una fraternità senza paternità non sarebbe, logicamente, concepibile.

D'altra parte, proprio dall'interno della società occidentale, la quale si sviluppa anche sulla base dei presupposti ebraico-cristiani cui si è fatto riferimento, con l'avanzare dell'epoca moderna sembra farsi strada l'idea di poter dar vita a società politiche – dunque società nelle quali si vivono, almeno in parte, i contenuti della fraternità legata alla convivenza regolata – che, allo stesso tempo, siano anche società nelle quali viene rifiutata l'autorità paterna, così come si era venuta configurando soprattutto nelle grandi costruzioni statali che si costituiscono nel periodo tra il Medioevo e la Modernità: le monarchie di diritto divino. È chiaro che se venisse rifiutata l'idea di paternità, non sarebbe più possibile utilizzare coerentemente quella di fraternità che vi è collegata; di conseguenza la fraternità, intesa non come legame privato, ma come realtà fondativa in tutti i profondi significati pubblici che essa ha maturato nel corso della storia, verrebbe pure espulsa dall'orizzonte del pensiero politico.

<sup>7</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, XV, 5; in Agostino (1988) n. 385.

Questi ragionamenti, che partono dal rifiuto del principio di autorità in quanto strumento concettuale per l'imposizione di un potere paterno autoritario, e arrivano in effetti, se percorsi con coerenza, alla negazione della condizione fraterna, hanno ricevuto un notevole impulso per opera di Sigmund Freud. In due sue opere in particolare, *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* (1912-1913) e *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-1938), egli costruisce un modello alternativo a quelli della tradizione mitologica e della tradizione religiosa per spiegare l'origine delle società egualitarie.

Freud parte dal complesso edipico del bambino il quale, nei confronti del padre, prova un odio derivante dalla rivalità per la madre; d'altra parte, il bambino prova anche tenerezza e ammirazione verso il padre: «Il bambino – scrive Freud – si trova in un atteggiamento emotivo ambiguo – ambivalente – nei confronti del padre e in questo conflitto di ambivalenza si procura un sollievo spostando i suoi sentimenti di rivalità e di paura su un surrogato della figura paterna»<sup>8</sup>, ad esempio un animale, sviluppando una tipica zoofobia infantile. Freud ritiene che questa situazione edipica viva una sostanziale concordanza con il totemismo: «Se l'animale totemico è il padre, i due comandamenti fondamentali del totemismo, le due prescrizioni tabù che ne costituiscono il nucleo – non uccidere il totem e non aver rapporti sessuali con una donna appartenente allo stesso totem – coincidono quanto a contenuto con i due delitti di Edipo, che uccise il padre e prese in moglie la madre, e con i due desideri primordiali del bambino [...] il sistema totemistico si è prodotto partendo dalle condizioni del complesso edipico»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Freud (1982), pp. 133-134.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 136.

Il passo successivo consiste nel richiamare, sulla base degli studi di Robertson Smith, i riti riguardanti l'animale sacrificale, vincolo unitario della comunità, e nell'identificare l'animale sacrificale con l'animale totemico. E qui Freud avanza il suo contributo specifico: «la psicoanalisi ci ha rivelato che l'animale totemico è realmente il sostituto del padre»<sup>10</sup>; padre che, nella ipotesi darwiniana, teneva per sé tutte le femmine e cacciava via i figli: «Un certo giorno i fratelli scacciati si riunirono, abbatterono il padre e lo divorarono»<sup>11</sup>. Ma, una volta ucciso il padre, «ciò che prima egli aveva impedito con la sua esistenza, i figli se lo proibirono ora spontaneamente [...] Revocarono il loro atto dichiarando proibita l'uccisione del sostituto paterno, il totem, e rinunciarono ai suoi frutti, interdicendosi le donne che erano diventate disponibili. In questo modo, prendendo le mosse dal loro *filiale* senso di colpa, crearono i due tabù fondamentali del totemismo, che proprio perciò dovevano coincidere con i due desideri rimossi del complesso edipico»<sup>12</sup>.

L'interpretazione freudiana della nascita della società egualitaria dal parricidio primordiale ha avuto ampia diffusione e fortuna. Alla base di tale applicazione "politica" della psicoanalisi sta il presupposto che essa possa estendere le spiegazioni con le quali dà conto del comportamento individuale, fino a dare ragione dei comportamenti collettivi: abbiamo visto che proprio questo è il percorso di Freud.

Ma questo presupposto può venire seriamente messo in discussione. A tale riguardo, si possono sviluppare due ordini di argomenti; il primo riguarda la stessa coerenza e scientificità dell'interpretazione freudiana in generale; il secondo riguarda il passaggio dalla spiegazione dei comportamenti individuali a quella dei comportamenti collettivi.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 147.

Per il primo aspetto, una seria e radicale obiezione, che mette in discussione l'ermeneutica freudiana dei comportamenti individuali, è molto nota e proviene da Carl Gustav Jung, secondo il quale «ciò che Freud ha da dire sul ruolo della sessualità, del piacere infantile e del suo conflitto con il “principio di realtà”, sull'incesto e simili, è in primo luogo la più autentica espressione della sua psicologia personale [...] Ma non è una psicologia sana, e per giunta – e questo è un sintomo di morbosità – è fondata su una visione del mondo inconscia, non sottoposta a critica, suscettibile di ridurre considerevolmente l'orizzonte dell'esperienza e la capacità di vedere [...] Non critica mai i suoi presupposti, neppure le sue premesse psichiche personali»<sup>13</sup>. E uno di questi “presupposti” o “premesse psichiche personali” che Freud non criticerebbe, riguarda proprio il ruolo centrale del padre: «Questo complesso del padre con la sua rigidità fanatica e la sua ipersensibilità, è una funzione religiosa malintesa, un misticismo che si è impadronito dell'elemento biologico e familiare. Con il suo concetto di “Super-io” Freud fa un timido tentativo d'introdurre surrettiziamente nella teoria psicologica la sua vecchia immagine di JHWH»<sup>14</sup>.

In conclusione al ragionamento di Jung, ci si può chiedere se Freud, sviluppando questa prospettiva critica, non abbia cercato di “normalizzare” la propria patologia, universalizzandola.

Ma vorrei sottolineare un ulteriore elemento. Il tema del conflitto tra la divinità paterna e i suoi figli è uno dei temi originari più rilevanti della mitologia: basti pensare alla teogonia esiodea che racconta le vicende di Urano, Crono, Zeus<sup>15</sup>. Il parricidio non viene narrato in forma esplicita per obbedienza

<sup>13</sup> Jung (1973), pp. 358-359.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>15</sup> Esiodo, *Teogonia*, 155.



ad un tabù, ma la ferita che Crono infligge a Urano, l'evirazione, è una ferita simbolica che colpisce Urano in quanto padre: è l'equivalente di un parricidio. Ebbene, Freud non approfondisce realmente il contenuto portato da questo e da altri antichi miti, che trasmettono un grandioso insieme di significati connessi con le relazioni conflittuali, e che sono un patrimonio della cultura occidentale col quale deve continuamente confrontarsi, ma compie delle scelte motivate dalla sua personale propensione, riducendo tutto questo alla relazione edipica, occupandosi, appunto, del solo Edipo.

Per il secondo aspetto, conviene partire da una domanda: quale fondatezza aveva l'immagine dell'orda parricida in base alle ricerche scientifiche del tempo di Freud, e quale fondatezza conserva oggi? In effetti, la costruzione freudiana del mito originario in *Totem e tabù* non viene accettata dalla comunità scientifica degli etnologi e degli antropologi, nei cui lavori l'orda originaria di Freud non trova riscontri. Lévi-Strauss ne denuncia il «circolo vizioso che fa nascere lo stato sociale da punti di partenza che lo presuppongono»<sup>16</sup>.

Secondo Shafer, «L'idea di Freud [...] appare significativamente incrinata dall'influenza di valori patriarcali tradizionali e dall'evoluzionismo. Questa influenza è evidente in certe presupposizioni discutibili, errori logici e inconsistenti supposizioni, sospensioni di ricerca intensiva, enfasi sproporzionata su alcune variabili evolutive, e confusioni tra osservazioni, definizioni, e preferenze di valori [...] In generale si è arguito che le generalizzazioni di Freud fanno ingiustizia sia al metodo psicoanalitico che alle sue scoperte cliniche»<sup>17</sup>.

Giovanni Magnani concentra la sua analisi proprio sugli aspetti "metapsicologici" del pensiero freudiano, giungendo

<sup>16</sup> Lévi-Strauss C., *Les structures élémentaires de la parenté*, citato da Girard (1972), p. 283.

<sup>17</sup> Shafer (1974), p. 483.

alla conclusione che «la “fede” scienista di Freud acquista tutto il suo fascino solo se viene interpretata, come egli vuole, come “mito scientifico” del parricidio ancestrale, surrogato laico, di tanto inferiore ma pur potenzialmente poetico, degli antichi miti religiosi della colpa d’origine. Solo si presenta ora nella versione di una “trasmissione filogenetica ereditaria del senso di colpa”, cioè di un carattere acquisito psichico e del suo potenziamento nell’Inconscio, che lo fa ritornare (“ritorno deformato del rimosso”) come forza di rinnovamento etico e religioso. Poco importa che la scienza d’oggi rifiuti tale neola-markismo, come già lo rifiutava, e Freud lo sapeva, al tempo del suo ultimo lavoro sulla religione. È il destino del positivismo “classico” (Comte, Durkheim) di evadere nel mito; il fondatore Freud non poteva esimersi dallo *Zeitgeist*»<sup>18</sup>; e ancora: «Il mito tutto trasfigura [...] L’ipotesi di Atkinson [cui Freud si riferisce] “che quel sistema *patriarcale* avesse fine con la ribellione dei figli, che si unirono contro il padre, lo sopraffecero e lo divorarono in comune” (*Mosè e il monoteismo*) diventa, ancor più che nel primo espositore, il mito hobbesiano dell’Aggressività originaria e bestiale, della Distruttività umana [...] la realtà è che abbiamo a che fare con un mito positivista»<sup>19</sup>.

Questo insieme di osservazioni suggerisce che non ci troviamo di fronte a dei semplici “errori” di interpretazione, ma ad una vera e propria *ideologia* interpretativa che fuoriesce dalla dimensione prettamente scientifica della psicoanalisi.

Eppure, nonostante queste critiche serrate, è piuttosto frequente imbattersi in valutazioni come quella di Jean-Michel Besnier: «Proprio quanto il contesto epistemologico della prima metà del XX secolo era portato ad espellere l’immaginario dal campo della scienza, la psicoanalisi non ha fatto poco per

<sup>18</sup> Magnani (1981), p. 195.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 196. È chiaro che qui Magnani usa il termine “mito” nel senso di una invenzione favolistica, illusoria.

accordare uno statuto scientifico allo studio dei miti. Con lei si è sviluppata l'idea che il profondo e il mitico coincidono e che ogni investigazione esigente debba, di conseguenza, affrontare ciò che Bataille chiamava la "parte maledetta", questa macchia cieca della nostra presenza al mondo il cui misconoscimento è costitutivo della razionalità occidentale»<sup>20</sup>.

Questa posizione attua esplicitamente un procedimento riduzionista nei confronti della dimensione mitologica, interpretata come una sorta di irrazionalità primitiva; la psicoanalisi – sempre secondo questa prospettiva –, applicandosi sul materiale mitico e dandogli la propria specifica interpretazione, lo riporterebbe ad una significazione razionale: l'interpretazione psicoanalitica dell'inconscio, in tal modo, spiegherebbe i contenuti e la logica del mito.

Anche Joseph Campbell, pur dichiarando di non voler prendere posizione pro o contro Freud, ne accetta in effetti la logica e accredita la congettura freudiana su Mosè: «Secondo Freud, la religione biblica ha la natura di una nevrosi, in cui sotto una superficie di raffigurazioni mitiche si nasconde un profondo e represso senso di colpa che dev'essere espiato»<sup>21</sup>. Come si vede, in Campbell l'azione razionalizzatrice svolta dalla psicoanalisi freudiana sul mito viene sbrigativamente usata per ridurre la religione ebraica a nevrosi.

Ma il fatto che questa visione della psicoanalisi come pensiero razionalizzante trovi dei divulgatori, non significa affatto che sia sostenibile. In particolare, è condizione preliminare per una buona valutazione chiarire un equivoco: è necessario distinguere il caso della lettura psicoanalitica di un autentico e antico mito, dal caso in cui una narrazione "di tipo mitico" viene creata oggi, con la pretesa di darle lo stesso valore di un mito originario: è il caso di Freud, ma anche di molte "mitologie"

<sup>20</sup> Besnier (1996), p. 477.

<sup>21</sup> Campbell (1992), p. 148.

costruite frequentemente dai gruppi di potere per la propria giustificazione; la “creazione di miti” è in effetti una attività fisiologica del pensiero ideologico, che ha bisogno di “costruire” la propria nascita e di creare una genealogia per la propria classe dirigente; Freud ricade, in effetti, in questa fattispecie, volendo proporre una sorta di ideologia psicoanalitica onnicomprensiva.

Jean-Yves Calvez respinge l’idea freudiana di una «costruzione intellettuale, precisava Sigmund Freud, che risolve, in modo omogeneo, tutti i problemi della nostra esistenza a partire da un’ipotesi che comanda tutto, dove di conseguenza nessun problema rimane aperto, e dove tutto ciò a cui noi ci interessiamo trova il suo posto determinato»<sup>22</sup>. Quella elaborata da Freud si presenta come una “razionalità psicoanalitica” che chiude la realtà in una sorta di precomprensione, piuttosto che aprirsi realmente ad essa, e che stabilisce – sono parole di Freud – una sorta di “dittatura”, da parte dello “spirito scientifico” nella vita psichica<sup>23</sup>.

Questo aspetto tendenzialmente totalitario dell’ideologia psicoanalitica è messo in rilievo dal saggio col quale Mattia Pontarollo analizza le critiche di Wittgenstein a Freud: «Questa sembra essere la pretesa di Freud agli occhi di Wittgenstein: [...] lo psicanalista sente la propria impresa intellettuale come lavoro ancora incompiuto ma che un giorno arriverà ad avere gli strumenti tecnici e concettuali adeguati per risolvere i problemi psicologici una volta per tutte [...] Questo è per Wittgenstein un atteggiamento fideistico, più che scientifico – e quello che produce sono immagini e similitudini efficaci, nel senso che persuadono chi le ascolta: “Freud [...] non ha dato una spiegazione scientifica dell’antico mito: ha proposto un nuovo mito.

<sup>22</sup> Calvez (2003), p. 14. Calvez sta citando Freud da: Freud (1995), p. 211.

<sup>23</sup> Calvez (2003), p. 14; Freud (1995), p. 229.

Per esempio, l'attrattiva che esercita la suggestione di considerare ogni angoscia come una ripetizione dell'angoscia del trauma della nascita è solo l'attrattiva di una mitologia»<sup>24</sup>. Ciò che preoccupa Wittgenstein, sottolinea Pontarollo, «è il successo della propaganda freudiana»<sup>25</sup> la facilità con la quale la mitologia prodotta da Freud si impone, come se fosse sostenuta da una tendenza più generale e profonda rispetto al clima del tempo: «Tale tendenza – sottolinea Pontarollo – è il nostro *desiderio* di generalità, generato dalla *paura* del caso individuale. Proprio in questo sta, per Wittgenstein, il fallimento della psicoanalisi, che mentre dice di voler curare i singoli individui, produce teorie generali, abiti di una taglia sola da far vestire a tutti, nella convinzione che ci siano problemi essenziali, una scena originaria [*Urszene*] che si riproduce incessantemente»<sup>26</sup>.

Non si può fare a meno, a questo punto, di cercare di chiarire quali possano essere i rapporti corretti tra la dimensione mitica e quella psicologica, sulla base di una lettura scientifica – e non ideologica – di entrambe.

## 5. Mitologia, scienza dei simboli, psicoanalisi: note di metodo

In queste pagine utilizzo il termine “mitologia” nel senso spiegato da Károly Kerényi: «la mitologia – egli scrive – “fonda”. Essa non risponde in vero alla domanda: “perché?” bensì a questa: “da dove? da qual origine?”»<sup>27</sup>. La mitologia non è una mera invenzione: «La lingua tedesca – spiega Kerényi – ha

<sup>24</sup> Pontarollo M., *Il ruolo del confronto con Freud nella filosofia di Wittgenstein*, lavoro inedito le cui tesi sono raccolte in Pontarollo (2012), pp. 218-229.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Kerényi (1972), p. 20.

per questo la parola appropriata: “begründen”, motivare, fondare, giustificare una cosa riportandola al suo fondamento»<sup>28</sup>.

I fondamenti custoditi dalla mitologia non sono di tipo concettuale, non danno una esposizione razionale delle cause delle cose; svelano, piuttosto, le condizioni primordiali o “prime”, le *archai*. I simboli presenti nella mitologia offrono i contenuti dai quali si sviluppano i concetti; ma il concetto non può mai ritenere di avere esaurito il simbolo: al simbolo, invece, la ragione deve sempre tornare ad attingere. Il livello simbolico e quello razionale interagiscono, ma non possono essere ridotti l'uno all'altro, non si può pensare che l'uno costituisca lo stadio evolutivo e sostitutivo dell'altro. Per questo, accanto alle teorie razionali sulla costituzione delle società politiche continuano a vivere i racconti dei primi modelli di fondazioni, le azioni archetipiche; per questo, ad esempio, ad Hobbes non basta *costruire* il concetto di *political body*, ma si sente appagato solo accostandolo alla figura – *ricevuta*, non *costruita* – del mostro primordiale *Leviathan*. L'uomo è non solo animale *razionale*, ma anche animale *simbolico*: e ha bisogno di entrambi gli aggettivi per essere animale *politico*.

Kerényi ha sviluppato una importante cooperazione, nella ricerca scientifica, con Carl Gustav Jung. Ma mantiene chiaramente distinte le diverse discipline che i due esercitano. Kerényi è un indagatore della mitologia greca (e comparata) che si collega, dal punto di vista disciplinare, con l'etnologia e le scienze della religione, così come sono state sviluppate dalla «Scuola morfologico-culturale» che trae origine da Leo Frobenius. Jung è uno psicoanalista che ha operato una radicale rottura con Freud. Rottura importante, dal nostro punto di vista, proprio perché la psicoanalisi classica aveva tentato di spiegare attraverso le vicende dell'inconscio le realtà contenute nel mito, in modo tale da operare una “riduzione” della mitologia al-

<sup>28</sup> *Ibid.*

la psicoanalisi; è evidente che questa può benissimo sviluppare una interpretazione psicoanalitica dei comportamenti narrati dalla mitologia, ma non può ridurre la complessità culturale della mitologia alla sola spiegazione psicoanalitica (a meno di non trasformare la psicoanalisi in ideologia). È una tendenza riduttiva che la scuola morfologico-culturale (così come le attuali scienze della religione) non può accettare; per essa, spiega Mario Trevi, «il mito, lungi dall'essere una sorta di metafora di fenomeni cosmici o metereologici, di aspetti positivi o negativi dell'uomo o, infine, di accadimenti storico-sociali realmente vissuti da un popolo, è espressione profonda e insostituibile di quel *Weltbild*, di quella immagine del mondo che regge – quale struttura interiore – una intera cultura e il suo divenire storico. In tal senso il mito è autonomo, come autonoma è la scienza dei miti rispetto alle altre scienze dell'uomo»<sup>29</sup>.

La consapevolezza di questa distinzione rimane sempre chiara in Kerényi, il quale, pure, chiede aiuto allo psicoanalista per cercare di comprendere se esista, nella psiche umana, qualche cosa che corrisponda a quelle che si potrebbero chiamare “strutture profonde”, oppure “paradigmi originari” della cultura, che egli aveva rinvenuto studiando i miti. Nell'analizzare le figure mitiche di Prometeo e Niobe, ad esempio, Kerényi ne parla come di «*due prototipi della maniera umana dell'esistere* che restano i simboli di un cosciente umanesimo greco»<sup>30</sup>; e sottolinea che «la parola “prototipo”, in questo caso, ha un significato non identico, ma affine a quello dell'“archetipo” nella psicologia di C.G. Jung»<sup>31</sup>. Kerényi non è interessato all'indagine psicologica per se stessa, ma per la sua «importanza antropologica», che «consiste nel fatto che essa rende scientificamente valorizzabile il contatto dell'individuo col passato del

<sup>29</sup> Trevi, *Prefazione* a Kerényi - Jung (1972), p. 3.

<sup>30</sup> Kerényi (1979), p. 298.

<sup>31</sup> *Ibid.*

genere umano. I concetti psicologici dell'inconscio collettivo e dell'archetipo presuppongono questo contatto. Gli archetipi sono – secondo l'ipotesi dello Jung – le potenze agenti in noi del generalmente umano ereditato»<sup>32</sup>. La ricerca junghiana è importante per Kerényi, perché spiega a livello psicologico ciò che egli va scoprendo a livello delle strutture più originarie della cultura umana; avverte però il bisogno – metodologico – di mantenere la distinzione: per questo usa il termine “prototipi” per descrivere i paradigmi costanti dell'esistenza umana, non solo paradigmi della vita psicologica.

Non si tratta in effetti di scegliere tra due diverse psicoanalisi, ma tra due metodologie di approccio alla mitologia, l'una scientifica, l'altra ideologica: Jung è un esempio – non il solo possibile – di approccio corretto. Tra scienza dei miti e psicoanalisi junghiana, dunque, può stabilirsi una corrispondenza feconda, che consente lo svilupparsi di due distinti ordini di spiegazioni per gli stessi fenomeni. Ma bisogna avere sempre cura di precisare qual è l'oggetto formale della propria indagine, e quale linguaggio, tra i due, si intende utilizzare. Per quanto mi riguarda, mi atterrò sempre alla logica e ai significati delle scienze storico-filosofiche. In particolare, faccio mia la preoccupazione di Mircea Eliade sull'uso del concetto di archetipo: «Usando il termine “archetipo” – scriveva in un suo “mea culpa” –, ho omesso di precisare che non mi riferivo agli archetipi descritti da C.G. Jung, ed è stato uno spiacevole errore, poiché l'uso – con un significato completamente diverso – di un termine, che ha una funzione di primordine nella psicologia di Jung, ha fatto sorgere confusioni. Com'è risaputo, per C.G. Jung gli archetipi costituiscono strutture dell'inconscio collettivo; ma nella mia opera non tocco affatto i problemi della psicologia del profondo e non utilizzo il concetto di inconscio collettivo [...] io uso il termine “archetipo”, esattamente come Eugenio

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 299.



d'Ors, in quanto sinonimo di “modello esemplare” oppure “paradigma”, cioè, in ultima analisi, nel senso agostiniano»<sup>33</sup>. Non è fuori luogo richiamare, qui, la posizione di Schelling, che negava l'esistenza – fino ai suoi tempi – di una soddisfacente «teoria della mitologia» e, nel modo originale del suo pensiero, manteneva un profondo rispetto per la mitologia: «il segreto semplice del nostro procedere è il presupposto che la mitologia contenga la sua propria storia, che non abbisogni di alcun altro presupposto al di fuori di sé (ad esempio filosofie cosmogoniche e simili) ma si spieghi pienamente da se stessa»<sup>34</sup>.

## 6. I regicidi-parricidi moderni

Alla luce di queste precisazioni appare chiaro che Freud inventa l'immagine dell'“orda fraterna” per esprimere una sua convinzione ideologico-razionale; dunque il parricidio collettivo originario, inteso come fondatore della società egualitaria *non è un vero mito*, non ne ha la forza fondante, ma è semplicemente la proiezione all'epoca delle origini del complesso edipico, allo scopo di conferirgli un valore fondativo e universale.

Si sbaglierebbe però a liquidare Freud e a chiudere il discorso a questo punto. René Girard mette in guardia dal farsi beffe degli argomenti di Freud, al quale egli attribuisce una grande profondità di intuizione, pur ritenendo che lo psicoanalista non sia riuscito a portare la sua analisi fino in fondo: «Freud nondimeno compie una scoperta formidabile; afferma, per primo, che ogni pratica rituale, ogni significazione mitica ha la sua origine in un assassinio *reale*. Non può liberare

<sup>33</sup> Eliade (1968), pp. 6-7.

<sup>34</sup> Schelling (1999), p. 493. Schelling si occupò di mitologia per un lungo arco della sua attività intellettuale e docente, almeno dal 1815 fino alle lezioni del 1845-46. L'edizione italiana citata è una traduzione parziale di tali lezioni. Per il mito in Schelling, rimando allo studio di Francesco Forlin (2012).

l'energia infinita di questa proposizione»<sup>35</sup>, e la sua scoperta, dopo di lui, viene “interamente sterilizzata”. René Girard, come è noto, ritiene di riuscire a portare a compimento l'opera interpretativa di Freud che questi non era riuscito a continuare, perché fuorviato dalla centralità assegnata alla paternità: «Portare a compimento il movimento iniziato da Freud, non è rinunciare all'assassinio, che resta assolutamente necessario perché è richiamato da una massa enorme di materiali etnologici, è rinunciare al padre, è sfuggire al quadro familiare e ai significati della psicoanalisi»<sup>36</sup>. L'uccisione del padre da parte dell'orda dei fratelli risulta, sottolinea a più riprese Girard, inverosimile e gratuita: non serve a spiegare nulla e non è esigita da nulla. In *Totem e tabù*, «l'errore è il padre ed è la psicoanalisi; la verità, è l'assassinio collettivo»<sup>37</sup>.

Il passo avanti che Girard compie rispetto a Freud consiste nella scoperta del meccanismo della “vittima espiatoria”, che non è il padre, non è mai “fuori” o “al di sopra” della comunità, ma è scelta, sempre, *all'interno degli uguali*; inoltre, *la vittima non è mai innocente come Freud ritiene*, ma condivide la colpa di tutti: «Freud ricade proprio sulla differenza per eccellenza. Alla folla dei doppi si oppone la singolarità assoluta dell'eroe. L'eroe monopolizza l'innocenza, e la folla la colpevolezza»<sup>38</sup>. Ben diversa, secondo Girard, la comprensione del tragico raggiunta da alcuni classici: «Sofocle, nella sua profondità, ci lascia intendere, come lo farà più tardi Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov* che, anche se è accusata a torto, la vittima espiatoria è colpevole *come gli altri*. Alla concezione abituale della “colpa”, che perpetua la teologia, bisogna sostituire la

<sup>35</sup> Girard (1972), p. 294.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 297.

violenza, passata, futura e soprattutto presente, la violenza ugualmente condivisa da tutti»<sup>39</sup>.

Ma è vero che il ruolo che Freud attribuisce alla paternità in questo contesto non serve a nulla e non spiega nulla? Proviamo a impostare due percorsi alla ricerca della risposta.

Una prima direzione di ricerca, che spesso si sente proporre all'interno del dibattito contemporaneo, sostiene che il parricidio freudiano – pur non trovando riscontri nel materiale etnologico e nei racconti originari – esprime l'esigenza di interpretare i parricidi-regicidi dell'età moderna, di cui sono emblemi, all'interno degli avvenimenti rivoluzionari europei del Seicento e del Settecento, l'uccisione del sovrano inglese Carlo I (1649) e di quello francese Luigi XVI (1793).

Questa ipotesi è compatibile con la realtà storica dei due regicidi e, più in generale, col fenomeno del tirannicidio, che trova numerosi esempi nell'Età Moderna in Europa<sup>40</sup>?

Si deve anzitutto tenere conto della natura ancora sacrale delle società nelle quali si è consumato il regicidio: tali società erano rette politicamente da monarchie che interpretavano se stesse come sovranità di diritto divino. L'aspetto paradossale consiste nel fatto che usavano il linguaggio del cristianesimo ma riproducevano, in realtà, paradigmi relazionali pre-cristiani; nella monarchia di diritto divino di epoca cristiana rivive, in forma nascosta, la struttura piramidale degli imperi assoluti dell'antichità: una struttura sostanzialmente estranea alla fondazione delle relazioni orizzontali operata dall'originale messaggio cristiano sulla base della Redenzione operata da Cristo, e che conferiva ad ogni uomo una piena dignità, sulla base del-

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 297-298.

<sup>40</sup> Mi riferisco non solo ai regicidi veri propri, ma anche alle numerose deposizioni violente di signori di città o di regni di dimensione infra-nazionale, nel periodo che va dal Basso Medioevo ai primi secoli dell'Età Moderna. Ne fa uno studio accurato Sergio Bertelli, in un libro illuminante che spesso attraversa il nostro argomento: Bertelli (1995).

la quale riconoscere e realizzare tutti i suoi diritti. Una “orizzontalità”, questa, che in diverse forme si andava facendo strada nella storia, lungo i secoli, ma che ancora non aveva prodotto società e regimi politici di tipo paritario<sup>41</sup>, anche se la possibilità di un pluralismo istituzionale e il concetto della sovranità popolare erano stati affermati da più voci<sup>42</sup>. In effetti, da questo punto di vista la cultura cristiana non era ancora riuscita ad esprimere in maniera adeguata, socialmente ed istituzionalmente, i contenuti innovativi del messaggio evangelico, a tradurre storicamente la libertà e l’uguaglianza esigite dalla nuova idea di fraternità universale portata dal cristianesimo. Proprio per questo, all’interno di entrambe le rivoluzioni, ci fu chi le interpretò come fenomeni di carattere provvidenziale, agendo all’interno dei quali ci si proponeva il fine di instaurare il Regno di Dio nel mondo (posizione, questa, piuttosto diffusa in Inghilterra<sup>43</sup>) o, almeno, il fine di rinnovare la Chiesa per dare una nuova “anima” anche alla nazione (è il caso dei preti costituzionali francesi<sup>44</sup>).

In realtà, il campo della cultura politica del tempo, che è essenzialmente, ancora, cultura cristiana, è diviso in due grossi blocchi, ciascuno dei quali risulta ulteriormente sfaccettato al proprio interno. Da una parte, si stavano sviluppando nuove concezioni del potere: l’esercito che combatte contro re Carlo è un esercito di cristiani militanti, i quali portano nel dibattito

<sup>41</sup> Un’ampia trattazione di questo punto in Baggio (1997), pp. 173-236.

<sup>42</sup> In particolare, si veda: Giovanni di Parigi, *Tractatus de potestate regia et papali*, 11; testo critico in Leclercq (1942), pp. 173-260; Bartolo da Sassoferrato, *In primam (et secundam) Novi partem*, II, D. XLVIII, I, 7; Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, a. 3, p. 941; per tutta questa problematica cf. Baggio (1997).

<sup>43</sup> Di grande interesse, da questo punto di vista, il lavoro di Miegge (1995), che studia le diverse interpretazioni della profezia di Daniele in funzione del “Regno di Dio” da realizzare storicamente.

<sup>44</sup> Si veda, come esempio, tra i tanti testi ai quali si potrebbe rimandare, Lamourette (1789), e Grégoire (s.d.).

politico le logiche delle *diverse* esperienze religiose che vivono nelle loro comunità, generalmente basate sul principio di una libera associazione di credenti, ognuno dei quali rispondeva ad una vocazione; da queste esperienze i puritani in armi ricavano *diversi* modelli di partecipazione politica e di organizzazione del potere, ormai lontani dalla struttura e dalla cultura della Chiesa anglicana. Le truppe di Cromwell che si fermano a dibattere a Putney, presso Londra, offrono una straordinaria rassegna delle precise analogie tra le esperienze delle nuove comunità riformate e le prospettive con le quali esse guardavano all'organizzazione della società civile e politica: dal 28 ottobre al primo novembre 1647 i soldati tratteggiano i lineamenti dell'*Agreement of the People*: un ordine politico garantito costituzionalmente sulla base di un libero contratto tra i cittadini; in quei tre giorni, durante il confronto-scontro tra i "Grandi" che ancora cercavano di controllare l'esercito, e i rappresentanti dei soldati, viene attaccata la tradizione politico-religiosa e il principio dinastico, si enunciano idee quali la sovranità popolare e il suffragio universale<sup>45</sup>.

Arrivati al confronto definitivo col re, anche se non manca chi vorrebbe l'abolizione della monarchia *tout-court*, la maggioranza di coloro che vogliono la condanna del re non intende abbattere la monarchia in se stessa, ma la sua degenerazione tirannica: ciò che i puritani volevano ottenere, sintetizzerà *ex post* Christopher Feake, predicatore appartenente alla setta dei "quintomonarchisti", era, oltre all'emancipazione dalla duplice gerarchia romana e inglese, «restringere la prerogativa del re entro i confini della Legge e della Ragione»<sup>46</sup>.

L'elemento centrale, da mettere nella giusta luce, è che gli oppositori del re *non intendono affatto commettere un regicidio né un parricidio*: l'imputato viene ucciso proprio perché

<sup>45</sup> Resoconti stenografici dei dibattiti in: Revelli (1997).

<sup>46</sup> Feake (1659), p. 51.

non è più considerato né re né padre. Già il Tardo Medioevo aveva coniato, al riguardo, un vocabolario tecnico molto preciso, che distingueva nettamente la figura del tiranno da quella del re (pensiamo al *De Tyrannia* di Bartolo da Sassoferrato<sup>47</sup>), e a questa cultura si rifanno i procedimenti di de-tronizzazione che rendono possibili i processi ai re. Le due Rivoluzioni, l'inglese e la francese, lo fanno in modi molto diversi, ma ugualmente espliciti. L'*Ordinance for the Trial of the King* accusa "Charles Stuart" di avere sovvertito le antiche e fondamentali leggi e le libertà della nazione e di averle sostituite «con un governo arbitrario e tirannico». Il nodo, intorno al quale viene combattuta la battaglia fondamentale, è la sacralità della persona del monarca, ed è proprio su questo punto, col disconoscimento della "divinità" del re, che i *Puritans* ottengono la loro più importante vittoria.

Centoquarantaquattro anni dopo, in Francia, col giudizio e con la condanna di Luigi XVI, si afferma un analogo principio, con alcune importanti differenze. La Francia che mette a morte Luigi ha già trasferito l'archetipo e le funzioni della paternità dal re alla Nazione. La nuova fraternità dei francesi, promossa in particolare dal movimento federativo, si collega ancora alla figura del re nel giuramento della prima festa del Campo di Marte (1790). Ma ben presto questo collegamento tra una fraternità nazionale e la monarchia scompare. Ben prima del processo, re Luigi non solo era stato completamente desacralizzato, ma aveva rinunciato formalmente alla paternità e all'autorità attraverso l'accettazione del ruolo notarile, della funzione di "primo cittadino", che la Rivoluzione gli aveva im-

<sup>47</sup> Cf. la discussione dello stesso tema in Tommaso d'Aquino, che non a caso intitola *De seditione la quaestio*: il tiranno non è più principio d'ordine per il suo popolo, non possiede più la capacità di ordinare la propria azione alla comunità per la quale esercitava il suo servizio; nella visione di Tommaso infatti, egli non è il titolare del potere, ma *gerentis vicem*; vedi in *Summa Theologiae*, II-II, q. 42 (*De seditione*).

posto; con la sua fuga, egli stesso tradisce la regalità e la paternità agli occhi dei molti francesi che ancora le conservavano nel loro cuore e che vissero la sua fuga come un tradimento. Forse, in un certo senso, fu Luigi XVI a uccidere il re; la ghigliottina non uccise Luigi XVI, re di Francia e Padre dei francesi, ma, molto più banalmente, il signor Louis Capet. Nell'ottica della Rivoluzione, non c'è alcuna rivendicazione parricida.

Attraverso i processi contro i due re si vuole affermare una diversa idea di autorità, autorità della legge, non personificata col re: rifiuto, dunque, della concezione che considerava il re quale "lex animata". In effetti, la Rivoluzione inglese mette sotto attacco la sacralità della monarchia, che storicamente si realizzava attraverso la simbiosi tra il trono e la Chiesa anglicana; analogamente, la Rivoluzione francese spezzerà la concezione della monarchia di diritto divino che legava il trono e la Chiesa cattolica. Le due Rivoluzioni mettono in evidenza che esistono ormai le condizioni che permetterebbero ai contenuti della sovranità di realizzarsi anche prendendo la strada di una diversa istituzionalizzazione, avendo sperimentato – nel Parlamento e nell'Assemblea antagonisti del re – la possibilità di una dimensione collettiva e partecipata della sovranità: il periodo storico successivo alle due Rivoluzioni, e che arriva fino a noi, svilupperà queste possibilità di interpretare la sovranità, attraverso i diversi tentativi liberale, socialista, democratico.

L'essenziale, nel duplice confronto con i re, è che la sovranità, intesa ormai come esercizio *partecipato e regolato* del potere, venga separata dalla figura divinizzata di un Re-Padre. Ecco perché nella riflessione di due pensatori di centrale importanza, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, il problema della separazione del potere politico dalla figura del padre è *il problema*, da risolvere prima di porre mano ad ogni altra questione. Guardiamo a Locke, non il Locke che sviluppa l'idea del contratto politico, ma quello che ne crea le premesse nel

primo *Trattato sul governo*, che ha come sottotitolo: *The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and his Followers, are detected and overthrown*. È proprio la critica a Filmer che ci interessa. Filmer ricorre alla Sacra Scrittura, ai Padri della Chiesa, alla tradizione monarchica, alla legge naturale, per stabilire che, ricevendo Adamo da Dio la piena autorità sui figli, «questa soggezione dei figli ai loro padri è l'origine di ogni autorità regale»; da Adamo l'autorità passa ai patriarchi ed arriva fino ad oggi: è il diritto di paternità che fonda l'autorità del re<sup>48</sup>. La risposta di Locke consiste, principalmente, nell'affermazione che il dominio conferito ad Adamo sulla terra e sulle creature questi lo ha in comune con tutti gli uomini; che il potere paterno non si ottiene per eredità ma attraverso il fatto di generare dei figli; che il diritto di possedere non è esclusivo di Adamo ma è di tutti<sup>49</sup>: Locke, come si vede, ha cura di separare il ruolo del padre (l'autorità del quale egli non nega, nel suo ambito naturale) da quello del potere politico e dal diritto di proprietà.

Analogamente, Rousseau, fin dalle prime pagine del *Contratto sociale* (1762), delimita precisamente il ruolo del padre: «La famiglia è la più antica di tutte le società e la sola naturale; anche se i figli restano legati al padre solo finché hanno bisogno di lui per la propria conservazione. Appena questo bisogno cessa, il legame naturale si scioglie»<sup>50</sup>. Il figlio è dispensato dal dovere di obbedienza, il padre da quello delle cure per i figli: a questo punto, se la famiglia intende rimanere tale, perde il carattere di comunità naturale e assume quello di società convenzionale. Anche per Rousseau è dunque essenziale limitare al minimo l'aspetto obbligatorio delle relazioni istituzionalizzate, per restituirle alla piena libertà dei soggetti. È da

<sup>48</sup> Filmer (1982), p. 596.

<sup>49</sup> Locke (1993), pp. 3-112.

<sup>50</sup> Rousseau (1964), p. 174.



sottolineare che né in Locke né in Rousseau è in alcun modo prefigurata l'ipotesi di un parricidio; si separa il padre dall'esercizio del potere senza affermare *la necessità* della violenza da parte dei figli.

E ugualmente, nella storia reale dei fatti, i rivoluzionari di entrambi gli eventi si comportano in maniera tale che è davvero difficile riconoscere una qualsiasi centralità all'elemento parricida *nei termini della lettura freudiana*: le due vicende dei processi e delle esecuzioni dei due re non sono assimilabili alla logica dell'orda fraterna, non sono vissute come parricidi da parte di coloro che le realizzano. Nel caso inglese, il parricidio è inconcepibile per la struttura culturale profondamente religiosa dei puritani, nella quale la paternità di Dio vi ha un ruolo centrale; «La Bibbia – sintetizza Christopher Hill –, e in particolare la Bibbia di Ginevra con le sue postille di eminente portata politica, divenne (e non sarebbe stata l'ultima volta che questo doveva capitare nel corso della storia) una sorta di manuale rivoluzionario»<sup>51</sup>. Giustamente, Hill richiama anche il ruolo della “rivoluzione scientifica”, di quella “battaglia dei libri” che portò il sapere oltre i confini stabiliti dall'antichità classica<sup>52</sup>: la ricerca di una nuova forma con la quale interpretare la sovranità in campo politico, si sviluppa contemporaneamente alla ricerca di una nuova forma di conoscenza in campo filosofico-scientifico. Si impone così una trasformazione culturale che dall'Inghilterra passerà in Francia e di cui l'Illuminismo francese sarà fortemente debitore.

Nel caso francese, sembra più corretto parlare di una dissoluzione della figura del re, piuttosto che di un attacco alla figura paterna. Ma in entrambi i casi, la nuova società tendenzialmente egualitaria non intende affatto di nascere da un parricidio e non avverte *questa* colpa. Per i rivoluzionari è “ra-

<sup>51</sup> Hill (1965), p. 8.

<sup>52</sup> Ricostruisce con grande efficacia l'intero processo Butterfield (1949).

zionalmente necessario” uccidere il re per combatterne la sacralità, cioè per separare definitivamente la persona del re dalla sua funzione. È questo atto la condizione che, per entrambe le Rivoluzioni, apre la strada ad una diversa istituzionalizzazione della sovranità.

Ma non c'è solo la cultura dei rivoluzionari!

Carlo I difende fino all'ultimo le sue prerogative di monarca per volontà divina, figura sacra e paterna<sup>53</sup>, consapevole di deporre la corona del re per assumere, *imago Christi*, quella del martire. I difensori di Carlo vivono il regicidio come parricidio: è l'idea che diffondono i numerosissimi libelli filomonarchici del tempo, ed è ciò che scrivono, con abbondanza di argomentazioni, sia Claude de Saumaise nella sua *Defensio regia*<sup>54</sup>, che Pierre du Moulin in *Regii sanguinis clamor*<sup>55</sup>.

C'è anche la cultura della Tradizione religioso-assolutista, fortemente popolare, ed è la cultura dei sostenitori della monarchia di diritto divino, di tutti coloro che la considerano come la forma naturale e indiscutibile dell'ordine politico. Sono tutti costoro, *quelli che non uccidono*, a vivere l'intero processo come un parricidio; non sono i figli a uccidere il padre; viene ucciso colui che *altri*, non gli uccisori, continuano a considerare loro padre: e questo è esattamente il contrario dell'intenzione che Freud aveva messo nel costruire l'immagine dell'orda fraterna; Freud, paradossalmente, non spiega la nascita del nuovo, ma la situazione di coloro che rimangono legati alla figura del re-padre. In altri termini, il parricidio avviene solo dal punto di vista della società di *ancien régime*, della vecchia società sacrale; e la profondità della ferita, nel comune sentire di molta parte delle popolazioni europee è enorme: davvero, in

<sup>53</sup> Il comportamento del re è raccontato in dettaglio in Howell (1816), coll. 990-1154.

<sup>54</sup> Saumaise (1650).

<sup>55</sup> Du Moulin (1652). Importanti riflessioni su Saumaise e du Moulin sono condotte da Bertelli (1995).

entrambi i casi, è diffuso l'orrore per un atto che non appare alle folle devote solo come l'esecuzione di una sentenza, bensì con tutta la violenza del sacrilegio e del parricidio.

Dunque i parricidi avvengono.

E non avvengono.

Questa duplicità appare ineludibile perché appartiene alla realtà storica delle cose: nella cultura occidentale uscita dal Medioevo si apre una fenditura che la attraversa interamente, manifestando una *krísis* che non è soltanto politica, ma coinvolge lo stesso pensare al livello più profondo: Il *Novum Organum* (1620) di Francis Bacon, le *Regulae ad directionem ingenii* (1628?) e il *Discours de la méthode* (1637) di René Descartes, che tagliano il legame dell'intelligenza col principio di autorità non meno nettamente di quanto faccia il boia con le teste, sono espressioni di una cultura che sta mettendo in discussione le proprie radici: elementi di matrice cristiana e legati soprattutto all'idea di "incarnazione", quali l'importanza della dimensione storica, la positività della corporeità e il superamento della demonizzazione della materia, la libertà della coscienza personale, cominciano a venire a maturazione all'interno delle coscienze, entrano paradossalmente in conflitto con aspetti importanti delle istituzioni e della cultura che il cristianesimo stesso aveva contribuito a costruire, nel suo sforzo titanico di inculturazione del messaggio evangelico in Occidente<sup>56</sup>.

L'importanza dei regicidi sta dunque anche in questo: per la prima volta, dai tempi del cristianesimo primitivo – che sferzò il primo attacco al sacro, ma dovette poi farsi carico della frantumazione civile e culturale dell'impero romano –, viene realmente messa in discussione l'antica struttura, istituzionale e mentale, del sacro, con il quale il cristianesimo, nelle sue for-

<sup>56</sup> Su questo argomento invito alla lettura del fondamentale testo di Zanghí (2007).

me storiche, era dovuto venire a patti, dando vita ad esperienze sociali e istituzionali di mediazione.

In conclusione, da una parte l'interpretazione edipica di Freud appare riduttiva e inadeguata di fronte alla complessità delle dottrine e dei simboli che vengono messi in gioco nei tirannicidi, i quali hanno in loro stessi una straordinaria ricchezza esplicativa, siano essi frutto di insurrezione popolare o siano applicazioni di sentenze risultanti da processi formalmente condotti dal nuovo potere antagonista, costituitosi contro il re-imputato.

D'altra parte, per quanto in maniera maldestra, Freud ripropone il tema del conflitto col padre, tema che non solo è realmente presente nei regicidi come fatti storici, ma è destinato a riapparire nel periodo successivo e ad arrivare fino a noi. Infatti, se è chiaro il percorso storico che la sovranità prenderà in seguito alla due rivoluzioni, molto meno chiaro appare il destino dei principi contro i quali la modernità è insorta: le nuove forme dell'esercizio del potere, davvero sono riuscite a sostituire tutto ciò che era contenuto nel precedente concetto di autorità? E la figura paterna: davvero si può farne a meno? Davvero si può vivere, come gli uomini nello stato di natura descritti da Thomas Hobbes, «come se fossero d'un tratto spuntati dalla terra (al modo dei funghi), già adulti, senza alcun obbligo reciproco»<sup>57</sup>, né figli né fratelli?

## 7. L'invidia fraterna e la patologia della paternità contemporanea

Una seconda direzione di ricerca sembra rimettere in gioco l'interpretazione freudiana, non tanto per la sua capacità di spiegare la nascita della società egualitaria, quanto perché

<sup>57</sup> Hobbes (1992), p. 155.

esprime una reale patologia riguardante la relazione col padre: una patologia non del solo Freud, ma una patologia condivisa, quella della frantumazione della paternità nell'epoca contemporanea. Non è un problema che, pur diffuso, riguardi solamente la vita privata delle persone; esso ha anche, come vorrei cercare di mettere in evidenza, una dimensione pubblica. In questa prospettiva l'importanza di Freud certamente cresce perché, anche se la sua visione del parricidio originario dimostra una costitutiva debolezza nell'interpretare l'origine della società egualitaria, egli ha il merito di porre, drammaticamente, il problema della paternità nella società contemporanea: se rimane problematica la sua descrizione dell'origine della società, dimostra però una profonda intuizione nel descrivere le relazioni tra i fratelli fratricidi, che assomigliano molto alle società contemporanee nella misura in cui esse appaiono costituite da un legame di diffusa invidia reciproca.

L'idea che sottopongo al lettore è che nelle società contemporanee non solo la *figura paterna* – quale era interpretata dal re – sia scomparsa, ma sembra essere scomparsa – nella consapevolezza comune – anche la *dimensione paterna*, cioè la dimensione dell'autorità come distinta dal potere, una dimensione di cui ogni società continua ad avere bisogno, anche in assenza della figura del padre-re. Ritengo che non si possa parlare di fraternità se non si scopre il reale ruolo del correlativo concetto di paternità.

Per far questo sembra opportuno, come primo passo, distinguere tra autorità e potere.

Il *potere* è la capacità di muovere qualche cosa o qualcuno; questa capacità si esercita da fuori, dall'esterno del soggetto sul quale agisce il potere. Per questo il potere ha bisogno di una forza; ma, come sottolinea Romano Guardini<sup>58</sup>, gli è necessaria anche una coscienza, per imprimere una direzione al

<sup>58</sup> Guardini (1993), p. 118.

movimento del reale. Dunque il potere non è cieco, ma viene sempre esercitato per portare i suoi sottoposti verso un obiettivo conosciuto dal potere che muove.

*L'autorità*, invece, è la capacità generante, la fonte della vita, la radice originaria; un genitore conserva l'autorità anche quando non ha più potere sui figli; il fondatore di uno Stato, o di un movimento, conserva l'autorità anche quando non detiene più il governo. Avere autorità significa custodire un disegno, conservare i principi e i valori fondanti la vita della comunità o di un gruppo e, proprio per questo, mantenerne chiaro il fine e l'orientamento. Così come un genitore mantiene chiaro dentro di sé il valore e l'identità di un figlio, allo stesso modo l'autorità conserva l'identità, i valori fondanti, la ragion d'essere di un popolo. Per questo, solo il rapporto con l'autorità permette di conservare l'identità. L'autorità non ha forza coercitiva, ma donativa; a differenza del potere, l'autorità muove "da dentro", per l'intima e libera convinzione di colui che si riconosce nel "disegno" conservato dall'autorità.

Nella vita politica, il ruolo del potere si articola in diverse funzioni, ma è, sostanzialmente, un ruolo di governo. L'autorità, invece, può radicarsi su uno o più testi fondamentali, quale potrebbe essere una Costituzione che racchiude i valori originari, profondi e condivisi. Normalmente, il ruolo dell'autorità è affidato ad una magistratura costituzionale, o a figure sovraordinate al potere, non quanto al governo, ma quanto al controllo che il potere venga esercitato autorevolmente, cioè in coerenza con l'identità di una nazione e di un popolo. Ogni società ha bisogno di entrambe le funzioni per vivere e per svilupparsi, per rinnovarsi, ma rimanendo fedele a se stessa.

Proprio questa fedeltà identitaria è messa a rischio dal tema suscitato da Freud. Alexander Mitscherlich<sup>59</sup> vi si rifà esplicitamente: «Sembra che da un tipo di società come quella

<sup>59</sup> Mitscherlich (1970), p. 183.

americana, dove i figli hanno spodestato i padri, la tesi freudiana sulla genesi della civiltà, così come è esposta in *Totem e Tabù*, abbia ricevuto una conferma esemplare». Ma precisa subito dopo che non si può sostenere che l'idea del parricidio sia applicabile agli Stati Uniti della seconda metà del Novecento: in tal modo, fa venire meno l'essenza dell'interpretazione freudiana, a dimostrazione che, ancora una volta, si dà per scontata la validità di tale tesi, salvo constatare le difficoltà delle sue capacità interpretative non appena si cerca di applicarla. «Ora invece – spiega infatti Mitscherlich – i modelli di comportamento nordamericani possono essere ricondotti ad un semplice *disprezzo del padre*. Il principio motore della civiltà americana oggi non è più la rivalità con il padre [...] la spiegazione va cercata altrove, ed implica un'assoluta noncuranza verso il padre, in cui sopravvive ben poca carica affettiva»<sup>60</sup>.

Questo "altrove" cui Mitscherlich fa riferimento è costituito dalle dinamiche interne del sistema statunitense: «Ma quello che è avvenuto in America in seguito alla secessione è il risultato di un processo di conquista di nuove pratiche di dominio della realtà, che portò infine a neutralizzare l'efficacia di una componente essenziale delle istituzioni culturali tradizionali, la *potestas* paterna – senza dover temere il castigo dei padri stessi»<sup>61</sup>. In altri termini, non c'è stato alcun conflitto col padre, perché il padre non c'era, apparteneva alla società europea dalla quale la nuova Nazione si era staccata. «Non è dunque la ribellione alla tutela esercitata dalla *auctoritas* della vecchia Europa che ha portato in America a questo clamoroso crollo dell'autorità paterna, ma lo stesso processo di incontrastata diffusione dell'organizzazione tecnica e meccanica, che ha sviluppato uno stile di vita corrispondente alla propria necessità di continuo rinnovamento delle pratiche di dominio

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

della realtà [...] È del resto evidente che il modo di produzione e di lavoro non può modificarsi senza investire tutti gli aspetti della socialità»<sup>62</sup>.

L'eliminazione del padre permette, nel processo descritto da Mitscherlich, una rapida e costante modificazione delle "pratiche di dominio della realtà", cioè delle strutture e dei meccanismi del potere. Ma l'assenza del padre non significa solo – come appare nella descrizione di Mitscherlich – maggiore prontezza nel cambiamento, implica che questo stesso cambiamento *non ha più una direzione* – non ha cioè un fine ultimo condiviso e consapevolmente perseguito –, se non la direzione che gli interessi prevalenti del momento, interagendo fra loro, imprime a tutta la società. Il disprezzo per il padre e la rinuncia al ruolo dell'*autorità* consegna la società nelle mani del *potere*, senza più poterlo contenere e orientare verso gli scopi identitari che solo l'*autorità* può individuare. La storia degli ultimi decenni è ricca di esempi di poteri autoritari, ma non autorevoli; è autorevole il potere che opera in coerenza con l'autorità, sviluppando e rinnovando l'identità della comunità; è autoritario il potere che non tollera limiti, diviene irresistibile e obbliga il popolo a fare e a subire ciò che non vuole e ciò che non è, oppure compie scelte che diminuiscono le possibilità del futuro, anziché moltiplicarle.

In assenza dell'orientamento autorevole, si sviluppano altri "orientamenti" basati sulle varie forme di *eterodirezione*; non solo quella impressa dal gruppo dei "pari" sulla quale particolarmente si è soffermato David Riesman<sup>63</sup>, ma anche molte altre forme di condizionamento. Fin dagli anni Cinquanta, ad esempio, e pure dall'interno degli Stati Uniti, non mancarono le denunce in questo senso: Vance Packard, già in

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>63</sup> Riesman (1950).



*The Hidden Persuaders*<sup>64</sup>, aveva criticato l'abnorme crescita del sistema pubblicitario e consumistico, considerandolo profondamente corruttore dello spirito etico nazionale; da parte sua, Robert Bellah ha denunciato l'abbandono del concetto biblico di libertà, che consisteva essenzialmente nella "libertà dal peccato" e comportava un'assunzione di responsabilità, in favore della libertà intesa come assenza di limiti nei comportamenti individuali e nel *business*, fino al "particolarismo cinico" degli anni Settanta<sup>65</sup>.

È da sottolineare che l'eterodirezione, per il suo stesso concetto di "direzione da parte di altri", non può mai essere una espressione di *autorità*, ma sempre e solo di *potere*. L'autorità, lo ricordo, muove "da dentro".

La perdita dell'identità dovuta alla rottura del rapporto con il padre è una delle intuizioni più interessanti di Freud, che lo avvicina alla condizione di molte società contemporanee; giustamente, Girard la valorizza, mettendo in corsivo le parole di Freud: «Bisogna ancora osservare, e qui sta forse l'essenziale, che il processo della violenza collettiva, diretto contro l'eroe unico, si afferma nel contesto di indifferenziazione sul quale si è tanto insistito precedentemente. I figli dell'orda primitiva, ormai privi di padre, sono tutti *fratelli nemici*; si rassomigliano talmente che non hanno più la minima identità; è impossibile distinguerli gli uni dagli altri; non si ha più che *una folla di persone che portano tutte lo stesso nome e ugualmente vestite*»<sup>66</sup>. È evidente, in queste osservazioni freudiane, così ben messe in evidenza da Girard, che Freud nel vivere e interpretare il rapporto conflittuale col padre – e il conseguente rapporto conflittuale con i fratelli – dà voce al dramma di oggi, al dramma stesso della modernità. È ciò che Girard sot-

<sup>64</sup> Packard (1957).

<sup>65</sup> Bellah (1976).

<sup>66</sup> Girard (1972), p. 297.

tolinea, criticando la tendenziosità di Freud, “l’ipocrisia raffinata” che lo psicoanalista condivide con l’insieme del pensiero moderno: «È là, forse, ciò che definisce l’interpretazione stessa, che si tratti dell’Edipo re o, ai nostri giorni, di dibattiti sulla psicoanalisi o su altre metodologie. L’antagonismo, ostensibilmente, non ha mai altro oggetto che la cultura in crisi di cui ciascuno si vanta di portare nel proprio cuore la preoccupazione esclusiva. Ciascuno si sforza di diagnosticare il male allo scopo di guarirlo. Ma il male, è sempre l’*altro*, le sue false diagnostiche e i suoi rimedi che sono in realtà dei veleni»<sup>67</sup>. «Preso nel suo insieme la crisi moderna, come ogni crisi sacrificale, deve definirsi come cancellazione delle differenze: il va-e-vieni antagonista che cancella, ma non è mai appreso nella sua verità, cioè come il gioco sempre più tragico e nullo di una differenza malata, che sembra sempre ingrandirsi ma svanisce, al contrario, nello sforzo di ciascuno per appropriarsene»<sup>68</sup>.

Otteniamo in tal modo, a me sembra, gli elementi necessari per descrivere aspetti importanti della conflittualità contemporanea: se si nega il padre, non si è più fratelli, dunque non si tollera più la differenza, ma si diviene antagonisticamente identici. La negazione del padre rende infatti impossibile ai fratelli di riconoscersi come tali e, dunque, di ammettere e accettare il contenuto specifico della relazione di fraternità: *la loro diversità nella parità filiale*. La differenza è davvero vissuta in maniera malata, perché non consiste nella differenza reale esistente tra i fratelli (tale differenza, dato che la fraternità è stata negata, non può essere ammessa), ma si esprime come differenza antagonista tra soggetti privi di vera identità personale (e, per questo, “identici”, meri individui), come il continuo tentativo di prevalere a cui ciascuno è mosso dall’invidia.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 302.

E questo è il quadro che, anche in Freud, segue l'uccisione del padre, così come Girard, acutamente, lo coglie: «Benché legato, all'inizio, al solo appetito sessuale, il conflitto sbocca su una rivalità divorante che questo stesso appetito non basta più a giustificare. È lo stesso Freud che l'afferma. Nessuno può ripetere le prodezze fenomenali dell'antenato: *Non c'era più uomo che, superando tutti gli altri per la sua potenza, avrebbe potuto assumere il ruolo del padre*. La rivalità ha mille pretesti perché in fondo essa non ha che la violenza sovrana per oggetto. Non ci sono più che le femmine da un lato e i maschi dall'altro, incapaci di dividersi. Lo stato che Freud descrive si dà ancora, in principio, come provocato dalla morte del Padre terribile, ma tutto accade, ormai, come se non ci fosse mai stato alcun padre. L'accento si è spostato verso i fratelli nemici, verso quelli che nessuna differenza separa. È il cerchio della reciprocità violenta, è la simmetria della crisi sacrificale che Freud è sul punto di scoprire»<sup>69</sup>.

Ma non la scopre, pur intuendone alcune dinamiche conflittuali importanti. E quando poi Freud suggerisce che i fratelli riescono a mettersi d'accordo nel rinunciare alle femmine, la possibilità di questo accordo, e il modo nel quale ci si sarebbe arrivati, non vengono in alcun modo spiegati.

Sarà René Girard ad approfondire la reciprocità violenta, sulla base del concetto di "rivalità mimetica". Ma con Freud siamo comunque arrivati ad una visione chiara dell'invidia, intesa come quel rapporto che i fratelli instaurano tra loro senza potersi riconoscere come fratelli e senza poter fare riferimento ad una paternità, perché è stata soppressa o accantonata.

In che modo funziona l'invidia?

«La principale miccia dell'invidia – scrive Jon Elster – è la reazione istintiva al tentativo di valutare noi stessi: il nostro primo impulso è di guardare agli altri. La serenità mentale che

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 310-311.

ci consente di comprendere se siamo felici senza confrontarci al nostro prossimo è rara»<sup>70</sup>; «Il primo desiderio dell'invidia non è “voglio quello che ha lui”, ma “voglio che lui non abbia quello che ha, poiché il fatto che lui l'abbia mi costringe a pensare che valgo meno” [...] una persona debolmente invidiosa desidera che nessuno abbia ciò che essa non riesce ad avere. Ma quella fortemente invidiosa è persino disposta a rinunciare a parte di ciò che possiede, se tale sacrificio è la condizione per abbassare gli altri al suo livello. In entrambi i casi, è centrale la preoccupazione per l'autorispetto, mentre le considerazioni distributive giocano un ruolo solo secondario»<sup>71</sup>.

Come si vede anche in base a queste considerazioni di Elster, l'invidia manifesta l'esistenza di un problema identitario: il distacco dall'autorità (paternità), rende difficile l'identificazione di sé e, corrispettivamente, la comprensione delle diverse identità degli altri. L'invidia diviene in effetti la forza relazionale fondamentale in società rese incapaci di accettare le differenze: non quelle determinate dalle ingiustizie, ma quelle legate alle identità profonde, alla ricchezza e varietà delle personalità.

Una importante conferma – sul piano psicologico – del collegamento dell'invidia con la negazione dell'autorità, viene dai noti studi di Melanie Klein, che tratta l'origine non dal punto di vista della paternità, ma da quello, complementare, della maternità.

Chiediamo dunque alla Klein, come ha fatto Kerényi con Jung, se esista nella psiche umana qualche cosa che corrisponde al “paradigma culturale” dell'invidia. Secondo la Klein, «l'invidia è un sentimento di rabbia perché un'altra persona possiede qualcosa che desideriamo e ne gode – l'impulso invidioso mira a portarla via o a danneggiarla. Inoltre l'invidia im-

<sup>70</sup> Elster (1995), pp. 353-354.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 354-355.

plica un rapporto con una sola persona ed è riconducibile al primo rapporto esclusivo con la madre»<sup>72</sup>. È essenziale comprendere la natura di tale rapporto: l'invidia ha una volontà di danneggiamento e di distruzione nei confronti della madre. L'invidioso vive con la costante sensazione di essere stato privato, derubato, di qualche cosa di essenziale; in realtà, egli non è riuscito a ricevere il dono, a interiorizzare l'oggetto buono. La gelosia, secondo la Klein, deriva dall'invidia e la estende ad altre persone. Se ne ricava che, anche in base agli studi della Klein, l'invidia, pur formandosi in un rapporto originario a due, può venire estesa e applicata ad un orizzonte molto più vasto di relazioni.

L'opposto dell'invidia è la gratitudine: «Una gratificazione completa al seno significa che il bambino avverte di avere ricevuto dall'oggetto amato un dono insostituibile che egli vuole conservare. Questa è la base della gratitudine...»<sup>73</sup>.

È importante il collegamento che la Klein scopre tra la capacità di provare gratitudine e di amare, e il seno materno, "l'oggetto buono" che diviene il punto di riferimento per lo sviluppo dei sentimenti positivi legati alla gratitudine (generosità, donazione, fiducia, ecc.) e per l'orientamento verso valori ed ideali, nei quali il bambino, crescendo, porta la sua capacità di amare. Klein mette in evidenza, dal punto di vista psicologico, quanto sia essenziale, per la maturazione e la formazione del carattere, il legame con l'origine, la qualità dell'esperienza filiale. In altri termini, il soggetto sano, realmente adulto e maturo, capace di superare gli ostacoli costruiti dall'invidia, dalla gelosia, dall'avidità, conserva sempre la "forma" del figlio, ed è questo ciò che gli permette di essere fratello, cioè di costruire positivi legami orizzontali con i propri pari. L'invidia è la negazione della fraternità dovuta al rapporto conflittuale, all'atteg-

<sup>72</sup> Klein (1969), p. 17.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 31.

giamento distruttivo nei confronti del seno materno: «l'invidia è il vizio peggiore – scrive la Klein – perché danneggia e guasta l'oggetto buono che è fonte di vita [...] La sensazione di avere danneggiato e distrutto l'oggetto primario menoma la fiducia dell'individuo di poter stabilire in futuro rapporti sinceri, di potere amare ed essere buono»<sup>74</sup>.

Ciò significa, sottolineo, negare l'origine, la radice identitaria, ciò che, nel linguaggio della filosofia politica, abbiamo chiamato “autorità”.

## 8. Dal “parricidio” alla “kenosis” del Padre

L'analisi freudiana applicata alle società contemporanee ci porta, in conclusione, ad una visione dove la conflittualità radicale si presenta, ad un tempo, come inevitabile e insuperabile. Siamo ritornati a Caino, al suo atteggiamento de-responsabilizzato e, dunque, costantemente potenzialmente omicida nei confronti di Abele. L'atteggiamento cainita appare generalizzato, condizionante reciprocamente tutti i “fratelli - non fratelli”, gli uomini che nascondono la loro fraternità a loro stessi. Che cosa è stato, allora, del “segno” posto da Dio su Caino? Il segno che avrebbe dovuto riaprire – a lui e alla sua discendenza – le possibilità della fraternità, della fraternità politica, cioè non della fraternità familiare, privata, basata sulla comunità del sangue, ma la fraternità nella città, la fraternità “pubblica” che si attua nella legge e nella cittadinanza?

Nelle prime pagine del presente lavoro ho accennato a questa fraternità, che viene assunta in maniera centrale dal cristianesimo, come ad una “fraternità ritrovata” e riproposta attraverso un modello sacrificale che caratterizza il paradigma relazionale cristiano, nel quale non il Padre, ma il Figlio viene

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

sacrificato. Quali sono i contenuti di tale paradigma? Cerchiamo di coglierli approfondendo proprio il momento “cruciale” della relazione tra Padre e Figlio, inoltrandoci nella logica del sacrificio cristiano.

La dinamica tra Padre e Figlio è centrale lungo tutto lo svolgimento storico (così come i Vangeli ce lo raccontano) della vicenda di Gesù; essa si dipana progressivamente, rivelando di volta in volta contenuti ad un tempo sempre più ricchi ma anche, in qualche modo, enigmatici. Questa difficoltà di interpretare il rapporto tra Gesù-Figlio e Dio-Padre si manifesta esplicitamente fin dal cosiddetto “Vangelo dell’infanzia” lucano, dove è Maria, la madre, che medita sui significati discordanti che gli avvenimenti le consegnano, cercando di comprenderli, di unificarli dentro di sé (Luca usa il verbo *symballein*)<sup>75</sup>.

Successivamente, proseguendo nella vicenda di Gesù, mano a mano la relazione col Padre viene ad occupare il posto centrale della sua riflessione e predicazione. Saltando il ricco repertorio fornitoci dai vari episodi riportati dai Vangeli e riguardanti i tre anni della vita pubblica di Gesù, si può guardare al discorso giovanneo dell’ultima cena come a un luogo privilegiato di sintesi per il nostro argomento. Lì Gesù mette a fuoco il proprio rapporto con il Padre e lo apre ai suoi amici: «Non vi chiamo servi – dice infatti Gesù ai suoi più intimi – perché il servo non sa ciò che fa il padrone. Vi chiamo amici, perché vi ho fatto conoscere tutto ciò che ho ascoltato da mio Padre»<sup>76</sup>: la partecipazione alla relazione filiale di Gesù, realizza un processo di liberazione dai vincoli precedenti e di stabilimento di nuove relazioni dei discepoli con Gesù e tra di loro. Ancora, in chiusura del discorso, il rapporto che Gesù ha col Padre viene proposto come paradigmatico della relazione tra i discepoli e, per estensione, di tutte le relazioni umane:

<sup>75</sup> Lc 2, 51.

<sup>76</sup> Gv 15, 15.

«Che tutti siano uno, come tu, Padre, sei in me ed io in te, così anch'essi siano uno in noi»<sup>77</sup>.

Attraverso il suo rapporto col Padre, Gesù apre un nuovo orizzonte di relazioni fraterne tra gli uomini, orizzonte che esprime la loro partecipazione alla profondità delle relazioni divine: gli uomini vivono “come” vive Dio, e questo si realizza attraverso l'assimilazione a sé dei suoi amici, che Gesù compie, facendoli partecipi del suo stesso essere Figlio. A questa relazione Padre-Figlio si lega il nucleo centrale del messaggio cristiano, che risulta dunque interamente costruito attraverso la dinamica tra paternità e fraternità così come Gesù la rivela.

Tutto ciò non è affatto lineare: questa acquisizione degli uomini alla fraternità, che Gesù annuncia durante l'ultima cena, deve ancora diventare realtà e richiede la piena esecuzione del sacrificio. Questo avviene in maniera del tutto inaspettata – prima di tutto per Gesù stesso – e cruenta anche nel senso prettamente spirituale: la relazione tra Padre e Figlio arriva al culmine della lacerazione nel grido di abbandono, con il quale Gesù manifesta in maniera straziante proprio la perdita del Padre. Non è una perdita casuale, o legata alla volontà e all'azione degli uomini che crocifiggono Gesù; Gesù infatti non spreca una parola per interrogare coloro che materialmente lo uccidono; egli si rivolge direttamente a Dio, che considera come il vero autore di ciò che sta subendo: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»<sup>78</sup>. Non esiste alcuna possibilità di eludere la tragicità di questo grido, che mette in crisi ogni visione non conflittuale, o armoniosa, o esortativa del cristianesimo; questo grido è la fine di ogni illusione sacrificale, di ogni commedia oracolare e di ogni religione come viene tradizionalmente intesa, perché appare non come il *relegare*, il tene-

<sup>77</sup> Gv 17, 21.

<sup>78</sup> Per le questioni scritturistiche e teologiche connesse a questo passo dei Vangeli di Marco (15, 34) e Matteo (27, 46), cf. Rossé (1984).



re insieme uomo e Dio, ma, all'opposto, come la piena, onesta, esperienziale denuncia dell'abisso che li separa. Sulla ricerca di una convincente spiegazione di questo grido sta, o cade, il cristianesimo. E solo dalla comprensione del grido può venire la scoperta di quale sia il vero paradigma relazionale contenuto dal cristianesimo, un paradigma che, con ogni evidenza, passa attraverso una lacerazione assoluta.

Il grido lancia una sfida radicale, estrema ma non rara, poiché è la stessa sfida che emerge in ogni situazione di reale conflitto, quando il conflitto è tale che porta a misurarsi con quella scelta – la scelta specificamente umana, la scelta fraterna – che misurò la statura di Caino. Non a caso, la riflessione più profonda e, direi “spietata” sul grido che è stata attuata nella nostra epoca, parte dal cuore di un conflitto estremo, da quella seconda guerra mondiale che fece vacillare – in molti di coloro che ci credevano – l'idea stessa di Dio<sup>79</sup>, e che segna l'inizio dell'esperienza e della riflessione di Chiara Lubich<sup>80</sup>. Alla sua riflessione mi ispiro, nel proporre l'interpretazione che segue.

Le parole del grido di Gesù appaiono immediate ed essenziali: non sembrano frutto di un ragionamento quanto, piuttosto, espressione diretta della sua identità ridotta all'essenziale. Guardando dentro di sé, Gesù non trova la parola “Padre” per rivolgersi a Dio. Il Padre, negli anni della vita pubblica, era stato il suo interlocutore costante, il riferimento essenziale della sua identità profonda, Colui che Gesù incontrava raccogliendosi dentro di sé; ebbene, nel momento dell'abbandono, Gesù non ne scorge alcuna traccia, non avverte più la presenza paterna di Dio, non coglie più se stesso come il Figlio.

<sup>79</sup> Jonas (1989).

<sup>80</sup> Lubich (2000); Lubich (1984, 2008<sup>11</sup>). Per l'approfondimento degli aspetti teologici dell'abbandono di Gesù: Zanghí (1991, 2004<sup>3</sup>); Coda (1984); Pelli (1985); Coda - Tapken (1997).

Non più il “Padre”, ma “Dio”, non più Colui che lo attende “da dentro”, ma il Sovrano impersonale e lontanissimo; Gesù chiama “Dio”, usando cioè il nome che qualunque altro uomo avrebbe potuto usare: nell’abbandono, veramente Gesù ha raggiunto l’uomo, ogni uomo, vivendo la condizione di essere, nella propria coscienza, non “il” Figlio, ma, semplicemente, un uomo. E grida a Dio, al Signore del mondo, di cui Jürgen Moltmann scrive: «non ha nome ma soltanto un titolo giuridico», non essendo «determinato in base alla personalità e alle relazioni personali ma soltanto per il potere dispositivo che egli esercita sulla sua proprietà»<sup>81</sup>.

La domanda di Gesù non ha risposta, Dio mantiene il silenzio. È da sottolineare che Gesù, a differenza degli eroi dell’antica tragedia, non maledice, non cede alla tentazione di bestemmiare Dio. Al contrario, il suo grido è un atto di estrema fedeltà; egli, che non trova il significato di ciò che sta vivendo e della sua stessa esistenza, che non sa più realmente chi è, interroga Dio per chiederglielo, nella convinzione che Egli abbia la risposta, che Dio conservi, dentro di Sé, il segreto di Gesù, il senso di sé che egli non vede più.

In accordo con questa fedeltà assoluta e nell’assenza di risposta da parte di Dio, Gesù saprà compiere l’atto finale e culminante del suo rapporto con Dio: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (*Lc* 23, 45). Gesù, il Fedele, si ri-affida al Padre. Questo atto estremo raccontato da Luca non toglie nulla alla realtà dell’abbandono testimoniata da Marco (15, 34) e Matteo (27, 46): il paradigma cristiano si completa e si trasmette con entrambi gli aspetti. Eppure: come può Gesù ri-abbandonarsi al Padre? Che cosa consente il ri-abbandono senza togliere nulla all’abbandono? Sono convinto che Gesù abbandonato si ri-abbandona in quanto è figlio; ha perso tut-

<sup>81</sup> Moltmann (1983), p. 213.

to, è ridotto a niente, ma finché è uomo ed è vivo, è figlio: *la sua forma è essere figlio*. L'Abbandonato ci rivela qui la radice dell'essere umano, ciò che filosoficamente si definisce la sua sostanza o essenza: la relazione filiale. E poiché il padre di Gesù è Dio, è a Dio che l'Abbandonato si riabbandona.

Da allora, ogni uomo può farlo.

È qui l'essenza del paradigma relazionale cristiano: ogni uomo ha acquisito la Forma del Figlio.

Chiediamoci: che cosa avviene dal "punto di vista" di Dio? L'abbandono del Figlio si ripercuote sul Padre, che vive il *proprio* abbandono, il proprio annientamento, la propria *kenosis*, nell'attesa di venire chiamato; una *kenosis* che si prolunga e si compie proprio nell'essere riconosciuto come Dio, ma non come Padre: è la *kenosis* della paternità. Nell'abbandono Gesù sperimenta, subendolo, il comando e l'imposizione, non avverte più la personalità e la distinzione filiale, e viene inabissato in quella condizione dell'umanità che rivela, nella croce, il suo lato più impotente: avere contro di sé il Sovrano. Dio – non più Padre nelle parole di Gesù – vive l'assolutezza della propria sovranità: è l'*Ab-solutus*, disciolto anch'Egli, se così si può dire, dalla relazione. Onnipotente solitudine: questa è la *kenosis* del Padre, il Suo svuotamento nel culmine dell'*imperium*.

Il modello sacrificale cristiano, allora, non comprende semplicemente il sacrificio del Figlio, ma coinvolge in esso il Padre: se il Figlio non si sente più tale, trascina direttamente il Padre nel proprio abbandono.

In questa situazione reciprocamente kenotica, come si manifesta l'assoluta sovranità di Dio? Lasciato solo, Egli rivela la Sua essenza: Dio risuscita l'Abbandonato; l'atto sovrano per eccellenza fu, all'inizio, la creazione; dopo l'abbandono, l'atto sovrano si esprime in una nuova creazione, con la risurrezione di Gesù. L'atto sovrano, in Dio, si manifesta dunque come volontà e potenza di far essere non se stesso, ma un altro, di affermare, nel Cristo, gli esseri: è onnipotenza rivolta al dono, alla

comunicazione ad altri della propria vita divina. È, propriamente, ciò che abbiamo chiamato *autorità*.

Nel modello cristiano, la risurrezione coinvolge tutti gli uomini: Gesù infatti, avendo raggiunto, nell'abbandono, ogni uomo nella sua lontananza, risorgendo porta con sé tutti coloro con i quali si era assimilato. È in questo modo che, secondo il cristianesimo, gli uomini diventano figli di Dio: perché figli nel Figlio; e, di conseguenza, fratelli tra di loro.

In questa "narrazione essenziale" del cristianesimo, dunque, la fraternità universale acquisita dagli uomini è spiegata come il legame stesso che unisce il Padre e il Figlio, dato agli uomini. E qui ci troviamo di fronte ad un altro aspetto del paradigma cristiano: la dinamica tra Padre e Figlio non è un rapporto biunivoco, una relazione a due; il loro stesso legame è Altro, è una Persona, lo Spirito: è lo Spirito che gli uomini ricevono, proprio perché Gesù se ne priva, proprio perché Gesù vive l'assenza del legame. È lo Spirito, infatti – ci spiega Paolo –, a chiamare «Abbà, Padre» (*Gal 4, 6*)<sup>82</sup>, cioè a rivolgersi al Padre con la parola che manifesta l'identità del Figlio: la relazione trinitaria è un legame nel quale ognuno dei Tre è pienamente Sé stesso, ma la cui identità è custodita dall'Altro e si rivela pienamente nella relazione. Il paradigma cristiano si rivela dunque essere, propriamente, "paradigma trinitario", nel quale Tre Realtà contemporaneamente agiscono: in questo paradigma non c'è alcuna necessità, né alcun rapporto di dominio, né parricidio, né riduzione dialettica ad un rapporto tra tesi e antitesi: il paradigma trinitario apre alla ricchezza e complessità della vita, alle mille logiche diverse con le quali vive la natura creata; apre, soprattutto, alla libera interpretazione della sovranità che, nel Cristo Risorto, viene consegnata al creato, ad ogni creatura, nel modo proprio di ciascuna.

<sup>82</sup> Cf. *Rm 8, 15*.

Nella logica cristiana, infatti, il sacrificio di Gesù è efficace, è definitivo: è il sacrificio che toglie la necessità di ogni altro “capro espiatorio”, che elimina la ripetitività necessaria della violenza, che dichiara la falsità di ogni logica che giustifichi il male o la violenza come necessari e produttivi del nuovo. Nel paradigma trinitario l'autorità “fa essere”, consegna l'esistenza ad ogni uomo e lo lascia libero protagonista della propria esistenza, autore dei propri legami: il paradigma trinitario apre nella storia la libera sperimentazione delle infinite possibilità delle relazioni umane, del *sociale*.

È chiaro che si può non credere all'esistenza della Trinità, nello stesso modo con il quale si può non credere all'esistenza di Urano e Crono. Ma si deve prendere atto che, come Urano e Crono introducono un paradigma basato sulla relazione verticale e conflittuale, così la logica trinitaria del cristianesimo consegna alla storia un paradigma, per così dire, “orizzontale”, nel quale i Tre sono ordinati, distinti, ma pari, perché Ognuno è Dio; un paradigma in cui l'identità di Ciascuno è pienamente rivelata nella relazione con l'Altro; un paradigma che guarda il conflitto, lo attraversa completamente, lo comprende, ma non si fa dettare da esso alcuna logica della violenza, bensì apre alla relazionalità che lo può superare, perché la relazione dell'Uno all'Altro, l'appartenenza, è più forte della forza disgregativa. È questo paradigma che, vissuto tra gli uomini, prende il nome di “fraternità”.

Che cosa faremo di questa possibilità che ci è consegnata dalla nostra natura e dalla nostra storia di esseri umani?

## Bibliografia

- Baggio A.M. (1997), *Trinità e politica. Riflessione su alcune categorie politiche alla luce della rivelazione trinitaria*, «Nuova Umanità» XIX (1997/6) 144, pp. 727-797.
- Baggio A.M. (2007b), *Fraternidad y reflexión politológica contemporánea*, in «Revista de Ciencia política» [Pontificia Universidad Católica de Chile], vol. 27, n. 1, 2007, pp. 134-140 (in dialogo con R. Mardones, P. Salvat, C. Orrego, M. Vatter).
- Baggio A.M. (ed.) (2007a), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma.
- Bellah N.R. (1976), *Il nuovo senso religioso e la crisi del moderno*, in *Vecchi e nuovi dèi. Studi e riflessioni sul senso religioso dei nostri tempi. Dagli atti del Secondo Simposio Internazionale sulla Credenza organizzato dalla "Fondazione Giovanni Agnelli" (Vienna, 7-11 gennaio 1975)*, a cura di R. Caporale, Editoriale Valentino, Torino.
- Bertelli S. (1995), *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Ponte alle Grazie, Firenze.
- Besnier J.-M. (1996), *Mythe*, in *Dictionnaire de philosophie politique*, Publié sous la direction de P. Raynaud et S. Rials, Quadrige/Puf, Paris.
- Bruggman M. (1989) *Die Pueblos: prahistorische indianerkulturen des sudwestens*, U. Bär Verlag, Zürich.
- Butterfield H. (1949), *Origins of Modern Science*, London.
- Calvez J.-Y. (2003), *Essai de dialectique*, L'Harmattan, Paris.
- Campbell J. (1992), *Le maschere di Dio. Mitologia occidentale*, Mondadori, Milano; ed. orig.: (1964), *The Masks of God: Occidental Mythology*, The Viking Press, New York.
- Coda P. - Tapken A. (edd.) (1997), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma.

- Coda P. (1984), *Evento pasquale. Trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma.
- De Vaux R. O.P. (1977 [1964]), *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino.
- Du Moulin P. (1652), *Regii sanguinis clamor ad coelum adversus parricidas anglicanos*, Hagae Comitum, A. Vlac.
- Eliade M. (1968), *Il mito dell'eterno ritorno (Archetipi e ripetizione)*, Borla, Roma; ed. orig.: (1949), *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris.
- Elster J. (1995), *Il cemento della società. Uno studio sull'ordine sociale*, il Mulino, Bologna; ed. orig.: (1989), *The Cement of Society. A Study of Social Order*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Feake C. (1659), *A Beam of Light shining in the mist of much Darkness and Confusion, being (with the benefit of retrospection) an essay toward the stating (and fixing upon its true and proper basis) the best cause under Heaven: viz. the cause of God, of Christ, of His people, of the whole creation, that groans and waits for the manifestation of the sons of God*, by J.C. for Livewell Chapman, London.
- Fenton W.N. - Gulick J. (edd.) (1961), *Symposium on Cherokee and Iroquois culture*, U.S. Government Printing Office, Washington (Simposio della «American anthropological association»).
- Filmer R. (1982), *Patriarca. O il potere naturale dei re*, in *Appendice* in Locke J. (1982), *Due Trattati sul governo civile*, a cura di L. Pareyson, Utet, Torino, p. 596; ed. orig.: (1680), *Patriarcha; or the Natural Power of Kings. By the Learned Sir Robert Filmer Baronet*, Richard Chiswell, London.
- Fohrer G. (1980 [1977]), *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia.
- Fohrer G. (1985 [1969]), *Storia della religione israelitica*, Paideia, Brescia.

- Forlin F. (2012), *Il mito moderno. Racconto, arte e filosofia nel primo Schelling*, Città Nuova, Roma.
- Freud S. (1982), *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in *Opere 1912-1914. Totem e tabù e altri scritti*, Boringhieri, Torino; ed. orig.: (1913), *Totem und Tabu. Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*.
- Freud S. (1995), *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Gallimard Folio, Paris.
- Galbiati E. (1974 [1969]), *Genesi*, in T. Ballarini - S. Virgulin, *Introduzione alla Bibbia. II/1. Pentateuco - Giosuè - Giudici - Rut - 1-2 Samuele - 1-2 Re*, Marietti, Torino.
- Girard R. (1972), *La violence et le sacré*, Grasset, Paris.
- Grégoire H. (s.d.), *Adresse aux Députés de la Seconde Législature*, (Par M. Grégoire, Membre de la première; Lue à la Société des Amis de la Constitution, séante aux Jacobins de paris, et imprimée par son ordre, pour être distribuée aux nouveaux Députés, et envoyée aux Sociétés affiliées) [alla pagina 31 la notizia tipografica: *De l'Imprimerie du Patriote François*, senza data].
- Guardini R. (1993), *Il potere*, Morcelliana, Brescia, tit. orig.: (1950), *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*.
- Hale H.E. (1883), *The Iroquois book of rites*, D.G. Brinton, Philadelphia; riprodotto nella «Iroquois reprints», Irocrafts, Oshweken (Ontario) 1989.
- Hartley B.A. (1910), *The Religious Spirit of the American Indian. As Shown in the Development of His Religious Rites and Customs*, Chicago (The Open Court Publishing Company), London Axents (Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.).
- Hatt J.-J. (1989), *Mythes et dieux de la Gaule. 1. Les Grandes divinités masculines*, Picard, Paris.
- Hill C. (1965), *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford.



- Hobbes T. (1992), *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Ed. Riuniti, Roma.
- Howell T.B. (comp. by) (1816), *A Complete Collection of State Trials and Proceedings for High Treason and other Crimes and Misdemeanors from the Earliest Period to the Year 1789*, [...], Esq. F.R.S. F.S.A. [...] vol. IV, London.
- Jonas H. (1989), *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, il Melangolo, Genova; tit. orig.: (1987), *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*.
- Jung C.G. (1973), *Freud e la psicanalisi*, Boringhieri, Torino; tit. orig., *Der Gegensatz Freud und Jung* (prima pubblicazione in «Kölnische Zeitung», Colonia, 7 maggio 1929).
- Kerényi K. - Jung C.G. (1972), *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino.
- Kerényi K. (1972), *Introduzione: Origine e fondazione nella mitologia*, in Kerényi K. - Jung C.G. (1972); tit. orig.: (1940-41), *Einführung in das Wesen der Mythologie*.
- Kerényi K. (1979), *Immagine, figura e archetipo*, in *Miti e misteri*, Boringhieri, Torino; tit. orig., *Bild, Gestalt und Archetypus*.
- Klein M. (1969), *Invidia e gratitudine*, Martinelli, Firenze; tit. orig.: (1957), *Envy and Gratitude. A Study on Inconscious Sources*.
- Lamourette A. (1789), *Pensées sur la philosophie de la foi, ou le système du christianisme entrevu dans son analogie avec les idées naturelles de l'entendement humain* di (Par l'Abbé Lamourette, Docteur en Théologie, de l'Académie Royale de Belle-Lettres d'Arras, Chez Mérigot jeune, Paris).
- Leclercq J. (1942), *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle*, Vrin, Paris.
- Lévinas E. (1998), *Tra noi*, Milano.
- Locke J. (1993), *The First Treatise of Government*, in *Two Treatises of Government*, Everyman, Dent-London, Tuttle-Vermont.

- Lubich C. (1984, 2008<sup>11</sup>), *L'unità e Gesù Abbandonato*, Città Nuova, Roma.
- Lubich C. (2000), *Il grido*, Città Nuova, Roma.
- Magnani G. (1981), *La crisi della metapsicologia freudiana*, Studium, Roma.
- Miege M. (1995), *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Feltrinelli, Milano.
- Mitscherlich A. (1970), *Verso una società senza padre. Idee per una psicologia sociale*, Feltrinelli, Milano; ed. orig.: (1963), *Auf den Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, R. Piper & Co. Verlag, München.
- Moltmann J. (1983), *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Brescia; ed. orig.: (1980), *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München.
- Packard V. (1957), *The Hidden Persuaders*, D. McKay Co., New York.
- Pelli A. (1985), *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e Trino. Un'interpretazione teologica del nuovo orizzonte di comprensione aperto da Chiara Lubich*, Roma.
- Pontarollo M. (2012), *Wittgenstein su critica del linguaggio e forme di vita*, Tesi di dottorato di ricerca in Scienze Umanistiche. Scuola di dottorato in Filosofia - Ciclo XXIII (A.A. 2011-2012). Università Ca' Foscari, Venezia.
- Revelli M. (ed.) (1997), *Putney. Alle radici della democrazia moderna. Il dibattito tra i protagonisti della «Rivoluzione inglese»*, Baldini & Castoldi, Milano.
- Riesman D. (1950), *The lonely Crowd*, New Haven.
- Rossé G. (1984), *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Roma.
- Rousseau J.-J. (1964), *Du contrat social*, Gallimard, Paris.
- Saumaise C. (1650), *Defensio regia pro Carolo I. Ad Sereniss. Magnae Britanniae Regem Carolum II. Filium natu majorem, Heredem & Successorem legitimum*, Sumptibus Regiis, Amsterdam.

- Savignac J.-P. (2008), *Le mythe antique: pourpre et ors*, Éd. de la Différence, Paris.
- Schelling F.W.J. (1999), *Filosofia della mitologia*, Mursia, Milano; tit. orig., *Philosophie der Mythologie*.
- Shafer R. (1974), *Problems in Freud's Psychology of Women*, in «Journal of the American Psychoanalytic Association», 22.
- Snow D.R. (1996), *The Iroquois*, Blackwell publ., Malden (Mass.).
- Testa P.E. ofm (1969), *Genesi. Introduzione-Storia primitiva*, Torino-Roma.
- Wittgenstein L. (2001), *Lezioni e conversazioni*, Adelphi, Milano; ed. orig.: (1966), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Basil Blackwell, Oxford.
- Zanghí G.M. (1991, 2004<sup>3</sup>), *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma.
- Zanghí G.M. (2007), *Notte della cultura europea. Agonia della terra del tramonto?*, Città Nuova, Roma.

# Verso una precisione concettuale della fraternità politica

di **Rodrigo Mardones Z.**

## 1. Introduzione

La proposta di considerare il principio di fraternità come categoria politica<sup>1</sup> allo stesso livello delle altre due componenti del trittico della Rivoluzione Francese – libertà e uguaglianza – rappresenta una sfida che esige di trovare risposta anche nella scienza politica empirica. Questo saggio costituisce un primo tentativo in questa direzione. Per ciò stesso, provvede a una revisione di concezioni, ambiti e traguardi di ricerca esistenti e che risultano a prima vista rilevanti per una precisazione concettuale della fraternità politica, nel contesto delle regolarità empiriche che la scienza politica tenta di svelare e che permetterebbero, eventualmente, di misurarla compararla e promuoverla in funzione delle sue condizioni causali.

Un primo sguardo al tema mostra, dal punto di vista metodologico, un'ambiguità concettuale tra amicizia politica e fraternità. Godoy<sup>2</sup>, per esempio, riconosce la similitudine esistente tra i due concetti, però precisa che quello della fraternità nella sua pretesa di universalità e astrazione è meno comprensibile che quello di amicizia, che ha relazioni con l'esperienza quotidiana delle persone. D'altra parte, preferisce utilizzare il termine amicizia secondo l'accezione greca di *philia*, semplicemente perché è la più antica di cui si ha notizia.

<sup>1</sup> Cf. Baggio (2006a).

<sup>2</sup> Godoy (1993), p. 6.

Amicizia politica e fraternità sono state relativamente poco studiate dalla filosofia politica contemporanea, e quindi si è giunti a relativamente poche formulazioni in termini di teoria democratica. Senza dubbio, nel campo delle scienze sociali si può identificare una trattazione tangenziale intorno ai concetti affini di fiducia e coesione sociale, equivalenti a quello di concordia aristotelica, e sui quali esistono già molteplici studi. Anche se a rigore questi concetti non catturano la ricchezza di quello originale, fatte tutte le precisazioni e raccomandazioni, essi potrebbero senza ostacolo essere considerati come approssimazioni (*proxies*) e come un ponte di dialogo intellettuale, da parte della filosofia politica da un lato, e delle scienze sociali dall'altro, relativamente ad un oggetto di studio che si può considerare, se non il medesimo, almeno simile.

Il fenomeno cui si è fatta allusione – l'amicizia politica o fraternità – rappresenta un tipo di relazione tra cittadini che si osserva empiricamente come fiducia generalizzata (coesione o concordia) e che implica il riconoscimento reciproco dell'altro come membro della stessa comunità politica e il progressivo raggiungimento dell'uguaglianza sociale dei cittadini.

Questo saggio intende spiegare, in primo luogo, le ragioni della marginalità dei concetti di amicizia politica o fraternità come oggetto di studio della filosofia politica. A seguire propone il concetto di fiducia generalizzata – ampiamente studiato in economia, scienza politica e psicologia – come approssimazione di quello di fraternità. Prima di giungere alle conclusioni, il saggio presenta i due principali requisiti della fiducia generalizzata come *proxy* della fraternità, come suoi fattori causali; si tratta dell'inclusione politica e dell'equità sociale.

## 2. Motivi di una marginalizzazione intellettuale

Schwarzenbach<sup>3</sup> constata che l'amicizia politica è raramente citata nel pensiero filosofico. Una delle cause di questo rifiuto è la confusione tra amicizia politica e amicizia personale, confusione che tenta erroneamente di applicare le forme della seconda – per esempio il rapporto faccia a faccia e l'esistenza di uno stretto legame emotivo – alla prima: ciò conduce rapidamente alla conclusione di impraticabilità. Senza dubbio, anche se Aristotele riconosce diversi tipi di amicizia a seconda del tipo di relazione (personale, familiare, commerciale, politica) e del fine cui tendono: piacere, utilità o virtù; ugualmente è da riconoscersi che, per qualunque di questi fini, l'amicizia esige buona volontà reciproca e un'interazione sociale reale conseguente a questa buona disposizione; come a dire che non è riconducibile a pura emozione<sup>4</sup>.

Al problema sopra esposto si aggiungono altri tre motivi principali che spiegano la rilevanza marginale della fraternità come oggetto di studio nella filosofia politica: la pretesa di unanimità, la proporzione e l'estensione della sua applicazione fuori della comunità politica primaria e una concezione del potere apparentemente incompatibile con essa. Qui di seguito spiego queste tre ragioni ed enuncio eventuali vie di uscita alle obiezioni esposte.

L'amicizia politica è stata definita erroneamente nei termini di una pretesa di unanimità su scelte di politiche alternative, che sarebbe facilitata dall'omogeneità nella composizione etnica, linguistica e religiosa della comunità politica. In effetti, per alcuni studiosi l'amicizia politica può verificarsi solo in democrazie unitarie, cioè in quelle dove esiste un giudizio simile dei cittadini in merito a questioni di interesse comune. Per

<sup>3</sup> Schwarzenbach (1996), pp. 97-98.

<sup>4</sup> Cf. Bickford (1996), p. 407.

Bickford<sup>5</sup>, invece, il concetto aristotelico si applica propriamente al contesto di democrazie avversoriali (in cui non c'è violenza, ma neppure consenso), dove l'unico aspetto comune è la stessa pratica della presa delle decisioni; essendo la deliberazione il meccanismo favorito di Aristotele, anche in un contesto conflittuale; meccanismo che è considerato come legittimo da attori aventi interessi diversi.

Mantenendosi nell'ambito della stessa comunità politica, la fraternità in una democrazia avversoriale moderna consisterebbe nell'accettare le decisioni generate attraverso istituzioni democratiche, sia mediante processi di deliberazione, di votazione e/o di negoziazione, anche quando queste decisioni contraddicano gli interessi di alcuni cittadini. Questo riconoscimento non cancella il conflitto, né gli interessi divergenti, ma implica invece una buona volontà reciproca e un'azione conseguente e virtuosa, posto che l'alternativa è la violenza<sup>6</sup>.

Per Schwarzenbach<sup>7</sup> l'amicizia civica non richiede l'unanimità riguardo le alternative politiche. Nemmeno ha come requisito una "fraternità compatta" (*thick brotherhood*), in cui gli amici sono simili e possiedono tutto in comune; rischi presenti nella Repubblica ideale di Platone. Esige, invece, unanimità circa i principi costituzionali, così come determina una preoccupazione dei cittadini per il benessere di altri.

In merito alla seconda ragione della marginalità dell'amicizia politica o fraternità come oggetto di studio della filosofia politica – la proporzione o estensione del concetto nella sua pretesa di universalità – in Aristotele l'amicizia politica si verifica solo tra concittadini, cioè tra membri della stessa comunità politica. Per Aristotele i nullatenenti sono soliti mancare di virtù e per questo egli preferiva assicurare la funzione di go-

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 408.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 411.

<sup>7</sup> Schwarzenbach (1996), p. 107.

vernare ai cittadini, mentre promuoveva alcune concessioni ai plebei, dal momento che la loro esclusione totale dal governo faceva sì che la città fosse piena di nemici<sup>8</sup>. Con riferimento a questo, Dussel<sup>9</sup> sottolinea la distinzione – benché proponga di superarla – tra “oppositore politico” (antagonismo fraterno) e “nemico assoluto” (pura ostilità); il primo si riferisce all’ambito propriamente politico mentre il secondo all’ambito militare.

Quanto sopra affermato pone il dilemma se l’amicizia politica possa darsi o meno fuori dalla comunità politica. Riconoscendo la radice cristiana dell’idea di fraternità, si presenta l’esigenza di universalizzare il concetto, a motivo del fatto che l’umanità sarebbe chiamata a vivere la fraternità universale. Ciononostante, da parte di questa stessa tradizione si pone in questione quest’esigenza, dato che essa richiederebbe l’esistenza di un ente politico universale che organizzi una sorta di comunità politica mondiale. D’altra parte, secondo Cristóbal Orrego<sup>10</sup>, la fraternità è un concetto dell’ordine familiare ed ecclesiale che non può essere trasformato in una categoria politica. In effetti, la Chiesa cattolica sarebbe l’istituzione più vicina a una universalizzazione nel suo chiamarsi “Popolo di Dio”; però, detto Popolo – continua Orrego – si conforma in un’affinità spirituale che non è universale nel senso stretto, poiché escluderebbe i non battezzati.

Il processo di globalizzazione sarebbe estremamente lontano dal generare questo governo mondiale sovranazionale, federale, cosicché tale ordinamento deve considerarsi estraneo a quanto effettivamente realizzabile. Sulla stessa linea, Miguel Vatter precisa che, sebbene Rawls nella *Teoria della Giustizia*

<sup>8</sup> Cf. Castrillón (2006), p. 316.

<sup>9</sup> Dussel (2007), p. 77.

<sup>10</sup> Cf. l’intervento di Orrego in occasione della conferenza tenuta da Antonio M. Baggio in Santiago del Cile nell’aprile del 2007 successivamente pubblicata sulla «Revista de Ciencia Política», Baggio et al. (2007), p. 141.



equipari il suo secondo principio di giustizia alla fraternità, si tratta di un'idea che più avanti abbandona perché riconosce la difficoltà che emerge un ordine internazionale, frutto di relazioni tra popoli liberi e uguali, dove si rispettano i diritti umani sulla base della fraternità<sup>11</sup>.

Quest'ultimo punto ci conduce ad un apparente vicolo cieco per quanto concerne una fraternità globale, nella quale una via di fuga sarebbe il ricorso all'osservazione empirica. Se si abbina all'idea di amicizia civica il carattere inclusivo e universale dell'idea di fraternità, bisognerebbe contemplare la possibilità di un governo sopranazionale che agisca secondo un procedimento legittimato, secondo una costituzione che assicuri il rispetto dei diritti civili, politici e sociali degli individui, e il cui risultato sia la concordia, la fiducia o la coesione globale. Pertanto, l'inesistenza di tale ordinamento – che per via teorica non è impossibile – ci obbliga per ora a concentrarci su un concetto di fraternità politica con molti limiti<sup>12</sup>.

Continuando con la scala di applicazione dell'amicizia politica, per Domènech (2004) la fraternità dei rivoluzionari francesi supponeva l'incorporazione politica del Terzo Stato, ma questa non poteva essere realizzata se non in opposizione alla classe dominante. Di lì in avanti, il socialismo concepisce la fraternità come un progetto di unità della classe dei lavoratori e in seguito la socialdemocrazia come un'unità allargata ad aree della classe media; tuttavia, si tratta di una fraternità che integra un ampio settore della società e che esclude la minoranza dominante<sup>13</sup>.

Si potrebbe argomentare che il progetto di fraternità socialista – inclusa la sua dimensione internazionale come frater-

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, p. 148.

<sup>12</sup> Cf. la discussione sul futuro dello Stato-nazione nel dibattito sulla globalizzazione: Held et al. (1999), pp. 2-10 e Mann (1997).

<sup>13</sup> Domènech (2004) citato da Castrillón (2006), p. 314.

nità tra i popoli – è in verità un progetto di fraternità negativa, dal momento che si definisce e si realizza in opposizione ad un altro. Questa contraddizione, rilevata molto presto tra i socialisti spiega – secondo Domènech – l’eclisse della fraternità in questa tradizione: «...una società scissa tra proprietari ed espropriati non può essere che fallacemente fraterna»<sup>14</sup>.

Quanto detto potrebbe spiegare l’oblio del concetto e la sua eventuale sostituzione con quello di “solidarietà politica”. Quest’ultima si sviluppa intorno a un progetto di rivendicazione di diritti o di giustizia sociale, e si oppone a un gruppo o un sistema che sostiene un ordine oppressivo. Nonostante tutto, la violenza non è contemplata nel suo repertorio di mobilitazione politica. L’oppressione, la tirannia e l’ingiustizia ricorrono a forme intenzionali e dirette di violenza per sostenersi. Invece: «...se la natura della solidarietà politica è una lotta per la liberazione in opposizione a un sistema o gruppo, allora nell’opporci alla violenza dell’oppressione non si possono utilizzare, in linea di principio, mezzi violenti»<sup>15</sup>. Nell’idea di solidarietà politica di Scholz la mobilitazione non violenta dà spazio alla deliberazione, al convincimento e, in alcuni casi, al fatto che membri della minoranza si convertano e si uniscano alla giusta causa.

In ultimo, la terza motivazione principale della marginalizzazione della categoria di amicizia politica o fraternità si riferisce a una concezione stretta del potere e della politica. In effetti, tanto la prospettiva liberale quanto la neo-repubblicana partono dalla base di una concezione essenzialmente conflittuale della politica e del potere come gioco a somma zero; al contrario, nuove prospettive rivendicano la sua funzione regolatrice della società e la costruzione collettiva del potere.

<sup>14</sup> Castrillón (2006), p. 319.

<sup>15</sup> Scholz (2007), p. 47.

Godoy constata che il divenire storico sta incidendo non con un intento di uguaglianza politica, ma attraverso l'espropriazione del potere politico degli individui e il suo risultato è l'inimicizia e la discordia. In effetti, per Machiavelli la brama pratica della politica come arte e tecnica è l'acquisizione, la conservazione e l'accrescimento del potere; teoria che si raffina con Hobbes in una concezione del potere fondato su relazioni antagoniste tra gli individui, e che più di recente Carl Schmitt conclude proponendo che l'essenza del politico si riduca al concetto binario amico-nemico, dove il nemico è un "altro estraneo", con il quale il conflitto non si risolve attraverso strade istituzionali, posto che il pluralismo metterebbe a rischio l'unità dello Stato<sup>16</sup>.

Il raffrontamento è un concetto dominante della politica, tanto nella pratica come nella teoria. Marx, per esempio, argomenta che la lotta tra oppressori e oppressi è l'essenza scientifica della storia umana. Hobbes, dal canto suo, segnala che «l'uomo è lupo per l'altro uomo». Nel *Federalista* n. 10, Hamilton, Jay e Madison annotano che la propensione al conflitto farebbe parte della natura umana, per cui resterebbe solo la possibilità di controllarne gli effetti mediante lo Stato, istaurando per esempio un regime federale, che avrebbe come maggior vantaggio di porre termine alla violenza delle fazioni<sup>17</sup>. Per Weber: «la politica è la ricerca o lotta per il potere al fine di influire sulla sua distribuzione all'interno all'interno dello Stato o tra Stati»<sup>18</sup>. Infine, Enrique Dussel<sup>19</sup> – riconoscendo la necessità di superare questa caratterizzazione – constata che Schmitt, Nietzsche, Derrida e con loro tutta la modernità, intendono il potere politico come dominio e l'attivi-

<sup>16</sup> Cf. Godoy (1993), pp. 23-28.

<sup>17</sup> Cf. nella silloge di Karmis e Norman (2005), p. 111.

<sup>18</sup> Weber (1946), p. 78.

<sup>19</sup> Dussel (2007), p. 79.

tà politica come un desiderio di potere che si dispiega secondo l'unico criterio di amici contro nemici.

Che significato possono avere in questo contesto l'amici-  
zia politica e la fraternità se non quello di una pretesa moraliz-  
zatrice distinta dalla pratica reale della politica e del potere?  
Si possono contare alcuni sforzi notevoli nel senso della mora-  
lizzazione, come per esempio quello del filosofo Wilson Carey  
McWilliams, che interpreta la tradizione politica statunitense  
in termini di fraternità, come un'aspirazione profonda e ricor-  
rente della condizione umana e della cultura politica america-  
na, che però certamente tenta di incarnarsi nella vita politica  
incontrando molte più difficoltà che successi<sup>20</sup>. McWilliams è  
consapevole che il suo è un progetto essenzialista che entra in  
contraddizione con una serie di esigenze, tra cui: l'assenza di  
guerra; un senso della comunità; livelli tollerabili di ingiusti-  
zia; inesistenza di fondamentalismi politici, religiosi o secolari;  
un linguaggio comune con cui articolare deliberazioni pub-  
bliche in merito a questioni di morale e di politica; e il rico-  
noscimento di coloro che fanno parte del sistema politico<sup>21</sup>.  
Nonostante ciò, McWilliams sceglie di riconoscere le tracce di  
fraternità dell'esperienza statunitense e di sottolineare il suo  
valore e la sua vigenza come ideale normativo.

Sono progetti come questi che potrebbero aver contribu-  
ito a che il principio della fraternità sia rimasto escluso dalle  
dottrine politiche, per un'avversione a tutte le forme di mora-  
lismo che contraddicono la prassi politica del conflitto, stabi-  
lendo così un pessimismo ontologico della politica<sup>22</sup>. Il pun-  
to chiave è stabilire se la caratterizzazione della politica come  
conflitto sia o meno una descrizione certa della realtà. La ri-

<sup>20</sup> Cf. McWilliams (1973) citato da Gibbons (2006), p. 205.

<sup>21</sup> Cf. Gibbons (2006), p. 206.

<sup>22</sup> Cf. Lo Presti (2006), p. 210.

sposta, secondo Yack, è negativa, in quanto la politica è allo stesso tempo fonte di conflitto e fonte di cooperazione<sup>23</sup>.

Si è detto che la politica avrebbe una funzione di regolazione della tensione sociale. Ciò che caratterizza la politica è il carattere vincolante, obbligatorio e, a volte, coercitivo delle decisioni adottate, le quali si producono in un quadro di regole. La politica così considerata non risolverebbe necessariamente i conflitti – addirittura a volte li aggraverebbe – però in generale cercherebbe di ridurre la tendenza alla disgregazione sociale che i conflitti generano, trasformandosi così in «un’assicurazione collettiva»<sup>24</sup>.

Uriarte<sup>25</sup> tenta di superare questa concezione di politica come conflitto considerando – tra gli altri aspetti – che il potere è solo una delle tre dimensioni costitutive della politica, essendo le altre due le dimensioni organizzativa e consensuale. Per Uriarte l’elemento organizzativo si riferisce all’ordinamento della vita in società attraverso norme vincolanti, in un processo di costruzione sociale che stabilisce un modello di convivenza politica, il quale normativamente dovrebbe essere orientato verso l’integrazione, l’inclusione e la risoluzione di conflitti. In relazione alla ricerca del consenso mediante la discussione, Uriarte<sup>26</sup> segnala che: «...la politica è anche l’insieme di azioni e relazioni che gli individui intraprendono per giungere ad accordi sui valori e le norme comuni, per ottenere il consenso in merito a organizzazioni, simboli, leggi e decisioni».

Per quanto concerne la concezione del potere, per Lo Presti esso non solo è una risorsa relazionale – non esiste prima dello stabilirsi di una relazione – ma è un “tessuto connettivo” (rete), nel quale si esprimono le relazioni sociali e si integrano in

<sup>23</sup> Yack (1993) citato da Bickford (1996), p. 407.

<sup>24</sup> Vallès (2000), pp. 20-21.

<sup>25</sup> Uriarte (2002), p. 19.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 22.

uno spazio pubblico gli obiettivi dei membri della comunità, in modo che l'uso del potere nel senso antisociale – come progetto di dominazione – per esempio per assicurarsi privilegi, per fomentare il conflitto o per opprimere la società, rappresenti una situazione patologica che degrada l'ordine sociale<sup>27</sup>.

Nella definizione del potere politico come rete si trova l'elemento essenziale della *governance*, distinto dal concetto tradizionale del potere come un gioco a somma zero. Ropelato<sup>28</sup> segnala che il concetto di *governance* «...si innesta nella ricerca di nuove forme di disciplinamento in rete, in grado di amministrare scenari politici ogni volta più decentrati, frammentari e complessi». Andrew e Goldsmith<sup>29</sup> definiscono la *governance* come una pluralità di attori locali che sviluppano una pluralità di funzioni pubbliche nell'ambito locale, dove il principale contributo è la possibilità di innovazione, apprendimento e riproposizione, e la principale sfida è il coordinamento, l'articolazione e la direzione strategica di molteplici attori.

Secondo Stoker<sup>30</sup>, il concetto di *governance* si basa sulla teoria del regime, concepita quest'ultima come un tipo particolare di relazione a lungo termine tra soci (*partner*) governativi e non governativi. Anche se esplicitamente non c'è una struttura aperta di competizione tra gruppi, come nelle visioni pluraliste, nel caso della teoria del regime esiste un modo caratteristico di coordinamento: la rete (*network*). Qui le organizzazioni apprendono a cooperare mutuamente, riconoscendo la loro dipendenza reciproca. Secondo la teoria del regime, la *governance* è l'interrelazione tra attori governativi e non governativi, in particolare nella risoluzione dei problemi di cooperazione e coordinamento. È il lavoro congiunto di diversi attori (governo nei

<sup>27</sup> Lo Presti (2006), pp. 219-220.

<sup>28</sup> Ropelato (2006), p. 194.

<sup>29</sup> Andrew - Goldsmith (1998), pp. 106-107.

<sup>30</sup> Stoker (1995), p. 63.

suoi diversi livelli, imprese, società civile ecc.) verso obiettivi pubblici. In tal modo, continua Stoker<sup>31</sup>, per la teoria del regime la politica si occupa più di produrre benefici che di distribuirne; la politica consiste nel raggiungere una capacità di governo, che deve essere creata e mantenuta; nella costruzione di coalizioni e nel modo in cui si formano le preferenze circa politiche pubbliche alternative; nel modo con cui si genera un senso condiviso circa lo scopo e la direzione, processo in cui si attua l'influenza sul riconoscimento di quanto è fattibile e di ciò che non lo è; nell'interesse comune intorno ad aspetti pragmatici, volendo usare termini aristotelici. Questa funzione di *leadership* è propria del governo. Congiuntamente a questa *leadership* che conferisce una direzione e un senso strategico, conclude Stoker, la qualità degli intercambi dentro la rete – la fiducia – emerge come la chiave nel conseguimento degli obiettivi comuni.

La definizione originaria del concetto di politica come sinonimo di conflitto è stata integrata recentemente da una visione che la considera come un'attività che regola la tensione sociale prodotta dall'assegnazione diseguale delle risorse. Riconoscendo che in certe situazioni la politica si caratterizza come un gioco a somma zero tra attori in battaglia, nell'ultimo periodo la nuova teorizzazione circa la *governance* propone anche che gli schemi cooperativi tendano a costituirsi in una realtà osservabile in comunità politiche, favorendo l'integrazione sociale.

### 3. Concordia, coesione e fiducia

Di seguito propongo che l'amicizia politica o fraternità si esprima e osservi come fiducia generalizzata, che corrisponde a grandi linee allo stesso fenomeno cui fanno riferimento i concetti di concordia e coesione sociale.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 59-61.

La concordia (*homonoia*) è, secondo l'interpretazione di Aristotele data da Godoy<sup>32</sup>, il risultato dell'amicizia politica in relazione alle attività pratiche (utili). L'amicizia politica si fonda su un realismo politico, nella misura in cui i cittadini riconoscono un interesse comune, identificano le azioni che sono realizzabili nel futuro e stabiliscono il modo in cui organizzare la comunità politica oggi per raggiungere nel tempo questo interesse. La concordia esige che i cittadini partecipino alle deliberazioni, prendano decisioni ed eseguano quanto loro stessi hanno stabilito. Pertanto, conclude Godoy, l'amicizia politica uguaglia gli individui come cittadini, anche se essi possono essere diversi in molti altri aspetti. Si potrebbe sostenere, dunque, che la libertà e l'inclusione politica sono, in primo luogo, i requisiti minimi perché sorga l'amicizia.

L'amicizia politica ha un effetto unificante o di coesione che diventa una condizione necessaria per una genuina giustizia, particolarmente nell'attuale contesto in cui proliferano le tendenze disgregatrici della società, come l'iniquità nel guadagno, la crescente violenza, l'intolleranza religiosa o etnica, la xenofobia, ecc. (Schwarzenbach [1996]).

La domanda su ciò che tiene unita la società non può restringersi alla sola teoria politica. Nella teoria sociale – segnala Peña – si distingue Ferdinand Tönnies (1885-1936) come autore delle nozioni di comunità e società. La comunità sarebbe l'antico, dove esistono sentimenti, vincoli affettivi e una fitta rete di relazioni interpersonali (Émile Durkheim). La società sarebbe il nuovo, dove le relazioni sono affettivamente neutre e impersonali, contrattuali e poco comunicative (Herbert Spencer). Per Tönnies in entrambe esiste un certo tipo di coesione sociale: nella comunità è sostenuta da relazioni immediate e da un certo consenso implicito; nella società invece è sostenuta

<sup>32</sup> Godoy (1993), p. 18.



dall'aggregazione d'interessi, dall'autorità e dal contratto, conclude Peña<sup>33</sup>.

Il concetto di coesione sociale è stato associato da diversi autori a una grande varietà di concetti, quali: valori e significati condivisi, uguaglianza di opportunità, apertura alla multiculturalità, cooperazione, accesso ai beni, innovazione, protezione sociale, legami, inclusione, diminuzione di squilibri economici, legittimità delle istituzioni democratiche, meccanismi effettivi di risoluzione di conflitti e attiva partecipazione civica<sup>34</sup>; e tuttavia non esiste una definizione univoca del concetto<sup>35</sup>. In effetti, la letteratura sulla coesione sociale suggerisce che è mediante una politica sociale attiva che si giunge a ridurre gli squilibri e che si genera un senso di appartenenza, e che entrambi questi risultati hanno come conseguenza una maggiore coesione sociale.

A partire dal 1996 l'Unione Europea ha identificato il raggiungimento di maggiori livelli di coesione sociale come uno degli obiettivi principali di questa regione e ha incominciato a misurarla nei Paesi membri in funzione di squilibri sociali, mediante un insieme dei cosiddetti 21 "indicatori Laeken", raggruppati in quattro aree: remunerazione, impiego, educazione e salute. La CEPAL<sup>36</sup> ha modificato gli indicatori Laeken dell'Unione Europea in relazione agli squilibri più frequenti in America Latina e ha aggiunto indicatori di funzionamento delle istituzioni e degli indicatori di appartenenza<sup>37</sup>. Suggesti-

<sup>33</sup> Peña (2008), p. 54.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

<sup>35</sup> La CEPAL (2007), p. 19, per esempio, definisce la coesione sociale come: «...la dialettica tra meccanismi istituiti di inclusione ed esclusione sociali e le risposte, le percezioni e le disposizioni della cittadinanza di fronte al loro modo di operare».

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 25-29.

<sup>37</sup> In America Latina, è stato il XVI Summit Iberoamericano, celebrato in Montevideo dal 3 al 5 dicembre del 2006, l'occasione in cui si è stabilito che il tema del Summit successivo – quello, cioè, che è stato celebrato in

sce, quindi, che la coesione sociale sia il risultato di tre componenti, ciascuna con una serie di indicatori: riduzione di squilibri sociali; funzionamento virtuoso delle istituzioni e senso di appartenenza, misurando quest'ultimo mediante indicatori di multiculturalismo, fiducia, partecipazione, aspettative di mobilità e solidarietà sociale.

Se nella sociologia il termine preferito per alludere alla concordia aristotelica è stato la coesione sociale, nella scienza politica, nell'economia e nella psicologia questo posto lo ha occupato il concetto di fiducia; anche se nemmeno in questo caso esiste un accordo comune su ciò che è la fiducia. Infatti, essa è considerata alternativamente come una predisposizione della natura umana, o come un'attitudine affettiva o emotiva, o come una relazione di scambio, o come una decisione strategica o, infine, come un tipo di attivo o di capitale sociale<sup>38</sup>.

Nannestad<sup>39</sup> distingue tra fiducia particolare e fiducia generalizzata e tra fiducia razionale e fiducia normativa. Riguardo alla fiducia particolare, un individuo confida in un altro o in una istituzione in merito ad un assunto preciso, oppure ad una serie di argomenti. Nel caso di fiducia generalizzata, un individuo può fidarsi di persone che non conosce, e può anche estendere la sua fiducia oltre un determinato ambito<sup>40</sup>.

La fiducia, secondo la prospettiva normativa, non è strategica, né basata su calcoli di utilità o rischio, ma – è l'opinione di Eric Uslaner<sup>41</sup> – è una predisposizione della natura umana che

Santiago nel novembre del 2007 – sarebbe stato: «Coesione sociale e politiche sociali per realizzare società inclusive in Iberoamerica».

<sup>38</sup> Nannestad (2008), p. 13.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>40</sup> La fiducia generalizzata è spesso resa oggetto di sondaggi di opinioni, come il Word Value Survey e il National Election Study in USA (Levi - Stoker [2000], p. 481), e il Proyecto de Opinión Pública para América Latina (disponibile in: [www.lapopsurveys.org](http://www.lapopsurveys.org)), che pure misura la fiducia verso le istituzioni (Booth - Seligson [2009]).

<sup>41</sup> Uslaner (2002) citato da Nannestad (2008).

trascende l'esperienza individuale, in modo tale che l'aspetto rilevante, a livello sociale, sarebbe la fiducia generalizzata. Diversamente, secondo l'individualismo metodologico della prospettiva *rational choice*, sarebbe più importante la fiducia particolare, conosciuta anche come fiducia interpersonale.

Per esempio, per Levi e Stoker<sup>42</sup> la fiducia si definisce come l'esporsi di un individuo alla vulnerabilità di fronte ad un altro individuo, gruppo o istituzione in cui ha riposto la sua fiducia e che resta nella possibilità di danneggiarlo o tradirlo. La fiducia non è incondizionata; si accorda fiducia (o si confida) in alcune persone o istituzioni in merito a materie specifiche. Anche a partire da questa prospettiva razionale, Russell Hardin segnala che, affinché un individuo abbia fiducia, deve essere convinto che la motivazione dell'individuo di cui ha fiducia è servire gli interessi del confidente, o almeno non entrare in conflitto con detti interessi<sup>43</sup>.

Per Hardin<sup>44</sup> le precedenti esperienze dell'individuo determinano la sua predisposizione a fidarsi o meno. Per ciò stesso, egli distingue tra fiducia (*trust*) e affidabilità (*trustworthiness*). Se un individuo confida in un altro, si apre alla possibilità di una ingente perdita; pertanto, ciò che permette l'atto di "confidare" è l'"affidabilità" dell'altro, e quest'ultima viene garantita mediante meccanismi istituzionali, come contratti che definiscono incentivi e penalità. Nella stessa prospettiva razionale, Arrow definisce la fiducia come un lubrificante del sistema sociale che ne favorisce l'efficienza; North segnala che la fiducia riduce i costi di transazione; e Dasgupta la concepisce come una *commodity*<sup>45</sup>. In tutti i modi, anche circa i suoi effetti benefici non esiste un'uniformità di giudizio all'interno

<sup>42</sup> Levi - Stoker (2000), p. 476.

<sup>43</sup> Cf. Nannestad (2008), p. 414.

<sup>44</sup> Hardin (1996), p. 32.

<sup>45</sup> Cf. Levi - Stoker (2000), p. 486.

di questa stessa prospettiva razionale. Per esempio, prendendo Argentina e Messico come casi di studio, Cleary e Stokes (2006) concludono che il rafforzamento della democrazia non dipende dell'esistenza della fiducia, ma, al contrario dalla sfiducia e dallo scetticismo dei cittadini nei confronti delle autorità politiche, fatto che li indurrebbe a cercare una migliore possibilità di rendicontazione del loro operato, attraverso riforme istituzionali che rinforzino il monitoraggio e il controllo cittadino.

Becker<sup>46</sup> distingue tra fiducia cognitiva e non cognitiva, essendo quest'ultima la meno studiata. Per questo filosofo la fiducia non cognitiva è un senso di sicurezza nella benevolenza, coscienza e reciprocità da parte dell'altro<sup>47</sup>. La differenza tra le due è questa: mentre la fiducia cognitiva si riferisce alle nostre credenze circa l'affidabilità dell'altro, e quindi si manifesta come un'elezione strategica (fidarsi o meno dell'altro di fronte ad una determinata situazione); la fiducia non cognitiva è un insieme di attitudini, affetti, emozioni e strutture motivazionali che non sono indirizzate verso persone specifiche, gruppi o istituzioni<sup>48</sup>. A volte restiamo fiduciosi (in modo non cognitivo) anche se crediamo che l'altro non meriti la nostra fiducia<sup>49</sup>. Pertanto, sebbene le statistiche riportino livelli decrescenti di fiducia verso le istituzioni, non si può affermare che la fiducia non cognitiva sia diminuita<sup>50</sup>. Seguendo questa

<sup>46</sup> Becker (1996), p. 43.

<sup>47</sup> Mentre la benevolenza si riferisce alla già menzionata solidarietà, la coscienza si riferisce al fatto di portare avanti un'attività nei suoi termini propri o in accordo con le sue regole e norme proprie, invece di farlo nel modo da me preferito. La reciprocità è la nozione non moralizzata di adeguare risposte proporzionate al bene o al male che ricevo dagli altri (*ibid.*, pp. 56-57).

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 51.

stessa linea di pensiero, Jones<sup>51</sup> definisce la fiducia come un'attitudine ottimistica per la quale la buona volontà e la capacità dell'altro si estenderanno sino a comprendere il campo della mia interazione con lui, e quindi le mie aspettative influiranno in modo favorevole nel suo agire. Quest'attitudine ottimistica non si basa in maniera primaria solo sulle mie credenze circa l'affidabilità dell'altro, ma anche su un certo tipo di emozioni.

Un apporto interessante alla letteratura che riguarda la fiducia e il processo di formazione di politiche pubbliche è dato dal lavoro di Leach e Sabatier (2005) circa i fattori determinanti della fiducia particolare (o interpersonale) tra membri di tavoli di dialogo (*stakeholder partnership*) sulla politica ambientale e che potremmo identificare con una modalità di governo in rete o *governance*. In questi fori collaborativi per la formazione di politiche pubbliche la fiducia è considerata critica [determinante] per il loro esito; pertanto, essa si costituisce come meta strumentale. Si tratta di negoziazioni faccia a faccia che possono durare mesi e che generano il tipo di relazione interpersonale che si ha nelle legislature, o nei negoziati di pace internazionali. Gli autori confermano che questa fiducia interpersonale non è essenziale per ottenere la cooperazione, ma ne è un elemento catalizzante.

Il merito dello studio di Leach e Sabatier consiste nell'integrare in maniera unitaria le due correnti di pensiero menzionate nello studio sulla fiducia, quella del paradigma *rational choice*, secondo il quale l'atto di fiducia è una scelta strategica condizionata dall'affidabilità che conferiscono gli ordinamenti istituzionali; e quella della psicologia sociale, in cui la sfiducia emerge da conflitti tra opinioni, da limitazioni cognitive e dal mettere in questione la legittimità del processo di formazione di politiche pubbliche.

<sup>51</sup>Jones (1996), p. 4.

Leach e Sabatier<sup>52</sup> definiscono la fiducia come fede nell'altrui propensione a onorare le promesse, a negoziare onestamente, a manifestare rispetto per i punti di vista dell'altro, e ad esprimere un certo livello di preoccupazione per il benessere dell'altro. Lo studio empirico si basa su un'analisi di regressione che pone in relazione la fiducia interpersonale come variabile dipendente e stabilisce diversi valori per le variabili esplicative, provenienti tanto dalle ipotesi di *rational choice* quanto dalle ipotesi della psicologia sociale<sup>53</sup>.

Dallo studio risulta che la maggior fonte di sfiducia deriva dalla differenza nelle convinzioni profonde (*core beliefs*) degli attori che si confrontano in un'occasione di dialogo, il che li porta a vedere il mondo attraverso lenti differenti e, spesso, a interpretare l'evidenza diversamente. Gli autori suggeriscono che si può generare convergenza in questo contesto solo quando le dispute siano esaminate analiticamente e si possano addurre evidenze sicure in un dialogo informato, che permetta di modificare le opinioni all'interno dei gruppi in conflitto e, appunto, favorire la loro eventuale convergenza. D'altra parte, l'evidenza dimostra che i pregiudizi sugli oppositori riguar-

<sup>52</sup> Leach - Sabatier (2005), pp. 492-495.

<sup>53</sup> L'analisi considera 76 casi di tavoli di dialogo in diverse città negli Stati di California e Washington, i cui partecipanti sono coinvolti nell'indagine. Per ottenere l'indice di fiducia interpersonale come variabile dipendente, si domanda a ciascun intervistato quanti dei partecipanti al suo tavolo: a) sono onesti, b) hanno motivazioni e preoccupazioni ragionevoli, c) sono disposti ad ascoltare e comprendere il punto di vista degli altri, d) ricambiano atti di buona volontà e generosità, e) propongono soluzioni compatibili con le necessità degli altri membri del tavolo. Le risposte possibili sono: 1 = nessuno, 2 = pochi, 3 = la metà, 4 = la maggioranza, e 5 = tutti. Dopo aver realizzato un indice con gli strumenti e i controlli statistici corrispondenti (analisi fattoriale, correlazioni Pearson e test Alpha Chronbach) si è ottenuto, mediante questo studio, che la fiducia interpersonale si distribuisce normalmente secondo una media di 3,6 e una deviazione standard di 0,65; questo significa che due terzi degli intervistati credono che almeno la metà – però non tutti – dei partecipanti sia affidabile (*ibid.*, p. 496).

danti il loro effettivo potere, le motivazioni e le risorse, sono una fonte aggiuntiva di sfiducia; pregiudizi che lo stesso processo di dialogo si incarica di ridurre o di rafforzare<sup>54</sup>.

Questo studio è rilevante in quanto stabilisce che la fiducia interpersonale si incrementa con l'aumentare del livello di fiducia generalizzata; come a dire, la concordia tra *élites* che dialogano sulle politiche pubbliche è condizionata da una esperienza previa di concordia tra cittadini. Rimane sottointesa la domanda sulla possibilità di un'identica relazione tra fiducia generalizzata e fiducia interpersonale in altri spazi politici, come nei congressi o nelle assemblee legislative e nei consigli municipali.

#### 4. Partecipazione politica e giustizia sociale

La letteratura suggerisce che questa fiducia generalizzata è il risultato di un miglioramento del livello di inclusione politica e di equità sociale. Utilizzando la fiducia generalizzata come *proxy* dell'amicizia politica o fraternità, questi due fattori sono i requisiti che si tratteranno di seguito.

La fraternità negativa – che esclude i dominatori – è quella che secondo Domènech sembra voler essere superata dalla tradizione neorepubblicana, che seguendo il pensiero socialista si è presentata come il tentativo di elevare alla vita civile le classi subalterne. Suggerisce, quindi, che attraverso un miglioramento del livello di inclusione politica e di equità sociale si generi la fraternità<sup>55</sup>. Una domanda rilevante riguarda il modo con cui potenziare il livello di inclusione e di equità.

In relazione all'inclusione, un primo elemento è l'uguaglianza politica. Per Godoy la relazione amicale implica reci-

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 497.

<sup>55</sup> Castrillón (2006), pp. 318 e 326-327.

procità, la quale crea un ambito comune – la comunità – vicino alla propria identità. Questo tipo di amicizia è il più perfetto secondo Aristotele, che però considera anche altri due tipi di amicizia: per l'utilità e per il piacere. In questi ultimi la reciprocità non consiste nel bene di ciascuno, ma nello scambio di benefici. È nel dominio dell'amicizia per utilità che si iscrive l'amicizia politica, che genera una tendenza all'uguaglianza. Nell'amicizia utilitaria si definiscono ambiti di uguaglianza in una condizione di disuguaglianza<sup>56</sup>. Per Schwarzenbach<sup>57</sup> una forma di preoccupazione contemporanea caratteristica – dunque un esempio di amicizia civica – sarebbe il rifiuto generalizzato della schiavitù, essendo al momento attuale la dottrina dei diritti individuali la massima espressione di amicizia politica che sia mai esistita nella storia. Perché l'amicizia politica perduri, si richiede l'esistenza dell'uguaglianza politica. L'autrice conclude che la percezione di ingiustizia o ineguaglianze sproporzionate tra cittadini porrebbero fine all'amicizia politica.

Partendo dal comune presupposto dell'inesistenza di riferimenti diretti all'amicizia politica o fraternità, tanto la tradizione della democrazia liberale quanto la neorepubblicana intendono in modo diverso l'inclusione politica; la prima come equità politica e la seconda come non-dominazione. Per Dahl (1996) l'equità politica si realizza soltanto in un sistema politico completamente democratico, la cui variabile determinante è la distribuzione dell'accesso alle risorse politiche. Nell'elaborazione di Dahl, l'equità politica dipende da una serie di fattori, tra cui si possono menzionare il caso, le istituzioni e le capacità morali e sociali di empatia, confidenza, reciprocità, ecc., il cui sviluppo può essere potenziato o ostacolato dalle istituzioni e dalle pratiche civiche.

<sup>56</sup> Godoy (1993), p. 15.

<sup>57</sup> Schwarzenbach (1996), p. 107.



Il neorepubblicanesimo intende la libertà politica come non-dominazione. Secondo Lovett e Pettit<sup>58</sup> questa tradizione filosofica possiede tre idee fondanti: primo, che una persona libera è quella che non vive sotto il dominio o la volontà di un'altra; secondo, che uno Stato è libero se promuove la libertà dei cittadini dalla dominazione, senza convertirsi esso stesso in un dominatore; e terzo, che il cittadino è impegnato nel preservare questo ruolo per lo Stato. La non-dominazione come obiettivo ultimo si consegue promovendo un sistema decente di protezione sociale (educazione, salute, sicurezza), conferendo potere a certi gruppi svantaggiati (donne, lavoratori e minoranze), e prevenendo la criminalità di enti collettivi (altri Stati, corporazioni sfruttatrici e reti terroristiche), tanto sul piano nazionale che internazionale. Oltre a tutto ciò, la non-dominazione – continuano Lovett e Pettit<sup>59</sup> – necessita di una “infrastruttura”, nel senso che non può esistere una libertà repubblicana senza un ordinamento di diritto privato affidabile, una vita economica ragionevolmente prospera, un ambiente sostenibile e una cultura di fiducia civica.

La Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, emanata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel dicembre 1948, dichiara nel suo Articolo primo: «Tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti e, dotati come sono di ragione e coscienza, devono comportarsi fraternamente gli uni con gli altri»<sup>60</sup>. Questo principio suppone un riconoscimento della libertà e dell'uguaglianza e un obbligo morale alla fraternità; obbligazioni che hanno origini dibattute nell'ambito della filosofia politica.

<sup>58</sup> Lovett - Pettit (2009), p. 12.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>60</sup> Disponibile sul sito web dell'Ufficio dell'Alto Commissariato per i Diritti Umani delle Nazioni Unite: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?langID=itu> consultato il 17 maggio 2010.

Nella filosofia politica moderna l'amicizia civica di cui parlava Aristotele sembra fuori luogo, e pur senza condividere la visione antagonista hobbesiana, si è giunti al luogo comune che gli individui siano estranei auto-interessati che cercano una stabilità politica con l'obiettivo di ottenere pace, sicurezza e altri benefici che mancano senza di essa. Nella tradizione liberale gli individui sono personalmente separati e moralmente liberi da obblighi nei confronti dei loro compatrioti. Con tutto ciò, il liberalismo ha posto in questione l'implicazione della definizione di compatriota come "moralmente estranei"<sup>61</sup>, constatando che ad essi si deve molta più attenzione, considerazione e assistenza che agli stranieri<sup>62</sup>.

Secondo Wellman è normale riconoscere che abbiamo obblighi speciali verso i nostri amici, verso i quali si genera una responsabilità morale che è inesistente verso gli estranei, e che questa responsabilità è direttamente proporzionale alla vicinanza della nostra amicizia. Da qui si sprigiona una omologazione dalla sfera privata dell'amicizia alla sfera pubblica della cittadinanza, nella quale entrambe sono moralmente valide<sup>63</sup>. Tuttavia, per Wellman i tentativi di omologare la figura dell'amicizia alla relazione tra cittadini presenta problemi insuperabili. Gli amici non sono concittadini perché tra i primi esiste una condivisione di sentimenti assente tra i secondi, oltre al fatto che il vincolo emotivo tra compatrioti non è equivalente a quello che unisce gli amici. In effetti, ai compatrioti non importano gli altri, né si identificano con loro, né si sentono congiunti gli uni agli altri nel modo in cui lo sono gli amici; pertanto non possono sorgere responsabilità equivalenti tra gli

<sup>61</sup> Dworkin (1986) citato da Wellman (2001), p. 220.

<sup>62</sup> Wellman (2001), p. 219.

<sup>63</sup> È la conclusione cui giunge Mason (1997) citato da Wellman (2001), p. 222.

uni e gli altri. Infine, l'amicizia non si può omologare alla cittadinanza perché la prima crea un vincolo di valore intrinseco, mentre l'unico valore della cittadinanza è strumentale<sup>64</sup>.

In effetti, secondo Scorza (2004) per il liberalismo la cittadinanza è considerata in termini strumentali; di conseguenza un cittadino può pretendere dagli altri rispetto e tolleranza, così come certi fattori minimi di benessere in accordo con i requisiti della dignità umana, però non può pretendere dagli altri di essere amato e di essere trattato come un amico. Ciò nonostante, Scorza identifica in una certa corrente del pensiero liberale la possibilità non strumentale dell'amicizia civica, basata sul concetto di "connettività democratica" (*democratic connectiveness*)<sup>65</sup>, che consiste in un valore non strumentale generato a partire dalla recettività agli altri che si produce nell'appartenenza ad una comunità di uguali, basata sull'apertura e l'empatia più che su meri obblighi contrattuali. La connettività democratica, secondo questa teoria, si dà attraverso due norme comunicative: la verità (*truth*) e la compassione (*tenderness*). Con il termine verità s'intende un atteggiamento di franchezza nel discorso politico e una volontà di dialogare in questi termini; mentre la compassione sarebbe un'attitudine di rispetto e apertura verso gli altri<sup>66</sup>.

Per l'Aristotele della *Politica*, l'amicizia civica è la preoccupazione reciproca tra concittadini<sup>67</sup>; una preoccupazione che parte della filosofia politica e, in particolare, quella che si occupa dello studio del diritto, ha identificato nella solidarietà. Come l'amicizia politica, anche la solidarietà è un concetto

<sup>64</sup> Wellman (2001), pp. 220-225.

<sup>65</sup> Secondo Scorza il termine "connettività democratica" è stato proposto dal filosofo liberale contemporaneo George Kateb a partire dagli scritti del filosofo liberale e saggista statunitense Ralph Waldo Emerson (1803-1882).

<sup>66</sup> Scorza (2004), pp. 85-87.

<sup>67</sup> Schwarzenbach (1996), p. 106.

relazionale che alcuni legano alla coesione, mentre altri la denotano come un progetto condiviso che genera unità ma che, nella maggioranza dei casi, accentua gli obblighi verso i concittadini in virtù della comune appartenenza ad uno Stato<sup>68</sup>.

Bayertz (1999) distingue quattro forme di solidarietà: prima, la solidarietà umana, intesa come la forza che vincola tutta l'umanità; seconda, la solidarietà sociale, relativa alla coesione della società nella tradizione comunitaria di Émile Durkheim; terza, la solidarietà politica, che si riferisce a un gruppo che si unisce per un interesse comune in vista della promozione di una causa giusta; e quarta, la solidarietà civica, che allude alla funzione dello Stato del benessere nella redistribuzione della ricchezza<sup>69</sup>.

La solidarietà sociale è il grado di identificazione reciproca tra i membri di un gruppo come risultato di una storia comune, una coscienza, un'ubicazione o un'esperienza. Questa identificazione dà forma agli obblighi morali che i membri hanno tra loro<sup>70</sup>. Tali obblighi possono essere impliciti o esplicitati mediante regole e leggi. La solidarietà civica, per sé stessa, farebbe riferimento alla relazione tra lo Stato e i cittadini attraverso la politica sociale, partendo dal presupposto che, quando gli individui non possono supplire alle loro necessità basilari, ne soffre la società intera. D'altra parte – continua Scholz – la solidarietà politica connota una lotta per la liberazione, che cerca di cambiare strutture sociali ingiuste o oppressive. È una solidarietà di opposizione in quanto genera un movimento sociale che unisce individui intorno ad una causa e contro le pratiche e le politiche sostenute da un altro gruppo<sup>71</sup>. Nel quadro della solidarietà politica, la relazione tra i membri del gruppo è definita come mu-

<sup>68</sup> Scholz (2007), p. 38.

<sup>69</sup> Bayertz (1999) citato da Scholz (2007).

<sup>70</sup> Scholz (2007), pp. 39-40.

<sup>71</sup> Cf. anche Scholz (2008).

tualità, nel senso che gli interessi degli altri entrano nel mio stesso ragionamento pratico in un modo non strumentale, essendo la cooperazione l'espressione dei miei propri obblighi verso gli altri<sup>72</sup>.

In contrasto con il trittico francese di libertà, uguaglianza e fraternità, il giurista tedesco Erhard Denninger (2000) propone una nuova triade di ideali politici – e specificamente costituzionali – che sarebbero: sicurezza, diversità e solidarietà. Quest'ultima si riferisce a un'inclinazione permanente a mostrare “decenza verso l'altro” e rispetto per lo “spirito comune”; cosa che va al di là di una questione sentimentale o emotiva, che – secondo Denninger – rappresenterebbe il fallimento del concetto di fraternità. La solidarietà si estende su scala planetaria; non si riferisce soltanto a un “camerata”, o a un membro del mio gruppo di appartenenza, ma più correttamente a un “altro”, incluso un “estraneo”, essendo questo universalismo ciò che eguaglia il concetto di solidarietà con quello di fraternità universale. La solidarietà è un vincolo guidato dalla ragione e non dai sentimenti, che ci interpella a dare aiuto e che riposa sulla similitudine di interessi e mete, anche se mantiene la differenza tra i membri<sup>73</sup>. Baggio<sup>74</sup>, da parte sua, segnala che l'incorporazione del principio di solidarietà negli ordinamenti giuridici si è tradotto in una promozione di diritti come propri della cittadinanza sociale e, per come è stato messo in pratica questo principio, esso implica una relazione verticale dal forte verso il debole; invece, la fraternità suppone una relazione orizzontale nella compartecipazione dei beni e del potere.

Becker preferisce usare il termine benevolenza invece di solidarietà. La benevolenza è la preoccupazione o l'interesse di una persona per l'altrui benessere, che varia secondo diverse

<sup>72</sup> Scholz (2007), p. 42.

<sup>73</sup> Denninger (2000), p. 514.

<sup>74</sup> Baggio (2006b), p. 39.

dimensioni. Tra queste: la piena realizzazione, che va dall'universale (dall'umanità) al più particolare; l'attività, che si riferisce alla duplice possibilità: se il contributo al benessere dell'altro si origina in un individuo benevolente, oppure se questi agisce in risposta alla benevolenza degli altri; ed infine l'imposizione, in riferimento alla necessità o meno dell'azione benevolente (solidale), in quel momento e nelle sue modalità, essendo ad esempio un intervento paternalistico un modo di imporsi sugli altri<sup>75</sup>.

## 5. Conclusione

Del tritico della Rivoluzione francese, la libertà e l'uguaglianza sono divenuti principi costituzionali, così come si convertirono in idee-guida di movimenti politici; invece, lo stesso cammino è stato escluso per la fraternità (Benne, 1961), che secondo Rawls sarebbe un concetto meno specificamente politico rispetto alla libertà e all'uguaglianza, dal momento che non definisce nessuno dei diritti democratici, ma farebbe piuttosto riferimento ad attitudini mentali<sup>76</sup>. La stessa sorte è spettata al concetto di amicizia politica.

Secondo l'opinione di alcuni autori esiste una relazione di necessità tra i tre principi della Rivoluzione francese; o, per dirla in altri termini, la realizzazione della libertà richiede l'esistenza della fraternità (Diggs, 1977), così come l'equità è un requisito per l'esercizio della fraternità, condizione che Schwarzenbach (1996) riconosce a sua volta necessaria per l'esercizio dell'amicizia civica. Al di là delle differenze, alcune definizioni dell'amicizia civica e della fraternità esprimono l'esigenza di obblighi civici troppo severi, che le rendono facilmente impraticabili. Viceversa, come succede con il concetto di equità, le si

<sup>75</sup> Becker (1996), pp. 54-55.

<sup>76</sup> Baggio (2006b), p. 33.

tratta da un punto di vista descrittivo, fattuale o empirico, quando in realtà l'equità nel suo senso morale è una meta, un ideale o un'aspirazione, oppure un obbligo<sup>77</sup>.

L'amicizia politica o fraternità svolge una funzione di amalgama sociale, che è il prodotto o la conseguenza di un procedimento per prendere decisioni politiche che è ampiamente accettato dai cittadini e dal riconoscimento di una serie di diritti individuali che assicurano l'inclusione dei cittadini; procedimento e diritti che sono consacrati in una Costituzione. L'amicizia politica ha dunque un profondo senso repubblicano e non abbisogna dell'amicizia personale né dell'esistenza di un consenso tra cittadini al di là di quello che riguarda il procedimento e i diritti; cioè esige l'esistenza di una Costituzione altamente legittimata e la sua conseguenza è – in altri termini – la concordia.

La fraternità politica si fonda su un'attitudine di empatia tra cittadini o di fiducia generalizzata, ma si incarna in un'organizzazione politica che promuove il riconoscimento costituzionale dei diritti politici, civili e sociali individuali, e che comprende un accordo basilare, anch'esso consacrato nella Costituzione, riguardante i procedimenti democratici legittimati di partecipazione, rappresentanza e deliberazione. La possibilità di una fraternità politica universale dipenderà dalla riproposizione di questo schema nell'organizzazione politica internazionale.

Tornando ad Aristotele, la fraternità politica non può restringersi solo all'analisi del consenso; il conflitto deve essere assunto. Di nuovo, non è la presenza o l'assenza del conflitto ciò che definisce la fraternità, ma la forma politica di risolverlo. Da questo punto di vista, la fraternità non richiede una rifondazione del carattere in parte conflittuale della politica.

Propongo, quindi, la seguente definizione di lavoro. La fraternità è il cemento o l'amalgama di una comunità politica – lo-

<sup>77</sup> Dahl (1996), p. 639.

cale, nazionale e/o globale – che si osserva come fiducia generalizzata. La fraternità politica si fonda su un consenso politico che include due componenti essenziali. Primo, l'esistenza di alcuni procedimenti democratici legittimati di partecipazione, di rappresentanza e di presa di decisioni politiche deliberative, i quali pure abbiano riconoscimento costituzionale e che in generalizzata favoriscano l'inclusione politica. Secondo, l'esistenza di un'attitudine all'empatia, preoccupazione o solidarietà tra cittadini; atteggiamento che si manifesta nel riconoscimento costituzionale di diritti sociali e in maggiori livelli di equità sociale.

### Bibliografia

- Andrew C. - Goldsmith M. (1998), *From local government to local governance and beyond*, in «International Political Science Review» 19 (2), pp. 100-117.
- Baggio A.M. (comp.) (2006), *El Principio Olvidado: La Fraternidad. En la Política y el Derecho*, Ciudad Nueva, Buenos Aires; ed. it.: *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007.
- Baggio A.M. (2006b), *Introducción al principio olvidado. El redescubrimiento de la fraternidad en la época del Tercer '89*, in *El Principio Olvidado...*, cit., pp. 23-40; ed. it.: *Introduzione a Il principio dimenticato. La riscoperta della fraternità nell'epoca del terzo '89*, in Baggio A.M. (ed.), *Il principio dimenticato*, cit., pp. 5-23.
- Baggio A.M. - Orrego C. - Salvat P. - Vatter M.E. (2007), *Seminario "Libertad, igualdad, ¿fraternidad?"*, in «Revista de Ciencia Política» 27 (1), pp. 133-157.
- Bayertz K. (1999), *Four uses of solidarity*, in Bayertz K. (ed.), *Solidarity*, The Netherlands: Kluwer, Dordrecht, pp. 3-28.
- Becker L.C. (1996), *Trust as noncognitive security about motives*, in «Ethics» 107 (1), pp. 43-61.



- Benne K.D. (1961), *The uses of fraternity*, in «Daedalus» 90 (2), pp. 233-246.
- Bickford S. (1996), *Beyond friendship: Aristotle on conflict, de-liberation and attention*, in «The Journal of Politics» 58 (2), pp. 398-421.
- Booth J.A. - Seligson M.A. (2009), *The Legitimacy Puzzle in Latin America: Political Support and Democracy in Eight Nations*, Cambridge University Press, New York.
- Castrillón A. (2006), *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista. De Antoni Domènech, Barcelona, Crítica, 2004, 473 pp.*, in «Revista de Economía Institucional» 8 (14), pp. 311-329.
- CEPAL (2007), *Cohesión Social. Inclusión y Sentido de Pertenencia en América Latina*, Naciones Unidas, Santiago.
- Cleary M.R. - Stokes S.C. (2006), *Democracy and Culture of Skepticism. Political Trust in Argentina and Mexico*, Russell Sage Foundation, New York.
- Dahl R.A. (1996), *Equality versus inequality*, in «Political Science & Politics» 29 (4), pp. 639-648.
- Denninger E. (2000), *“Security, diversity, solidarity” instead of “freedom, equality, fraternity”*, in «Constellations» 7 (4), pp. 507-521.
- Diggs B.J. (1977), *Liberty without fraternity*, in «Ethics» 87 (2), pp. 97-112.
- Domènech A. (2004), *El Eclipse de la Fraternidad: Una Revisión Republicana de la Tradición Socialista*, Crítica, Barcelona.
- Dussel E. (2007), *From fraternity to solidarity: Toward a politics of liberation*, in «Journal of Social Philosophy» 38 (1), pp. 73-92.
- Dworkin R. (1986), *Law's Empire*, Belknap Press, Cambridge, MA.
- Gibbons M.T. (2006), *The idea of fraternity revisited*, in «Perspectives on Political Science» 35 (4), pp. 205-209.

- Godoy O. (1993), *La amistad como principio político*, in «Estudios Públicos» (49), pp. 5-35.
- Hardin R. (1996), *Trustworthiness*, in «Ethics» 107 (1), pp. 26-42.
- Held D. - McGrewm A. - Goldblatt D. - Perraton J. (1999), *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Jones K. (1996), *Trust as an affective attitude*, «Ethics» 107 (1), pp. 4-25.
- Karmis D. - Norman W. (eds.) (2005), *Theories of Federalism. A Reader*, Palgrave Macmillan, New York.
- Leach W.D. - Sabatier P.A. (2005), *To trust an adversary: Integrating rational and psychological models of collaborative policymaking*, in «American Political Science Review» 99 (4), pp. 491-503.
- Levi M. - Stoker L. (2000), *Political trust and trustworthiness*, in «Annual Review of Political Science» 3, pp. 475-507.
- Lo Presti A. (2006), *El poder político en busca de nuevos paradigmas*, in Boffo (2006), cit., pp. 207-226; ed. it.: *Il potere politico alla ricerca di nuovi paradigmi*, in *Il principio dimenticato*, cit., pp. 191-209.
- Lovett F. - Pettit Ph. (2009), *Neorepublicanism: A normative and institutional research program*, in «Annual Review of Political Science» 12, pp. 11-29.
- Mann M. (1997), *Has globalization ended the rise of the nation-state?*, in «Review of International Political Economy» 4 (3), pp. 472-496.
- Mason A. (1997), *Special obligations to compatriots*, «Ethics» 107 (3), pp. 427-447.
- McWilliams W.C. (1973), *The Idea of Fraternity in America*, University of California Press, Berkeley.
- Nannestad P. (2008), *What have we learned about generalized trust, if anything?*, «Annual Review of Political Science» 11, pp. 413-436.

- Peña C. (2008), *El concepto de cohesión social. Debates teóricos y usos políticos*, in *Redes, Estado y Mercados. Soportes de la Cohesión Social Latinoamericana*, ed. por E. Tironi, Uqbar Editores, Santiago, pp. 29-95.
- Ropelato D. (2006), *Notas sobre participación y fraternidad*, in Boffo (2006), cit., pp. 182-205; ed. it.: *Cenni su partecipazione e fraternità*, in *Il principio dimenticato...*, cit., pp. 163-189.
- Scholz S.J. (2007), *Political solidarity, and violent resistance*, in «Journal of Social Philosophy» 38 (1), pp. 38-52.
- Scholz S.J. (2008), *Political Solidarity*, Pennsylvania State University Press, University Park, Pa.
- Schwarzenbach S.A. (1996), *On civic friendship*, in «Ethics» 107 (1), pp. 97-128.
- Scorza J.A. (2004), *Liberal citizenship and civic friendship*, in «Political Theory» 32 (1), pp. 85-108.
- Stoker G. (1995), *Regime theory and urban politics*, in D. Judge - G. Stoker - H. Wolman (edd.), *Theories of Urban Politics*, SAGE Publications, London, pp. 54-71.
- Uriarte E. (2002), *Introducción a la Ciencia Política. La Política en las Sociedades Democráticas*, Tecnos, Madrid.
- Uslaner E.M. (2002), *The Moral Foundations of Trust*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Vallès J.M. (2000), *Ciencia Política. Una Introducción*, Ariel, Barcelona.
- Weber M. (1946), *Politics as a vocation*. From Max Weber: Essays in Sociology. Edited, translated and with a introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills, Oxford University Press, New York, pp. 77-128.
- Wellman Ch.H. (2001), *Friends, compatriots, and special political obligations*, in «Political Theory» 29 (2), pp. 217-236.
- Yack B. (1993), *The Problems of a Political Animal*, University of California Press, Berkeley.

## Verso la leadership collettiva: il contributo della fraternità

di Paolo Giusta

Da alcuni anni un numero crescente di studiosi ha cominciato a esplorare gli aspetti collettivi della leadership<sup>1</sup>. Alle pubblicazioni scientifiche si aggiungono, più recentemente, raccolte di esperienze di leadership collettiva nelle organizzazioni<sup>2</sup> e nel-

<sup>1</sup> A partire da un numero monografico della rivista «The Leadership Quarterly» 17 (2006) sulla *Leadership in team-based organizations*, si sono sviluppati tre filoni di ricerca sugli aspetti collettivi della leadership:

1) La leadership come attività collettiva, oggetto del presente studio.

2) Un approccio relazionale e partecipativo alla leadership, in cui l'unità di analisi della leadership non è più il leader individuale, ma la relazione (Uhl-Bien 2006). Cf. anche Uhl-Bien - Marion - McKelvey (2007), che suggeriscono un paradigma della leadership come «dinamica interattiva complessa», dove la leadership «only exists in interactions» (p. 314) e Kramer - Cressy (2011), che propongono la «leadership collaborativa» come alternativa al concetto tradizionale di leadership verticale, top-down.

3) Una visione, più tradizionale, che concentra l'attenzione sul leader individuale e sugli effetti positivi della sua azione sul gruppo attraverso varie forme di collaborazione con i *follower* (Militello - Benham [2010]), tra cui la distribuzione, all'interno di un gruppo, di «elementi del ruolo di leadership» a coloro che sono più adatti a esercitarli (Friedrich - Vessey - Schuelke - Ruark - Mumford [2009], p. 955).

<sup>2</sup> Baghay - Quigley (2011). Il libro è frutto di un progetto di ricerca di Deloitte (il CEO di Deloitte, Jim Quigley, è co-autore dell'opera) e teorizza otto modelli di azione *as one*, in cui gruppi di persone variamente collegati operano «come una cosa sola», a corpo. Particolarmente interessanti sono gli esempi di organizzazioni senza titoli professionali (*job titles*), senza descrizioni delle posizioni e delle mansioni (*job descriptions*), in cui i gruppi di lavoro si auto-organizzano ed «emergono» e si dissolvono in base ai talenti necessari per completare un progetto. La gerarchia è un elemento derivato (per esempio il CEO della ditta Gore, che produce tra l'altro il Teflon e il Gore-Tex, è scelto dai dipendenti). Gli autori definiscono la leadership col-

le comunità<sup>3</sup> e fenomeni di movimenti collettivi, a prima vista *leaderless*, che si dispiegano sotto i nostri occhi: la primavera araba, gli indignados spagnoli (movimento 15-M), Occupy Wall Street (OWS)... Il presente studio intende ripercorrere alcune tappe dell'emergere del concetto di leadership collettiva e presentarne alcuni aspetti operativi, a partire dalle esperienze appena menzionate. Ci farà da guida in questo percorso la categoria della fraternità, principio politico dimenticato<sup>4</sup> ma a nostro avviso necessario per fondare il nuovo tipo di leadership che la complessità del terzo millennio richiede.

## 1. La leadership individuale

Il concetto più tradizionale di leadership, che è il modello ancora dominante nelle organizzazioni e nella riflessione<sup>5</sup>, vede il leader coincidere con chi occupa una posizione di supremazia gerarchica, una posizione formale di potere, cioè il manager, il

lettiva come la «leadership that results in a cohesive group of people working together effectively toward a common goal or purpose» (p. 7).

<sup>3</sup> Ruder (2010) presenta storie di comunità di cittadini che contribuiscono a risolvere problemi locali, interagendo tra loro e con le autorità pubbliche. L'intreccio dei rapporti all'interno di queste comunità contribuisce a formare un nuovo "tessuto sociale", fatto di: relazioni interpersonali genuine; uno scopo condiviso che permette di oltrepassare le barriere che in genere distanziano i membri di una stessa comunità; la fiducia nella saggezza della comunità; la capacità di immaginare una "narrazione", una storia per la comunità. In quest'ottica, la leadership collettiva è vista come «a way for diverse groups of people in our communities to hold purpose, direction, and action cooperatively».

<sup>4</sup> Cf. Baggio (2007).

<sup>5</sup> Koivunen (2007) constata, a proposito della persistenza della "leadership eroica", che «leadership discourses have varied and changed over time but have remained surprisingly – and disappointingly – stable. The meanings attached to leadership are still very similar to those presented in the 1940s and 1950s and, I fear, still resemble those in the eighteenth-century post-Enlightenment times» (p. 302).

capo. Il centro dell'attenzione è la persona del leader: si parla di qualità, competenze e compiti del leader, di leader e di follower e di "rapporto diadico" tra i due<sup>6</sup>. In questa prospettiva, a nostro parere, di fraternità c'è ben poco. La gerarchia è utile e necessaria per la sana organizzazione della società, ma – presa da sola – esprime la sottomissione<sup>7</sup> di una persona all'altra, mentre la fraternità parte da un dato completamente diverso: fondamentalmente siamo tutti pari, sullo stesso livello, anche se poi ci organizziamo in ruoli diversi, che non cancellano questo dato di fondo.

Varie teorie sulla leadership hanno introdotto – in questa visione tradizionale – elementi che definiremmo fraterni: la leadership trasformativa, ad esempio, che supera la dimensione di scambio della leadership transazionale ed è un processo che trasforma le persone e orienta la loro azione – sia quella del leader sia quella dei follower – verso il raggiungimento di obiettivi comuni. In questo processo non è solo il leader-capo a promuovere la trasformazione, ma è lui stesso trasformato nel rapporto con i follower<sup>8</sup>. Qui c'è un quantum di fraternità, nel senso di prendere l'altro sul serio, considerarlo soggetto

<sup>6</sup>Tra gli altri, Wallis - Yammarino - Feyerherm (2011). Queste relazioni diadiche possono anche essere relazioni di grande qualità, caratterizzate per esempio da «mutual respect, deep reciprocal trust and mutual obligation», ma restano relazioni asimmetriche.

<sup>7</sup>Crevani (2011) parla addirittura di discriminazione: «An individualised conception [of leadership] also leads to [...] the segregating and hierarchising effect of leadership notions. Leadership discriminates people into subjects and objects, intentional subjects that are able to manipulate lesser objects» (p. 342).

<sup>8</sup>Northouse (2010), pp. 171-173. La *transformational leadership* è stata sviluppata in particolare dal sociologo James McGregor Burns nella sua opera *Leadership* del 1978. Burns distingue la leadership trasformativa dalla leadership transazionale, che mette l'accento sugli scambi che si verificano tra un leader e i suoi seguaci (un politico che ottiene voti promettendo di ridurre le tasse, un manager che offre la promozione agli impiegati che superano gli obiettivi fissati...).

e non oggetto, coinvolgerlo, che si esprime anche come reciprocità, nel senso di mutua influenza dei leader sui follower e viceversa.

In un libro profetico del 1977, Robert Greenleaf introduce il concetto di leadership di servizio (*servant leadership*), in cui egli ricerca sinceramente e coraggiosamente un nuovo tipo di leader. Un leader che tiene conto dei bisogni e delle aspirazioni dei seguaci, dà priorità alla loro crescita, considera partner anche i meno privilegiati nella società. Leader e seguaci sono, ciascuno e insieme, al servizio della comunità, all'interno della quale la responsabilità dei singoli è "illimitata" (contrariamente alle società a responsabilità limitata – *limited liability*) e l'accettazione dell'altro è incondizionata<sup>9</sup>. La leadership di servizio presenta elementi già più forti di fraternità, in particolare nell'attenzione incondizionata ad ogni persona, all'interno dell'organizzazione e nella comunità in cui l'organizzazione opera. Tuttavia l'unità di analisi rimane il rapporto gerarchico, anche se, in qualche modo, la piramide gerarchica formale si inverte e si vede chi sta in cima all'organizzazione come colui che, in realtà, sta sotto, come colui che serve.

In seguito si è cominciata a vedere la leadership come non solo collegata ad un ruolo di comando, ma come qualcosa che "accade" nella società, cui tutti possono accedere: tutti possono essere leader, almeno per un tempo, da dove sono, indipen-

Anche nella teoria LMX (Leader-Member Exchange Theory) si arriva ad una "partnership matura", dove c'è un alto livello di reciprocità tra leader e subordinati, che si influenzano mutualmente (Northouse [2010], p. 153), senza arrivare tuttavia a superare, almeno concettualmente, la relazione di subordinazione.

<sup>9</sup>Greenleaf (1977) apre a forme di leadership collettiva (il leader principale come *primus inter pares* di un "leadership team", un "council of equals", invece di un capo solitario, all'apice delle organizzazioni) e di leadership diffusa (tutti, all'interno dell'organizzazione, possono essere leader, "ogni tanto", in particolare nei casi in cui i leader formali non siano all'altezza del loro compito).

dentemente dalla posizione che occupano<sup>10</sup>. Si diventa leader, in particolare, quando si fa la scelta di non considerarsi una vittima<sup>11</sup> – indipendentemente dalla situazione oggettiva di oppressione, che non per questo viene a cessare – ma di prender parte al cambiamento che si desidera<sup>12</sup>. In questa prospettiva, che potremmo chiamare di leadership diffusa, il livello di fraternità – per così dire – aumenta: l'accesso alla funzione di leader è aperto, tutti sono potenziali candidati, è una questione di scelta, di responsabilità personale. C'è una certa orizzontalità, tipica della fraternità, almeno in potenza.

## 2. La leadership condivisa

Continuando in questo breve excursus delle teorie sulla leadership, si è cominciato a vedere come la leadership individuale fosse insufficiente per fronteggiare con successo situazioni sempre più complesse, e come fosse più efficace condividere compiti di leadership tra varie persone (un modo pratico

<sup>10</sup> Cf. Giusta (2011), p. 94. Per Kegan - Laskow Lahey (2011), «Leadership is a much more distributed and frequented activity than we are often given to believe. For every chief executive presiding at the top of some organization or enterprise, there are a thousand men and women called upon to exercise temporary or sustained leadership over a project or team within an organization» (p. 2). Anche Uhl-Bien - Marion - McKelvey (2007) distinguono la leadership «from managerial positions or "offices" (a bureaucratic notion). The vast majority of leadership research has studied leadership in formal, most often managerial, roles and has not adequately addressed leadership that occurs throughout the organization» (p. 300).

<sup>11</sup> Secondo Peter Senge, «Leadership exists when people are no longer victims of circumstances but participate in creating new circumstances» (introduzione a Jaworski [2011], p. 3).

<sup>12</sup> Il primo passo verso il cambiamento è sempre un cambiamento che accade all'interno della persona, in un movimento da dentro verso l'esterno. Cf. Greenleaf (1977): «To the servant the process of change starts *in here*, not *out there*» (p. 57).



cioè di organizzare i compiti di leadership, suddividendoli tra vari soggetti – una sorta di divisione/ottimizzazione del lavoro – per ottenere migliori risultati<sup>13</sup>). L'idea centrale della leadership condivisa è la collaborazione, la sinergia.

Si può condividere leadership delegando porzioni di leader dal capo ai sottoposti<sup>14</sup>: è il concetto di *empowerment*<sup>15</sup>, dare potere, attivare le energie dei dipendenti, certamente positivo il sé, ma ancora relativamente poco fraterno, perché si tratta sempre di un movimento dall'alto verso il basso, nella linea, per esempio, della solidarietà verticale.

Analogamente alla solidarietà orizzontale, più interessanti sono gli esperimenti di leadership condivisa tra pari, di cui il più riuscito è a nostro avviso l'Unione Europea, che sin dall'origine cerca intenzionalmente di mettere gli Stati membri su un piede di uguaglianza per quanto possibile, ad esempio dando proporzionalmente più potere agli Stati più piccoli per evitare il predominio sistematico dei più grandi. Anche questo tipo di leadership condivisa orizzontale, però, come vediamo ogni giorno in questo periodo di crisi del debito sovrano di alcuni paesi dell'Eurozona, quando i formalmente pari sono posti di fronte a scelte che richiedono un di più di solidarietà, coraggio e sacrifici, riemergono egoismi e vedute strette, inve-

<sup>13</sup> «This view [distributed leadership] still limits human involvement to the completion of a task rather than the co-creation of meaning» (Gobillot [2007], p. 90).

<sup>14</sup> Gronn (2002) parla di leadership “distribuita”, in cui «funzioni di leadership (per esempio la capacità di prendere decisioni)», sono condivise tra membri di un gruppo o tra persone a vari livelli di un'organizzazione. Il concetto di leadership distribuita si oppone alla concezione della leadership focalizzata (*focused leadership*) in un «solo or stand-alone leader», p. 423.

<sup>15</sup> Covey (2004) dà una bella definizione di empowerment: «I call this *directed autonomy*. The manager's role... shifts from controller to enabler – co-missioning with people, removing barriers, and becoming a source of help and support» (p. 257).

ce delle slancio generoso che la fraternità richiederebbe e, se praticata, permetterebbe.

Serve un passo più in là: dall'indipendenza, necessaria per diventare leader (prendersi in mano, non considerarsi vittima), all'interdipendenza della leadership condivisa (vari leader individuali che interagiscono in sinergia, potenziando ciò che ognuno potrebbe fare da solo), ad un agire "a corpo" (*as one*<sup>16</sup>), all'unità<sup>17</sup>. Occorre forse vedere la leadership non come un fatto meramente individuale, ma un fatto comunitario; si sente l'esigenza di un modello di leadership che superi il paradigma verticale di comando e controllo tipico dell'era industriale ed evolva verso nuove forme, più adatte all'era della conoscenza<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Baghai - Quigley (2011).

<sup>17</sup> Ruder (2010) parla di «sense of the whole», il senso del tutto, la capacità di abbracciare la globalità, che è condizione e punto d'arrivo della leadership collettiva. Ciò non implica, precisa l'autore, che tutto debba essere fatto da tutti insieme: piuttosto, il senso del tutto permette ad ognuno di agire in modo diverso, secondo i suoi talenti e interessi, p. 5.

<sup>18</sup> Uhl-Bien (2006) fa riferimento all'evoluzione della leadership «toward a more "postindustrial" model... one that is not hierarchical [and] can address various forms of relationships (not just dyadic and not just "leader-follower" relationships)» (p. 672). Uhl-Bien - Marion - McKelvey (2007) affermano che i «leadership models of the last century have been products of top-down, bureaucratic paradigms. These models are eminently effective for an economy premised on physical production but are not well-suited for a more knowledge-oriented economy» (p. 299). «The Knowledge Era calls for a new leadership paradigm... a new way of perceiving leadership – a theoretical framework for approaching the study of leadership that moves beyond the managerial logics of the Industrial Age to meet the new leadership requirements of the Knowledge Era» (p. 315).

### 3. La leadership collettiva

Vari autori hanno cominciato a parlare della leadership come «attività collettiva»<sup>19</sup>, una leadership, cioè, in cui l'unità di analisi non è l'individuo, tipica quella che chiamano “visione eroica” della leadership, ma la leadership in sé<sup>20</sup>, come un insieme di «processi e pratiche organizzate da persone in interazione»<sup>21</sup>. La leadership non è più vista, quindi, come l'attività di una singola persona, ma come processo di costruzione collettiva. In questa visione, tutti i membri di un'organizzazione sono visti come «co-leaders»<sup>22</sup>.

La leadership collettiva può essere definita come un insieme di azioni, di pratiche di leadership messe in atto da persone che interagiscono per perseguire scopi condivisi, cui ognuno contribuisce offrendo un apporto che è complementare a quello degli altri<sup>23</sup>.

Anche se l'accento è posto sull'interazione tra le persone<sup>24</sup> e sull'aspetto collettivo dell'azione, il contributo personale e l'a-

<sup>19</sup> Drath - McCauley - Palus - Van Velsor - O'Connor - McGuire (2008), p. 646.

<sup>20</sup> L'epicentro di questo tipo di leadership «is not the role of a formal leader, but the interaction of team members to lead the team by sharing in leadership responsibilities» (Hiller - Day - Vance [2006], p. 388). Ospina - Foldy (2010) mettono l'accento sulle «pratiche di leadership» come elementi che rendono operativi i processi di leadership collettiva. Per Koivunen (2007) «a more discursive approach to leadership can help to shift notions of leadership away from the individualist and towards more collective and inclusive forms» (p. 289).

<sup>21</sup> Crevani - Lindgren - Packendorff (2010).

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Pearce - Conger (2003) definiscono la leadership collettiva (che chiamano “leadership condivisa”): «A dynamic, interactive influence process among individuals in groups for which the objective is to lead one another to the achievement of group or organizational goals or both. This influence process often involves peer, or lateral, influence and at other times involves upward or downward hierarchical influence» (p. 1).

<sup>24</sup> Crevani - Lindgren - Packendorff (2010), p. 78.

zione individuale di leadership rimangono una componente essenziale di queste pratiche di leadership. Occorrono leader individuali responsabili e proattivi per permettere a soggetti collettivi come le comunità di prendere in mano il proprio destino.

Se, tradizionalmente, la leadership è caratterizzata dalla capacità del leader di influenzare gli altri e dalla possibilità che egli ha di imprimere una direzione alle azioni dei seguaci, anche nel senso di forgiare il senso, il significato, di queste azioni, nella leadership collettiva sono i vari soggetti coinvolti che contribuiscono ai processi di influenza e di creazione di direzione e significato.

Nella leadership collettiva, la tradizionale influenza top-down esercitata dal leader nei confronti dei seguaci diventa influenza reciproca<sup>25</sup>, in uno «scambio di influenza laterale tra pari»<sup>26</sup>. La direzione non è più decisa in alto e comunicata verso il basso ma è il prodotto continuo (*ongoing*) delle interazioni tra i partecipanti alle pratiche di leadership collettiva<sup>27</sup>, un processo aperto ad esiti anche divergenti<sup>28</sup>. La creazione di signi-

<sup>25</sup> Per Hernandez - Eberly - Avolio - Johnson (2011) è il team stesso che «engage in a reciprocal influence process where no single team member is presumed to be more powerful, knowledgeable or influential than the other» (p. 1177).

<sup>26</sup> Drath - McCauley - Palus - Van Velsor - O'Connor - McGuire (2008), p. 639.

<sup>27</sup> Crevani (2011), p. 158. Crevani - Lindgren - Packendorff (2010) chiamano questa produzione congiunta di direzione *co-orientation* (p. 81).

<sup>28</sup> «Direction... refers to a reasonable level of agreement in the collective about the aim, mission, vision, or goal of the collective's shared work. ... The concept of direction here is not limited to unified or concerted direction; the possibility that direction may be variously conceived and understood in a collective, consisting of a cluster of interrelated agreements on aims and goals, is left open, as is the possibility that direction is continuously being transformed» (Drath - McCauley - Palus - Van Velsor - O'Connor - McGuire [2008], p. 647). «Leadership interactions and practices will also have to include possibly diverging processes and instances of unresolved conflicts, ambiguities and debates» (Crevani - Lindgren - Packendorff [2010], p. 81).

ficato (*sensemaking*, inteso come «il bisogno di creare e mantenere una comprensione condivisa»<sup>29</sup> di ciò che si è e si fa insieme<sup>30</sup>) è anch'essa un'operazione collettiva<sup>31</sup>.

Queste azioni collettive sono efficaci, nel senso che non lasciano le cose come sono prima, ed ispirano altre persone a partecipare al cambiamento. L'esempio delle rivoluzioni arabe in Egitto e in Tunisia è particolarmente adatto, a nostro avviso, a illustrare alcune modalità operative della leadership collettiva.

#### 4. Come "funziona" la leadership collettiva?

2011. Piazza Tahrir al Cairo, formicolante di persone che chiedono le dimissioni di Mubarak, è diventata l'icona del cambiamento reso possibile dall'azione collettiva, sostanzialmente pacifica, dei popoli egiziani e tunisini. La trasformazione messa in moto nelle piazze e nelle strade dei due paesi arabi è riuscita a superare le forze che si opponevano al cambiamento. Altre due piazze, pure presenti nell'immaginario collettivo, possono utilmente rappresentare le forze presenti nei processi di cambiamento.

Piazza Kim Il-Sung, a Pyongyang, è piena di soldati perfettamente allineati per rendere omaggio al defunto dittatore nordcoreano Kim Jong-Il a fine dicembre 2011. L'ordine regna sovrano. È la dimostrazione di forza apparente di un regime che

<sup>29</sup> «Need for creating and maintaining shared understandings that enable collective action» (Crevani [2011], p. 298).

<sup>30</sup> Friedrich - Vessey - Schuelke - Ruark - Mumford (2009) definiscono *sensegiving* come «shaping how people understand themselves, their work, and others engaged in that work» (p. 940).

<sup>31</sup> Si parla di «collective sense-making» (Uhl-Bien [2006], p. 2), «shared sense-making of a collective» (Drath - McCauley - Palus - Van Velsor - O'Connor - McGuire [2008], p. 648), «the team's collective capacity for sense making» (Hernandez - Eberly - Avolio - Johnson [2011], p. 1177).

non riesce a impedire che i suoi cittadini muoiano di fame. È, ci pare, l'icona dell'entropia, il processo per cui i sistemi dinamici (e i sistemi sociali lo sono, come le persone, le organizzazioni, i macchinari) gradualmente vanno in pezzi, si disgregano. Questa dissipazione dell'energia si traduce, nei gruppi e nelle organizzazioni, in compiacenza, routinizzazione, perdita di focus<sup>32</sup>.

Piazza Tahrir simboleggia la forza contraria all'entropia, che i fisici chiamano neghentropia, o entropia negativa: la possibilità di reagire all'entropia, trovare nuove risorse, organizzarci ad un livello completamente nuovo, di concentrare le nostre energie verso la risoluzione dei problemi. È un processo che conduce a una più grande complessità, ordine, capacità di scelta, e potere<sup>33</sup>. Nel caso delle rivoluzioni arabe, la complessità che questa forza comporta si esprime tra l'altro nei nuovi problemi posti dall'ascesa dell'islamismo, nelle elezioni pubbliche e presidenziali.

Piazza Tienanmen, a Pechino, nel 1989, è il simbolo della terza forza in campo nei processi di trasformazione: l'equilibrio dinamico, che impedisce alle persone, ai gruppi e alle organizzazioni di imparare e crescere. È una forza che non è fisicità, mancanza di movimento, ma un movimento di compensazione, che controbilancia gli sforzi verso il cambiamento e fa rimanere le cose come sono, riporta allo stato di equilibrio precedente (come quando uno vuol perdere peso, si mette a dieta, perde dieci chili e poi li recupera in pochi mesi). È come un sistema immunitario che neutralizza gli sforzi, una forza di gravità che ci riporta in basso. Questa forza era pure presente in Egitto e in Tunisia, rappresentata dai milioni di persone che

<sup>32</sup> La spiegazione delle tre forze presenti nei processi di cambiamento è tratta da Kegan - Laskow Lahey (2011), pp. 3-6.

<sup>33</sup> Kegan - Laskow Lahey (2011) citano il famoso pensiero di Einstein: «We will never be able to solve our problems at the same order of complexity we used to create them» (p. 5).

avevano un interesse diretto nella continuazione del regime<sup>34</sup>. È necessaria una spinta sufficiente per vincere questa forza di gravità, una massa critica di influenza più forte del sistema imunitario che tende a preservare l'esistente.

La leadership collettiva può fornire questa spinta sufficiente alla trasformazione. A patto, però, di rinunciare all'illusione di poter controllare, dall'alto o in modo centralizzato, i processi di cambiamento. Il cambiamento reso possibile dalla leadership collettiva si situa sulla frontiera tra caos e ordine<sup>35</sup>, al centro di un continuum<sup>36</sup> che vede agli estremi la resa e il controllo assoluto:

chamós - caos - ordine - controllo<sup>37</sup>.

Tra il controllo e il caos c'è una via sottile, uno spazio di collaborazione in cui il nuovo può emergere, uno spazio di pos-

<sup>34</sup> West (2011) calcola che, durante il regime di Mubarak, una persona attiva nel mercato del lavoro su 25 lavorava con o per lo Stato (*the "security state"*).

<sup>35</sup> Il fondatore di Visa, Dee Hock, considerato uno dei maggiori innovatori del XX secolo, chiama questo spazio tra caos e ordine, combinando i due termini, *chaordic*, e così lo definisce: «The behavior of any self-organizing or self-governing organism, organization, or system that harmoniously blends characteristics of chaos and order» (Hock [2005], p. 13).

<sup>36</sup> Riprendiamo qui il "percorso caordico" presentato da Toke Møller e Monica Nissén al corso *The art of participatory leadership* alla Commissione europea, Bruxelles, giugno 2008.

<sup>37</sup> Il termine greco χαμός esprime rassegnazione, disperazione, e quindi la resa, la disfatta, l'arrendersi al processo entropico di disintegrazione. La pretesa di controllo riflette la forza dell'equilibrio dinamico, il tentativo cioè di controllare, ingabbiare il processo di cambiamento. Questo tentativo di controllo si dimostra sempre più spesso vacuo (per esempio il tentativo degli Stati di controllare i mercati, o i movimenti sociali), al punto che Peter Senge parla di «era of massive institutional failure», in particolare di fallimento delle organizzazioni gerarchiche e autoritarie tradizionali, tra cui le istituzioni politiche, che si arrendono di fronte a fenomeni troppo complessi, che non riescono a controllare, a orientare (*Prefazione* a Hock [2005], p. XI).

sibilità per la co-creazione. Percorrere questa via richiede il coraggio di passare attraverso una certa dose di caos, e la perseveranza di oltrepassarla per approdare ad un nuovo livello di ordine<sup>38</sup>.

È in questo spazio che emerge il nuovo tipo di leadership di cui parliamo: non più la leadership eroica, in cui un individuo fuori dal comune guida le masse, le traghetta verso un avvenire migliore. Ora sono le comunità che si riappropriano del proprio destino<sup>39</sup>, eventualmente innescate da leader temporanei, che svolgono un ruolo di attivatori (il collettivo Adbusters per OWS, la piattaforma cittadina Democrazia Real Ya per il movimento 15-M, un ristretto numero di attivisti che sono all'origine della primavera araba in Tunisia e in Egitto...).

I motori dell'azione collettiva e dell'ambizione, in essa contenuta, di cambiare lo status quo sono i bisogni, i problemi (ad esempio l'alto tasso di disoccupazione e la corruzione endemica sia in Tunisia che in Egitto), e al tempo stesso le aspirazioni, un desiderio di nuovo, di un futuro diverso e possibile, di lottare per affermare la propria dignità<sup>40</sup>.

Tra i mezzi che rendono possibile ed efficace l'azione collettiva occupano un ruolo essenziale le nuove tecnologie di comunicazione, i social media, ecc<sup>41</sup>. Aiutano, ma restano un

<sup>38</sup> «Order is an ongoing social construction based on producing clearing for action in a chaotic and changing social reality» (Crevani [2011], p. 317).

<sup>39</sup> Peter Senge cita una definizione di leadership della Society for Organizational Learning: «leadership is the capacity of a human community to shape its future» (*Postfazione* all'edizione 2002 di Greenleaf [1977], p. 358), che è la trasposizione, su scala collettiva, dell'iniziativa individuale alla base della scelta di diventare leader (cf. nota 11).

<sup>40</sup> West (2011). «Karama» è il nome arabo per dignità.

<sup>41</sup> Le rivolte popolari sono scoppiate, in Tunisia, dopo che il cugino di Mohamed Bouazizi – il giovane venditore ambulante che si è dato fuoco il 17 dicembre 2010 dopo l'ennesimo maltrattamento da parte della polizia – ha pubblicato su Internet il video della protesta condotta dalla madre della vittima, poi ripreso e diffuso da Al-Jazeera e, in Egitto, in seguito all'appello lanciato su Facebook «We are all Khaled Said», giovane egiziano



veicolo – sono gli *enabler*, ciò che rende possibile l'innovazione sociale cui assistiamo – e non vanno confusi con quanto di nuovo sta accadendo.

La leadership collettiva dà a questo processo di cambiamento un di più: la massa critica d'influenza, che è mancata per esempio in piazza Tienanmen per superare le forze, preponderanti, di conservazione dell'equilibrio.

## 5. Fraternità e leadership collettiva

Come ci aiuta la fraternità a interpretare il *modus operandi* della leadership collettiva? Alcune delle qualità della fraternità<sup>42</sup> illuminano i due aspetti a nostro avviso caratterizzanti della leadership collettiva: la partecipazione e la sua capacità di trasformazione (figura 1).

**Figura 1.**

Qualità della fraternità	Partecipazione	Trasformazione
Orizzontalità	Co-creazione	Uno scopo condiviso
Apertura	Aperto a tutti, coinvolge	Replicabile
Reciprocità	Contributi diversi, proporzionali	Il risultato supera la somma dei contributi
Universalità	L'interesse particolare nell'interesse generale	?

morto dopo essere stato arrestato dalla polizia, cf. West (2011). Mohamed Bouazizi non era il primo giovane a darsi fuoco in Tunisia, né Khaled Said il primo a morire in circostanze poco chiare in Egitto: i *social media* hanno permesso, tuttavia, di portare le loro storie alla ribalta e di farne la scintilla di un processo molto più vasto.

<sup>42</sup> Queste caratteristiche sono menzionate da Baggio (2012).

1) La fraternità è un'espressione dell'orizzontalità<sup>43</sup>, di rapporti «ad altezza umana»<sup>44</sup>, fra persone dotate di sostanziale parità, anche se poi ognuno si sviluppa in modo differente.

Nella leadership collettiva, l'orizzontalità si esprime, in termini di partecipazione, come «co-creazione»<sup>45</sup>. Non c'è una strategia decisa dall'alto e comunicata verso il basso: c'è piuttosto un processo di co-creazione del significato di ciò che si fa, attorno ad uno scopo condiviso<sup>46</sup>, in cui la leadership «emerge» da un processo iterativo e confuso (*messy*) che è definito dalle interazioni con gli altri<sup>47</sup>. Questo scopo condiviso, a sua volta, diventa motore della trasformazione. È insieme, quindi, che viene creato uno spazio d'azione, dove si definiscono le possibilità e i limiti per l'azione individuale e collettiva<sup>48</sup>. Non è più una sola persona – il leader-capo – che decide, limitando così lo spazio di azione degli altri – i follower – ma si assiste all'emergere di una destinazione e di un percorso comune attraverso l'interazione tra pari<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> Cf. Baggio (2012). Vedi anche Baggio A.M., *La riscoperta della fraternità*, in Baggio (2007): «La fraternità... presuppone il rapporto orizzontale» (p. 22); «La fraternità permette [ai francesi] di ritrovarsi in una dimensione orizzontale di rapporto, mettendo fra parentesi la struttura verticale nella quale, pure, ancora vivono» (p. 28).

<sup>44</sup> «La fraternité se pratique dans le contact, dans une relation à hauteur du visage de l'autre» (Mattéi 2009).

<sup>45</sup> «Co-creation is the only way fully to engage “real” human performance in a sustainable way» (Gobillot [2007], p. 131).

<sup>46</sup> Per Carson - Tesluk - Marrone (2007) lo *shared purpose* è una delle dimensioni costitutive della leadership collettiva (p. 1222).

<sup>47</sup> Uhl-Bien (2006), p. 664.

<sup>48</sup> Crevani - Lindgren - Packendorff (2010) definiscono questo processo *action-spacing* (cioè «construction of possibilities, potentials, opportunities and limitations for individual and collective action within the local-cultural organizational context», p. 81).

<sup>49</sup> Uhl-Bien - Marion - McKelvey (2007) propongono precisamente di considerare la leadership «an emergent, interactive dynamic – a complex interplay from which a collective impetus for action and change emerges» (p. 299).

2) La fraternità non è esclusiva ma aperta<sup>50</sup>.

La leadership collettiva è un processo per definizione aperto, inclusivo: chi vuole partecipa, c'è un invito esplicito o implicito, non una cooptazione<sup>51</sup>. L'aspetto trasformativo dell'apertura è la replicabilità: per esempio, il movimento spagnolo 15-M si richiama esplicitamente alle esperienze della primavera araba, in particolare le rivolte in Tunisia ed Egitto, e OWS fa riferimento, come una delle sue fonti di ispirazione, alle piazze arabe e al movimento 15-M.

3) La reciprocità tipica della fraternità non è speculare (nel senso di uno scambio di corrispettivi tra il contributo che io offro a te e quello che tu offri a me) né condizionale (io collaboro solo a condizione che lo faccia anche tu): il contributo che posso offrire io presuppone e attende il contributo degli altri, che però potranno "restituire" ad un altro e non necessariamente a me<sup>52</sup>. Inoltre, la fraternità include il principio di differenza e accetta la diversità<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Cf. Baggio (2012). Lo Presti parla di fraternità come «meccanismo inclusivo» (Lo Presti A., *Il potere politico alla ricerca di nuovi paradigmi*, in Baggio [2007], p. 192). Per Aquini la relazione fraterna è "costituzionalmente" aperta alla relazione con altri soggetti (Aquini M., *Fraternità e diritti umani*, in Baggio [2007], p. 275).

<sup>51</sup> Soprattutto si supera «la tendenza delle teorie sulla leadership di includere alcuni e di escludere altri» (Crevani - Lindgren - Packendorff [2010], p. 80).

<sup>52</sup> Cf. Baggio (2012). La reciprocità tipica della fraternità è «contradistinta da atti relazionali volontari non condizionati dal comportamento dell'altro, in cui tuttavia esiste un'«aspettativa di reciprocità». Atti a loro volta non limitati a una dimensione bidirezionale, ma sempre aperti alla relazione con un terzo» (Aquini M., *Fraternità e diritti umani*, in Baggio [2007], p. 261). Savagnone fa riferimento alla reciprocità fraterna anche in termini di reversibilità, nel senso di «mettersi nei panni dell'altro, ...sforzarsi di prevedere le sue possibili reazioni, provando a mettere noi stessi al suo posto, per vedere come reagiremmo noi» (Savagnone G., *Fraternità e comunicazione*, in Baggio [2007], p. 155).

<sup>53</sup> Cf. Baggio (2012).

Nella leadership collettiva, i vari contributi al progetto comune riflettono le specifiche competenze di ognuno<sup>54</sup>. La complementarità dei contributi – non decisa a tavolino, ma presente di fatto – a sua volta, dà completezza all'azione nel suo insieme. La trasformazione dipende dal fatto che, pur se ognuno contribuisce nella misura delle sue possibilità, il risultato globale è superiore alla somma dei contributi di ciascuno<sup>55</sup>, e ciò conferisce efficacia all'azione collettiva (le rivolte tunisina ed egiziana hanno raggiunto lo scopo di abbattere il tiranno).

4) La fraternità è universale<sup>56</sup>, guarda per sua natura al soggetto di riferimento di ogni comunità territoriale: l'umanità come comunità di comunità<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Per Koivunen (2007), la leadership collettiva è basata sul principio *different but equal*, che rende possibile la cooperazione: «Different but equal allows a relational view of organizing whereby members of the organization are respected as different but still equal» (p. 296).

<sup>55</sup> Per Kramer - Crespy (2011) «one of the advantages of collaboration is the synergy that occurs. Positive synergy occurs when a collective group accomplishes more than the efforts of individual members» (p. 1035). L'idea è ribadita da Covey (1989) che, nel definire il concetto di sinergia, afferma che «the whole is greater than the sum of its parts» (p. 263). Secondo Drath - McCauley - Palus - Van Velsor - O'Connor - McGuire (2008), «Collective knowledge and action does not reduce to the aggregate of individual knowledge and action» (p. 641).

<sup>56</sup> Cf. Baggio (2012). Ropelato definisce l'idea politica della fraternità universale 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» (Ropelato D., *Cenni su partecipazione e fraternità*, in Baggio [2007], p. 167). Per Savagnone «il concetto di “amore fraterno”, annunciato nel vangelo, si presenta con un carattere di assoluta novità. Esso è totalmente gratuito e perciò rigorosamente universale» (Savagnone G., *Fraternità e comunicazione*, in Baggio [2007], p. 113).

<sup>57</sup> Per Buonomo è attraverso il vincolo della fraternità che «ogni comunità di persone presente su un territorio ... è parte dell'unico “soggetto-umanità”» (Buonomo V., *Vincoli relazionali e modello di fraternità nel diritto della*

Nella leadership collettiva, l'universalità si traduce nella capacità di vedere il proprio interesse nell'interesse generale<sup>58</sup>, che rende disponibili a sacrificare parte o tutto del proprio interesse individuale (fino a dare la vita, come è il caso in molte delle rivoluzioni arabe) per far trionfare l'interesse generale.

Fenomeni di leadership collettiva come le esperienze della primavera araba in Egitto e in Tunisia contengono elementi umanizzanti come la lotta per la propria dignità, il dialogo, l'empatia<sup>59</sup>. Questi elementi sono potenziati dalla fraternità che, oltre ad essere un valore in sé, sostiene, come la trama di un tessuto, i valori condivisi in seno ad un movimento collettivo. Tuttavia questi movimenti non arrivano a percepire la forza trasformante delle proprie azioni fino al soggetto ultimo di riferimento, l'umanità. A dire il vero, ciò è avvenuto raramente

*Comunità internazionale*, in Baggio [2007], p. 241). Baggio ricorda che «la fraternità è andata [...] 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» (Baggio A.M., *La riscoperta della fraternità*, in Baggio [2007], p. 21). Indica inoltre che «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» (Baggio A.M., *L'idea di fraternità tra due Rivoluzioni: Parigi 1789 - Haiti 1791*, in Baggio [2007], p. 54).

<sup>58</sup> Per Bianchi (2012) i gesti di condivisione richiedono la coscienza di «essere parte di un organismo vivente». «Sempre siamo capaci di uscire dal nostro interesse particolare quando lo riconosciamo presente in un interesse più ampio, capace di includere non solo il nostro presente ma anche una comunità più ampia e il futuro, che speriamo migliore per noi e per le generazioni che verranno». Drath - McCauley - Palus - Van Velsor - O'Connor - McGuire (2008) sottolineano, come elemento tipico della leadership collettiva, «the willingness of members of a collective to subsume their own interests and benefit within the collective interest and benefit» (p. 636). Il verbo “subsume” esprime precisamente l'idea di considerare qualcosa, come l'interesse particolare, inclusa, come parte nel tutto, in una realtà più ampia e comprensiva, come l'interesse generale.

<sup>59</sup> Per Koivunen (2007) il dialogo, l'ascolto e l'empatia sono aspetti di “umanizzazione” tipici della dinamica relazionale della leadership collettiva (p. 302).

nella storia, con l'eccezione dei padri fondatori del processo di integrazione europea che, negli anni '50 del secolo scorso, avevano la chiara visione che la proposta di unire su scala regionale popoli che si erano fino ad allora combattuti prefigurava le forme di organizzazione del mondo di domani, come comunità di comunità continentali in dialogo tra loro<sup>60</sup>.

## 6. Prospettive

La fraternità può aiutare i processi di leadership collettiva ad allargare le proprie prospettive. Secondo uno studioso dell'università dell'Ohio, il principio di fraternità si esprime, nelle democrazie occidentali, come "scelta di prossimità" (*neighborly choice*) in società più individualiste, e come "civic duty" (anche promosso, con una certa fermezza, dal governo) nelle società più collettiviste<sup>61</sup>. Un dovere tuttavia artificiale, poi-

<sup>60</sup> Cf. Giusta (2004): «Che l'integrazione europea non fosse fine a se stessa, ma in vista di un'organizzazione mondiale, era chiaro nella mente dei padri fondatori. Già il primo atto dell'Europa unita, la Dichiarazione Schuman del 9 maggio 1950, affermava che tale proposta «costituisce la prima tappa di un'organizzazione pacifica su scala mondiale». Scrive Schuman: «L'Europa unita prefigura la solidarietà universale del futuro». E Monnet nelle sue *Mémoires*: «Un cambiamento ne provoca un altro. La reazione a catena è appena cominciata. Noi mettiamo in moto un processo di cambiamenti continui che potrà configurare il mondo di domani... I problemi del presente non si possono più risolvere nel quadro delle nazioni sovrane del passato. E la stessa Comunità non è altro che una tappa verso le forme d'organizzazione del mondo di domani» (p. 588).

<sup>61</sup> Raadschelders (2003): «In the case of individualism, freedom is defined as individual freedom, equality is defined in terms of opportunity, and fraternity is defined in terms of neighborly choice. [...] Citizenship is voluntary by nature. In an individualist perspective, one cannot be forced to be a citizen and engage in association. Performative citizenship is a choice that is rooted in civil rights.

Western-style collectivism is quite different. Freedom is understood in terms of the Golden Rule, by which the freedom of others should not be inhi-

ché non si può obbligare ad essere fratelli, a sentirsi tali e comportarsi in modo fraterno.

Però anche la *neighborly choice* è limitata, poiché l'interesse per il solo vicino non è ancora piena e compiuta fraternità: la fraternità ci chiede di interessarci al vicino ma anche al lontano, all'amico come al nemico, al simile come al diverso. Di fatto, tante delle manifestazioni di leadership collettiva che vediamo sono *neighborly choice*, sia perché delimitate geograficamente (le comunità cittadine locali, le rivoluzioni arabe), sia perché perseguono interessi di prossimità (le comunità di malati).

Occorrerebbe davvero che queste scelte di prossimità evolvessero verso doveri civici, però doveri che siano, come l'etica, non azionabili/sanzionabili (*unenforceable*)<sup>62</sup>. Si possono azionare la libertà (per esempio mettendo leggi a protezione e a limitazione della libertà individuale e punendo chi viola questi limiti) e l'uguaglianza (creando opportunità di partenza uguali per tutti, redistribuendo risorse...).

La fratellanza non si può imporre dal di fuori. È un dovere che nasce dal di dentro (come la leadership d'altronde, che parte sempre da una scelta personale, in un movimento dall'interno verso l'esterno). Vanno create le condizioni che permettano di accendere questa scintilla interiore e di coltivarla, farla crescere e traboccare in azioni a servizio della collettività.

bited by an individual's action. Equality is defined in terms of condition, which in many Western societies is measured by the gap between rich and poor. Fraternity is not just voluntary but also understood as a civic duty» (pp. 380-381).

Raadschelders considera individualismo e collettivismo non come termini antitetici ("a dilemma") ma come un *continuum* dove i due termini coesistono (p. 21) nella sfera pubblica, che cerca di equilibrare i bisogni dell'individuo con quelli della società (p. 25), l'avanzamento individuale con i bisogni degli altri (p. 107). Nella sua concezione, gli Stati Uniti sono più vicini all'individualismo, mentre le socialdemocrazie nordeuropee del *welfare state* al collettivismo.

<sup>62</sup> Kidder (2003) definisce l'etica come «free obedience to the unenforceable» (p. 66).

In questo senso l'esercizio della leadership collettiva ci pare un campo fecondo dove questa scintilla può avere la chance di scoccare e di propagarsi. Una modalità di esercizio della leadership che non è antagonista alla dimensione personale e non la annulla, ma al contrario la potenzia, creando nuovi spazi di azione.

### Bibliografia

- Baghai M. - Quigley J. (2011), *As One. Individual action - collective power*, Penguin, London.
- Baggio A.M. (ed.) (2007), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma.
- Baggio A.M. (2012), *Intervento al Seminario "Fraternità e partecipazione nella trasformazione delle democrazie"*, Istituto Universitario Sophia, Incisa in Val d'Arno, 18 febbraio 2012 (appunti dell'autore).
- Bianchi E. (2012), *L'etica delle tasse*, in «La Stampa», 15 gennaio 2012, p. 1.
- Carson J.B. - Tesluk P.E. - Marrone J.A. (2007), *Shared leadership in teams: An investigation of antecedent conditions and performance*, in «Academy of Management Journal», 50(5), pp. 1217-1234.
- Covey S.R. (1989), *The 7 Habits of Highly Effective People. Restoring the Character Ethic*, Simon & Schuster, London.
- Covey S.R. (2004), *The 8<sup>th</sup> Habit. From Effectiveness to Greatness*, Free Press, New York.
- Crevani L. - Lindgren M. - Packendorff J. (2007), *Shared Leadership: A Postheroic Perspective on Leadership as a Collective Construction*, in «International Journal of Leadership Studies», vol. 3, n. 1, pp. 40-67.



- Crevani L. - Lindgren M. - Packendorff J. (2010), *Leadership, not leaders: On the study of leadership as practices and interactions*, in «Scandinavian Journal of Management» 26, pp. 77-86.
- Crevani L. (2011), *Clearing for Action. Leadership as a Relational Phenomenon*, Tesi di dottorato, reperibile in: [http://www.kth.se/polopoly\\_fs/1.173229!/Menu/general/column-content/attachment/Leadership%20TRYCK%202.2.pdf](http://www.kth.se/polopoly_fs/1.173229!/Menu/general/column-content/attachment/Leadership%20TRYCK%202.2.pdf).
- Drath W.H. - McCauley C.D. - Palus C.J. - Van Velsor E. - O'Connor P.M.G. - McGuire G.B. (2008), *Direction, alignment, commitment: Toward a more integrative ontology of leadership*, in «Leadership Quarterly» 19, pp. 635-653.
- Friedrich T.L. - Vessey W.B. - Schuelke M.J. - Ruark G.A. - Mumford M.D. (2009), *A framework for understanding collective leadership: The selective utilization of leader and team expertise within networks*, in «Leadership Quarterly» 20, pp. 933-958.
- Giusta P. (2004), *Stoccarda 2004: l'Europa dei carismi e l'Europa delle istituzioni*, in «Rivista di teologia morale», 144, pp. 575-590.
- Giusta P. (2011), *Potere, autorità, leadership: per una leadership partecipativa*, in «Sophia», III-1, pp. 90-102.
- Gobillot E. (2007), *The Connected Leader. Creating agile organizations for people, performance and profit*, Kogan Page, London.
- Greenleaf R.K. (1977), *Servant Leadership. A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*, Paulist Press, New York.
- Gronn P. (2002), *Distributed leadership as a unit of analysis*, in «Leadership Quarterly», 13, pp. 423-451.
- Hernandez M. - Eberly M.B. - Avolio B.J. - Johnson M.D. (2011), *The loci and mechanisms of leadership: Exploring a more comprehensive view of leadership theory*, in «Leadership Quarterly», 22, pp. 1165-1185.

- Hiller N.J. - Day D.V. - Vance R.J. (2006), *Collective enactment of leadership roles and team effectiveness: A field study*, in «Leadership Quarterly» 17, pp. 387-397.
- Hock D. (2005), *One From Many. VISA end the Rise of Cabordic Organization*, Berret-Koehler, San Francisco.
- Jaworski J. (2011), *Synchronicity: The Inner Path of Leadership*, Berret-Koehler, San Francisco.
- Kegan R. - Laskow Lahey L. (2011), *How the way we talk can change the way we work*, Jossey-Bass, San Francisco.
- Kidder R.M. (2003), *How Good People Make Tough Choices: Resolving the Dilemmas of Ethical Living*, Quill, New York.
- Koivunen N. (2007), *The processual nature of leadership discourses*, in «Scandinavian Journal of Management», 23, pp. 285-305.
- Kramer M.W. - Crespy D.A. (2011), *Communicating collaborative leadership*, in «Leadership Quarterly» 22, pp. 1024-1037.
- Mattéi B. (2009), *Solidarité ou fraternité: un défi politique majeur*, Intervento alla Camera dei Deputati italiana, Roma, 16 marzo 2009, [http://www.nouvellecite.fr/IMG/pdf/Mattei\\_Fraternit\\_.pdf](http://www.nouvellecite.fr/IMG/pdf/Mattei_Fraternit_.pdf).
- Militello M. - Benham M.K.P. (2010), «*Sorting Out*» *collective leadership: How Q-methodology can be used to evaluate leadership development*, in «Leadership Quarterly» 21, pp. 620-632.
- Northouse P.G. (2010), *Leadership: Theory and Practice*, SAGE, Los Angeles.
- Ospina S. - Foldy E. (2010), *Building bridges from the margins: The work of leadership in social change organizations*, in «Leadership Quarterly» 21, pp. 292-307.
- Pearce C.L. - Conger J.A. (eds.) (2003), *Shared Leadership*, SAGE, Thousand Oaks, CA.
- Raadschelders J.C.N. (2003), *Government: A Public Administration Perspective*, Sharpe, New York.

- Ruder K. (ed.) (2010), *The collective Leadership Storybook. Weaving strong communities*, Center for Ethical Leadership, Seattle.
- Uhl-Bien M. (2006), *Relational Leadership Theory: Exploring the social processes of leadership and organizing*, in «Leadership Quarterly» 17, pp. 654-676.
- Uhl-Bien M. - Marion R. - McKelvey B. (2007), *Complexity Leadership Theory: Shifting leadership from the industrial age to the knowledge era*, in «Leadership Quarterly» 18, pp. 298-318.
- Wallis N.C. - Yammarino F.J. - Feyerherm A. (2011), *Individualized leadership: A qualitative study of senior executive leaders*, in «Leadership Quarterly» 22, pp. 182-206.
- West J. (2011), *Karama! Travels through the Arab Spring*, Heron Books, London.

# L'orizzonte del diritto “luogo” delle relazioni

di Adriana Cosseddu

*L'umanità  
non può superare l'abisso,  
che separa le due rive, senza un ponte  
teso dall'una all'altra.  
Questa arditissima costruzione prende  
il nome di diritto.*

(F. Carnelutti)

## 1. L'oggi del diritto

All'osservatore la realtà si offre oggi in un inedito susseguirsi di più dimensioni, tra il *reale* e il *virtuale*: l'uno, definito da luoghi e confini, l'altro, per la mediazione del mezzo informatico, in tutti i luoghi e in nessun luogo. Il primo offre sicurezza nella sfera del “privato”, il secondo si sviluppa e si misura con la globalizzazione, che vanificando spazi e confini pone a confronto le tante diversità etniche e culturali.

I poteri e i saperi segnano al contempo nuove tappe tra domande poste alla ricerca, da cui si attende un rassicurante “poter fare”, e risposte offerte dalla scienza e dalla tecnologia, che accordano garanzie e assicurano soluzioni e procedure sempre più avanzate verso frontiere che paiono quasi prescindere dall'*umanità* dell'uomo.

L'economia guarda alla persona in ragione dei consumi; lo spazio telematico, a sua volta, sottrae alla vita i luoghi di incontro, “sostituiti” da una continua ricerca di contatti, conoscenze e dialogo, che nell'*web* intreccia una fitta “rete” di relazioni, do-

ve *l'altro* o *un altro* diventa quel "tu" che entra *virtualmente* nello spazio di libertà offerto alla condivisione.

Il mondo reale al contempo fa emergere, in un evidente contrasto, conflitti e antagonismo, intolleranza e indifferenza, fluidità e aspirazioni di stabilità, libertà incapaci di coesistenza, barriere erette per assenza di ascolto e dialogo. Espressioni ricorrenti, per descrivere la quotidianità dell'epoca attuale nella sua complessità, dove anche l'affermazione di sé pare agevolata e incoraggiata nel mondo virtuale, forse per la possibilità offerta dal mezzo informatico di operare in solitudine fino a "celare" la propria vera identità, sottratta allo sguardo dell'altro. Da qui la rassicurazione per gli uni di un agire "al riparo" dell'anonimato, e per gli altri l'esigenza di protezione della sfera personale e della *privacy*.

Così, lo *spazio* informatico diventa il "luogo" nel quale si confrontano istanze che parrebbero tra loro lontane, ma al diritto entrambe presenti: da un lato, il c.d. *right to be alone*, ovvero il diritto ad essere lasciato solo; dall'altro, la dimensione della "rete", che evoca per sé piuttosto la ricerca di legami che uniscono e attendono necessaria tutela.

Questioni fondamentali e nuove domande interpellano il diritto: è strumento di garanzia *delle libertà*, ma si prospetta per esso un ruolo che pare residuale o ne segnerebbe il declino in quanto sistema di norme, tanto da interrogarsi circa una possibile «fine del diritto» stesso o di un «certo diritto». In altra lettura, la sua crisi è posta dinanzi al progredire della tecnica, per annunciare piuttosto il delinarsi di un *nichilismo giuridico*, che costringerebbe il giurista a rileggere il diritto come "forma" senza scopo, senza un "dove" e un "perché". Lo si riduce a «volontà di potenza», produzione di norme, cui fa eco una criticità, ravvisata nella «*riduzione della razionalità giuridica a mera razionalità tecnica*»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nel primo senso, Rossi (2009), p. 9 e, per l'ultima citazione, Fioravanti (2009), p. 62. La prospettiva che introduce al *nichilismo* è stata avanzata

Lo spazio giuridico contemporaneo ci pone dunque dinanzi a un cammino che, partito dall'antichità, ha percorso le strade più diverse, senza peraltro perdere di vista domande fondamentali, che ancora oggi, come sempre, vertono sull'essenza stessa del diritto. La "storicità", che pure ad esso si ascrive, attende e forse richiede la ricerca di un'altra prospettiva: l'epoca della globalizzazione pone nuove e ulteriori sfide all'interno di una società complessa e attraversata da molteplici contraddizioni e conflittualità, cornice forse inedita per la vita di popoli e comunità.

Prendiamo le mosse, quasi a percorrere un ponte tra passato e presente, da alcune parole scritte in un manifesto giuridico già del 1868, parole che appaiono forse in controtendenza, ma quasi attendere una risposta: «L'umanesimo picchia alle porte del tribunale...: l'uguaglianza e la libertà... si fecondano con un terzo (concetto)... la fraternità tra gl'individui e tra i popoli, che dal campo ideale e religioso accenna versarsi nel campo politico e legale»<sup>2</sup>.

Il diritto parrebbe dunque ricercare, anche in epoche passate, nuove vie o guardare oltre rispetto a consolidati principi o

da Irti (2005), pp. 8, 22ss. e 38ss., configurazione che ha visto le premesse in Irti - Severino (2001). In altro scritto, «l'essenza nichilistica del fenomeno: quel negare ogni criterio d'unità» è sottolineata dall'Autore dinanzi a un mercato globale che, «spogliando l'uomo di qualsiasi identità e riducendolo a funzione del produrre e dello scambiare, non genera alcuna comunità. Gli attori del mercato non stanno insieme, ma l'uno di fronte (o di contro) all'altro» – così Irti (2002), pp. 1159ss., in part. pp. 1161 e 1169. Oggi si arriva a ritenere che il diritto, scaduto a "sottosistema", obbedisca alla «normatività tecnologica» che segna il tramonto della tecnica come strumento; è quest'ultima infatti che, non più mezzo ma fine, «usa ed asservisce gli altri ambiti della vita» – così Irti (2011), pp. 81s.

<sup>2</sup> Ellero (1868), p. 7; nel testo citato l'uguaglianza e la libertà vengono definiti concetti *negativi*, mentre la fraternità *positivo*. Gli argomenti che seguono costituiscono un ulteriore approfondimento delle tematiche svolte in occasione del Convegno Internazionale dal titolo *Relationships in law: is there a place for fraternity?* (Castel Gandolfo 18-20 nov. 2005).

tradizioni, per divenire strumento efficace della convivenza. Del resto, uno spazio sempre più rilevante acquistano i temi della sicurezza e della legalità; un'attenzione crescente è dedicata a fenomeni come la criminalità comune e il crimine organizzato, garanzie ai cittadini e gestione della pubblica sicurezza e immigrazione, fenomeni tutti che hanno ricadute sia sul clima sociale che sulla qualità della vita personale. Viene da un lato percepita come esigenza diffusa ed essenziale il vivere in un ambiente tranquillo, sereno, familiare, ordinato, invece con l'incertezza e la diffidenza aumenta la chiusura verso l'altro, l'intolleranza verso il "deviante" e "pericoloso", la richiesta di controlli e repressione; si moltiplicano i comportamenti di prevenzione e si adottano sistemi di difesa sempre più sofisticati.

Parallelamente al diffondersi di forme di "connivenza" e corruzione, emerge una nuova criminalità – *white collar crime* – cosiddetta dei "colletti bianchi"; posizioni acquisite diventano fonte di illeciti profitti. Si diffonde allo stesso tempo un senso d'impotenza, quasi di rassegnazione, di fronte a fenomeni capaci di dissolvere una pacifica e ordinata convivenza, attenta alla persona e alle sue esigenze. Da qui l'emergere – o il rischio – di una sorta di "fai da te" *contro* o *in luogo* delle regole dello Stato, mentre manca quella mobilitazione delle coscienze che, unitamente ad un'efficace azione istituzionale, possa frenare e ridurre il fenomeno della illegalità. Se così è, nessuno può rifugiarsi nell'indifferenza o sentirsi estraneo a quei fenomeni appena accennati, che sembrano tuttavia confermare la "crisi" del diritto anche nella sua effettività<sup>3</sup>.

La stessa minaccia della sanzione diventa per sé incapace di arginare il crimine e orientare, con le norme, le coscienze.

<sup>3</sup> In un più vasto panorama, ulteriori profili di criticità emergono, con particolare riferimento al diritto penale, anche dalla dottrina più recente: cf. De Maglie (2005), in part. pp. 184ss.; Vassalli (2002), p. 17. Nell'attualità del dibattito si colloca lo stesso Lüderssen (2005), *passim*. Per le proposte conclusive dell'Autore, *ibid.*, pp. 159ss.

Già da anni la dottrina ricerca le vie per un'efficace prevenzione ancorata al sistema penale: ne delinea una valenza stigmatizzante fondata sull'efficacia intimidatrice della pena; nel cambiamento intervenuto «nel senso della “razionalità” dell'agire sociale» si guarda al diritto penale come ad una istituzione di controllo sociale<sup>4</sup>. Eppure, nel dibattito sempre attuale sul suo fondamento, si può ricordare ancora oggi quanto Gustav Radbruch nei primi decenni del '900 scriveva. Prospettando un'evoluzione del diritto penale che andasse oltre il diritto penale stesso, auspicava che il “miglioramento” di quest'ultimo sfociasse non in un diritto penale *migliore*, ma in qualcosa di *meglio* del diritto penale, più avveduto e più umano, «in ein Besserungs – und Bewahrungsrecht» – un diritto della correzione e della protezione<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Sono questi solo alcuni dei contenuti ascritti in risposta alle esigenze di legittimazione del sistema penale, la cui funzione è oggetto di un dibattito sempre vivo e attuale nella dottrina: cf., per la pluralità di voci, gli interventi di Naucke (1980), pp. 49ss.; Lüderssen (1980), pp. 99ss., ove emerge la stigmatizzazione conseguente all'efficacia intimidatrice della pena; Hassemer (1980), pp. 125ss. e in part. – anche per la citazione di cui in testo – pp. 145ss.; Romano (1980), pp. 151ss. Di recente, fra i tanti anche in sedi internazionali, cf. C. Roxin nel suo intervento conclusivo al Convegno di Toledo, 13-15 aprile 2000, oggi in Stortoni - Foffani (2004), pp. 447ss.; a p. 455, si legge: «Nella ricerca di alternative al diritto penale si tratta dunque non solo di trovare forme più effettive di controllo sociale, bensì anche – e prima di tutto – di una conformazione più umana dei nostri rapporti sociali».

<sup>5</sup> Cf. Radbruch (1973), in part., p. 265. Le parole di Radbruch venivano citate già anni addietro da chi si collocava nella prospettiva del «rinnovamento del diritto penale», così Jescheck H.-H. (1974), pp. 359ss. Nella tragica storia del '900, nella quale l'umanità ha vissuto scenari di distruzione e sterminio, nuova attualità ha ritrovato anche quel “conflitto” espresso da Radbruch nella correlazione tra certezza del diritto e giustizia, che si traduce in legge positiva dal contenuto ingiusto e giustizia. È il conflitto delineato fino alla misura di tale intollerabilità «da far sì che la legge, quale “diritto ingiusto” debba cedere alla giustizia». Si compone in quest'espressione quella che Vassalli riprende come “formula di Radbruch”, cui seguirebbe, secondo taluni interpreti, una «seconda formula», sintetizzabile nel *Nicht-Recht*, il «non-diritto», che vedrebbe contrapporsi la *Unerträglichkeitsformel* (for-



Nella contraddizione tra il ricorso sempre più frequente all'incriminazione penale, «come strumento privilegiato di controllo sociale» volto ad assicurare una pacifica convivenza, e una sanzione penale diversamente incapace di controllare e prevenire la commissione di reati, occorre dunque provare a percorrere nuove vie. Alla domanda "perché si delinque" qualcuno ne trova la spiegazione nella «perdita di valore delle norme di condotta, della legalità» (*teoria dell'anomia*), anomia che emerge là dove «la cultura stimola ciò che il sistema normativo impedisce». Non manca però la risposta: «il progresso civile comincia subito [...], con noi e dentro di noi»<sup>6</sup>: complessità e scelte interpellano dunque singoli e società.

Mentre nuovi interrogativi si pongono, il confronto deve misurarsi con un diritto, che muta anche il suo orizzonte per guardare *oltre* l'ambito degli Stati, e un'economia globale che, varcando i confini tracciati nel corso della storia, necessita oggi di nuove regole e "forme" di convivenza in uno scambio tra i popoli. È uno scenario che non può essere affidato unicamente alle soluzioni inerenti alla *Governance*, ma domanda un "percorso" che si fa ricerca tra sistemi normativi e culture,

mula dell'intollerabilità) e la c.d. *Verleugnungsformel* (formula della «negazione deliberata»). Sulla tematica che apre ad un altro conflitto più ampio tra validità del diritto ed esigenza o "valore" della giustizia, che pure il diritto sarebbe chiamato ad attuare, cf. Vassalli (2001), in part. pp. 4ss. e le conclusioni dell'Autore a pp. 279ss.

<sup>6</sup> Mantovani (2000), pp. 139ss., in part. p. 152, e p. 148. In margine al problema che oggi si delinea tra «validità della pretesa veritativa del diritto» e riduzione di quest'ultima a «mera verità procedurale», Mengoni (2001), pp. 1ss., ha sottolineato come anche dalla multiculturalità possano comunque emergere «le premesse di un risveglio delle coscienze», di un mutamento di stili di vita «in direzione opposta al dispotismo della tecnica», così pp. 6 e 9. È del pensiero dell'Autore, dinanzi agli attuali rischi, che una «terapia» possa cogliersi «soltanto in una rinnovata consapevolezza della dimensione autenticamente umana dell'esperienza giuridica», ridando «nuovo spessore a rapporti che la società tecnologica tende a disumanizzare», così Lipari (2002), in part. pp. 1112s.

principi e regole, traguardi raggiunti e “nuove” esigenze nelle relazioni tra persone e popoli, da cui potrebbe non essere estraneo quel «terzo (concetto)» indicato nella «fraternità».

## 2. Relazionalità e diritto: una premessa ineludibile e un percorso di ricerca

Se nel tempo si è perso il senso del diritto come regola di vita e coesistenza, ecco delinarsi nell’orizzonte della *fraternità* quale “campo” della nostra indagine, su cui avviare una riflessione, un primo spazio possibile.

Ne attingiamo inizialmente la fonte dall’enunciato dell’art. 1 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo che, richiamando nel Preambolo la «famiglia umana», reca in apertura il seguente enunciato: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti [...] e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza».

Possiamo del resto constatare come proprio il diritto *tutti* ci interpella e ci coinvolge.

La vita quotidiana, infatti, si tratteggia in una fitta rete di rapporti, gesti, comportamenti che mettono in relazione persone tra loro, o persone ed istituzioni, e hanno in sé rilevanza giuridica: si vivono relazioni familiari disciplinate dalla legge, si vivono rapporti contrattuali attraverso gli acquisti, si fruisce di servizi a fronte di contributi corrisposti allo Stato, si ricorre ai mezzi di trasporto che comportano l’osservanza delle regole, si instaurano rapporti di lavoro disciplinati dalle norme e così via<sup>7</sup>.

La giuridicità entra dunque nella quotidianità delle relazioni, al di là della consapevolezza che se ne possa avere, quotidianità dove, nell’intersecarsi delle condotte, “vive” il diritto in

<sup>7</sup> Interessanti rilievi circa la vita quotidiana e il diritto si rinvengono in Alpa (1994a), pp. 49ss., rilievi ripresi in Alpa (2009<sup>6</sup>), p. 6.

quella che diventa "esperienza giuridica". Si può comprendere in questa dimensione quanto del diritto stesso si è scritto in ragione del suo fondamento: è attività che si esplica come relazione, insieme di rapporti tra individui capaci, per loro natura, di incidere e modificare il mondo concreto, comunione attraverso la diversità di interessi e fini di ogni vita particolare<sup>8</sup>.

La reciprocità, essenza delle relazioni giuridiche, in cui diritti e doveri sono termini correlativi<sup>9</sup>, chiede dunque ulteriori rilievi. Sappiamo, del resto, e sperimentiamo come i conflitti nascano anche nella quotidianità da un dialogo interrotto, da un chiudersi all'altro e alle ragioni dell'altro. La stessa osservanza delle norme, nella loro portata generale rivolta a tutti, viene riletta in forza di «un "riconoscimento solidaristico"», in una adesione all'ordinamento che si cala «nella *relazionalità* tipica dell'esperienza umana»<sup>10</sup>.

Si tratta di espressioni non isolate, se in un documento pubblicato oggi, ma risalente al 1940, anche la stessa astrattezza della legge, propria della *legalità* quale principio fondante l'ordinamento, viene intesa come strumento che manifesta «il senso della cristiana solidarietà e della uguaglianza spirituale che af-

<sup>8</sup> Cf., in una più ampia prospettiva, Capograssi (1930), p. 127 e *retro*, p. 115, dove si mette in luce la «relazione [...] che suppone il riconoscimento dell'altro uomo»; Capograssi (1918), pp. 62ss., *L'esperienza giuridica nella storia*, in *Opere*, vol. III, in part. p. 296, e *Appunti sull'esperienza giuridica*, in *ibid.*, p. 406. Pur se in altra prospettiva, possiamo qui richiamare l'indagine concettuale svolta circa il termine *Recht*, riferito all'ordinamento giuridico come ordinamento della condotta umana, dove – si argomenta – «è il comportamento reciproco degli uomini che costituisce l'oggetto di questa regolamentazione» – così Kelsen (1975a), p. 44.

<sup>9</sup> Così N. Bobbio, *I diritti dell'uomo oggi*, Intervista a Norberto Bobbio, in <http://www.caffeeuropa.it/attualita/105attualita-bobbio.html>. Collocandoci nell'orizzonte dell'umanità, alcune parole di W. Kasper richiamate dallo stesso Bobbio nella intervista citata possono gettare nuova luce anche sui contenuti della reciprocità: «I diritti dell'uomo costituiscono al giorno d'oggi un nuovo ethos mondiale».

<sup>10</sup> Cf. Forti (2009), pp. 1628s. e bibliografia, cit., nota 98.

fratella gli uomini». Vi si ravvisa infatti «una esigenza di ugual trattamento», sia nella tutela dei soggetti che nella previsione della sanzione, ma anche qualcosa di più: «il diritto e il dovere – si legge – è sempre affermato in forma reciproca, in modo che ciascuno sa che nel momento stesso in cui afferma il diritto suo proprio, nello stesso momento egli riconosce, basato sulla stessa legge, il diritto del suo simile e il suo proprio dovere dinanzi a lui». Proseguendo nella lettura a margine dell'astratta formulazione delle leggi, tipica dei sistemi di *civil law*, vi si sottolinea: «il diritto non è fatto per me o per te, ma per tutti gli uomini [...] non può essere pensato se non in forma di correlazione reciproca; [...] non può essere affermato in me senza essere affermato contemporaneamente in tutti i miei simili; [...] non può essere offeso nel mio simile senza offendere me»; l'astrattezza, che pure si identifica con la “forma” del diritto espresso nella legge, consente a tutti noi – si conclude – di «sentire nella sorte altrui la nostra stessa sorte», fino a rileggere nel principio di legalità il comando: «non fare agli altri ciò che non si vuole sia fatto a noi stessi»<sup>11</sup>.

Ciò che pare emergere e merita di essere messa in luce è la dimensione reciproca e relazionale, nella quale l'orizzonte del diritto non può essere solo misurato in ragione della separazione tra “mio” e “tuo”, o nel confine tracciato in forza di una funzione escludente e delimitante, ma diventa strumento di “riconoscimento” dell'altro, rispetto reciproco, trama per tessere una convivenza pacifica<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Calamandrei (2008), pp. 85 e 104ss.; in una concezione che pure intende prescindere dai contenuti del diritto, emergono elementi che inducono Alpa G., *Un atto di “fede nel diritto”*, a concludere: «Il diritto di Calamandrei è un diritto intriso di valori umani, ed è quindi un diritto non “tecnico” ma pieno di vita», così, in Calamandrei (2008), p. 60.

<sup>12</sup> Significative e ancora attuali diventano le parole, a margine del tema delle comunità, di un noto giurista: «Certo il diritto non può restaurare l'ordine tradizionale della famiglia e l'amore, se l'ordine è scomparso e l'amore

Ma torniamo ancora all'oggi, a quella che nell'analisi della post-modernità è definita «società del rischio», e dove si ricerca il «giusto equilibrio» tra «libertà e sicurezza», «tutela delle vittime» e «prevenzione dei danni» anche per le future generazioni<sup>13</sup>. È forse questa un'indagine che può sorprendere; eppure, ci introduce a una nuova riflessione: nella sua conclusione lascia intravedere l'«insufficienza» per sé del diritto e la necessità di un cambiamento di mentalità. Dinanzi a una responsabilità sempre più globale emerge l'esigenza non di un rinnovato sistema normativo ma di un «paradigma etico globale».

si è inaridito perché sono mutate le condizioni sociali. Ma ciò che il diritto può fare è riconoscere e tutelare la lealtà, la devozione, la fedeltà dell'individuo al gruppo, alla famiglia come alle altre più vaste comunità. Quando scoprirà che vi sono piccoli mondi dove lo Stato – il funzionario, il giudice, la legge, il regolamento – non può entrare, liberi mondi che si sviluppano per un'intima forza propria, l'individuo sarà spinto ad entrarvi... vi ritroverà il prossimo a lungo dimenticato e sentirà la comunanza di interessi di necessità di sofferenze che al prossimo lo legano»; così Rescigno (1966a), p. 55.

<sup>13</sup> È la lettura operata da Stella (2003<sup>3</sup>), alle cui conclusioni si rinvia anche in riferimento ai rilievi che seguono nel testo – cf. *ibid.*, pp. 601ss. La reciprocità, quale emerge dal richiamo dell'Autore alla «regola d'oro», può suggerire, proprio nella sua universalità, alcuni spunti di riflessione. Guardando all'uomo, soggetto della comunione con i suoi simili, comprendiamo che *reciprocità* nell'orizzonte del diritto non significa proiettare sull'altro la propria individualità, ma riconoscerne l'eguaglianza per la stessa umanità. In questo riconoscersi nella comune appartenenza, che rende l'uomo consapevole delle conseguenze dei propri comportamenti nella sfera della vita degli altri, *simili* ma non identici a sé, il legame, al di là degli interessi particolari, si compone nella relazione tra i soggetti, da cui origina un *quid novi* con una rilevanza sua propria nel diritto. Potrebbe in tal senso mutare la prospettiva rispetto al «rischio» di quella *soggettività* rilevata in margine alla regola d'oro da Kelsen (1975b), pp. 18 ss. Del resto, anche nella rilettura della «filosofia dell'esistenza» di Heidegger, laddove si prospetta la *giustizia* come condizione del rispetto nelle relazioni, attraverso una riflessione sul pensiero greco a margine della δίκη e del νόμος, vi si sottolinea ciò che consente l'«autentico legame tra gli uomini», da cui può scaturire un diritto nella dimensione che si colloca nella «socialità» e «dialogo autentico» – cf., anche per i necessari approfondimenti, Romano (1969), pp. 211ss.

Così, nel 1995 la Commissione delle Nazioni Unite, *Commission on Global Governance*, nel Rapporto dal titolo “*Our Global Neighbourhood*”, indica l’essenza della c.d. regola d’oro quale principio fondamentale per realizzare una dimensione etica universale, nella quale le persone siano legate insieme da qualcosa di più della stessa prossimità, o della comunanza di interessi o identità: «*People should treat others as they would themselves wish to be treated*», trattare gli altri così come si vorrebbe essere trattati. La reciprocità, dunque, chiede di trattare l’altro nella comune umanità, dove nell’universalità dialogano le diversità, ed i rapporti non le cancellano perché «manifestazione della ricchezza dell’*essere* di ogni persona» o popolo<sup>14</sup>.

Si apre un nuovo orizzonte: non solo “essere con”, ma “essere per” in un’apertura all’altro capace di estendersi, osiamo dire, fino alla dimensione della *gratuità*. Si obietterà che in tal modo ci si colloca in un ambito “estraneo”, o piuttosto “incompatibile” con il diritto, se inteso come sistema di norme a carattere coercitivo. Ma alcune tappe possono offrire spunti di riflessione.

Lo sguardo del giurista si focalizza sulla legalità, che nell’osservanza delle regole nel proprio agire dovrebbe costituire la linea guida *minima* nella convivenza. E bisogna ammettere che la legislazione può diventare consistente e capillare. Tuttavia, se nell’illegalità è doveroso riaffermare il valore della legge, è anche vero che quest’ultima sembra mancare oggi di effettività,

<sup>14</sup> Così Crepaldi (2003), p. 83. Per quanto diversamente richiamato circa il Rapporto cit., cf. *Report of the Commission on Global Governance*, in part., *Chapter Two – Values for the Global Neighbourhood*, (*Neighbourhood Values*) consultabile (per una sintesi) nel sito <http://sovereignty.net/p/gov/gganalysis.htm>, per il testo, [www.libertymatters.org/chap2.htm](http://www.libertymatters.org/chap2.htm). Attraverso il rilievo della correlazione tra diritti e doveri dell’uomo, il Rapporto viene ripreso anche da Küng (2002), pp. 380ss., ove l’Autore spiega il titolo stesso del Rapporto, tradotto nell’espressione «Vicini in un unico mondo».

quasi ridotta a dato "formale", rispetto al quale è spesso assente l'adesione personale e la necessità stessa dell'osservanza. Elemento indefettibile diventa dunque la persona, come tale "interpellata", per così dire, dalla norma, che attraverso il rispetto delle regole "media" la relazione con l'altro e con la società civile. Nel merito, una notazione a margine dell'ordinamento italiano, può valere a sottolineare il valore sotteso alla "generalità" propria del diritto, nel momento in cui pone garanzie e ne chiede il rispetto.

Accanto alle norme che nella Costituzione italiana sono rivolte ai "cittadini", si pensi in particolare a quelle oggetto dei *Rapporti politici*, o degli artt. 16ss. (libertà di circolazione e associazione), numerose sono le disposizioni che, al di là del vincolo di cittadinanza, prevedono come soggetto l'uomo (art. 2), o contemplano il "bene" in sé da proteggere nei confronti di "ciascuno": *libertà* e *domicilio* ad es., nella loro inviolabilità; altre norme recano piuttosto le formule "tutti" (es. artt. 19 e 21, sulla libertà religiosa e di manifestazione del pensiero, artt. 24 e 53), ovvero "nessuno" (art. 25, ad es., in materia penale). Ancora, altre norme costituzionali riguardano implicitamente "tutti" gli appartenenti a una categoria, tali i *lavoratori*, al fine di un'analogia tutela e offerta di garanzie (anche se straniero); lo stesso art. 41 Cost., sulla libertà di iniziativa economica, trova un limite nella «dignità umana», propria di ognuno.

Dunque la prospettiva si apre al "chiunque" in quanto persona, chiamata per la sua costitutiva relazionalità a "riconoscere" nel suo agire, anche giuridico, l'altro "io", termine analogo del rapporto, o la collettività come tale.

Al contempo i «rapporti», espressione che nella Costituzione italiana ricorre ad indicare i "diritti e doveri", paiono confermare nella loro previsione la lettura dianzi prospettata, che evoca e traduce la suggestiva immagine colta da Lévinas (in *Totalità e infinito*), allorché vede nell'*altro* colui che «mi richiama alla responsabilità».

L'osservanza della norma riletta in chiave relazionale rimette così al centro del diritto, come regola di coesistenza, quella reciprocità delle relazioni giuridiche, che coniugate come diritti e doveri, libertà e responsabilità si sostanziano nel riconoscimento dovuto alla "dignità umana" dell'altro. Si potrebbe dire di più: l'adempimento richiesto in ambito giuridico per sé non esigerebbe un *quid* "ulteriore" che, al di là del "ruolo" descritto e/o preteso in una data situazione dalla norma – es. acquirente, venditore, consumatore, ecc. – raggiunga la persona come tale nella sua interezza e peculiarità. Ma ciò non esclude un *di più*: il possibile "spazio", anche nella relazione giuridica, per quell'atteggiamento di prossimità, che rende capaci di accogliere la totalità dell'altro nel suo essere "persona".

Si è del resto rilevato che «il diritto è necessario, ma insufficiente per sé a dirigere l'operare umano», e si annota: «Quale uso l'uomo abbia a fare della libertà lasciategli dal diritto, il diritto stesso non dice»<sup>15</sup>.

È la sfera nella quale l'apertura di sé all'altro può colmare una distanza e rendere possibile una convivenza capace di tradursi in *condivisione*: la stessa si colloca evidentemente al di là di una dimensione strettamente giuridica, propria di persone che vivono l'una accanto all'altra, se non nell'antagonismo tra parti contrapposte.

Eppure, non si tratta di una prospettiva lontana se autorevoli giuristi sottolineano come già nella Costituzione italiana, ad es., lo stesso principio di legalità assuma un significato innovativo. In un contesto normativo che prevede la solidarietà come «dovere inderogabile» ad aprire la vita sociale ed economica alla partecipazione dei cittadini, la stessa legalità supera il dato formale della mera osservanza della legge. Vi si rilegge piuttosto l'apertura della comunità civile a una partecipazione alla situazione di vita dell'*altro*, si sostanzia la stessa eguaglian-

<sup>15</sup> Del Vecchio (1936), p. 26.



za in una *pari dignità sociale*, che ne diventa al contempo fondamento; ciò traspone sul piano giuridico le relazioni, cellula costitutiva del tessuto sociale.

Si comprende allora, anche sul terreno più problematico del diritto penale, l'espressione che a margine della "giustizia" nell'ambito di un confronto tra concezioni diverse ricorre in Zagrebelsky: «[...] reintegrare il diritto e quindi il rapporto». Ciò parrebbe confermare il suo contrario: ovvero la "ferita" nelle relazioni prodotta dalla violazione della legge, che si può spingere fino al delitto.

Ma vi è un tratto significativo: nel merito della riflessione sulla peculiarità della giustizia africana, orientata alla riconciliazione e al recupero di una pacifica convivenza, emerge il particolare valore della persona: la stessa «è tale attraverso altre persone. Non si concepisce nei termini di "esisto, quindi ho diritti e pretese", ma di: io sono un essere umano perché faccio parte di una cerchia di persone che riconoscono reciprocamente il loro valore»<sup>16</sup>. È un mutamento di orizzonte, a conferma di una possibile ulteriore chiave di lettura.

Si è visto infatti come assumere la legalità nella più generale e nota accezione del rispetto delle norme che regolano i comportamenti esterni, non ne esclude la valenza come fattore necessariamente rivolto alla generalità dei consociati. La stessa richiede del resto la necessità di coniugare norma e vita, il che ne evidenzia l'incidenza nelle relazioni sociali.

Il diritto, al contempo, nella sua "vocazione" all'*universalità*, si rivolge a "ogni soggetto" e riguarda l'"altro" come termine del rapporto. Ciò può dare nuovo significato anche all'astrazione normativa negli ordinamenti in cui ricorre: la norma infatti, per il co-esistere degli uomini e nell'attualizzarsi della relazione giuridica, che mira a disciplinare, pone ciascuno dei sog-

<sup>16</sup> Cf. Zagrebelsky (2003), p. 32 e p. 37.

getti coinvolti dinanzi al riconoscimento reciproco non solo del “ruolo” dell’altro, ma dell’“io” dell’altro, parte del rapporto.

Così la regola giuridica, che attraverso la previsione generale rende oggettivo il comportamento relazionale, ne garantisce «l’apertura a chiunque»<sup>17</sup>, a rifletterne la potenziale universalità.

Sta qui l’innesto del «terzo», l’*estraneo*, come lo si è definito, che, collocato al di fuori del rapporto binario «io-tu», varrebbe a caratterizzare un diritto considerato, come tale, «anonimo e impersonale», in cui la terza persona consentirebbe la «neutralità» propria del diritto stesso. È la distanza, di recente tracciata, nella distinzione dal rapporto «sempre duale», che si assume tipico dell’amore, ma estraneo al diritto<sup>18</sup>.

Eppure, è proprio quest’ultimo, sede del binomio *diritti-doveri*, che dovrebbe porsi – si è sottolineato in altra prospettiva – come «l’antitesi della diffusa cultura egoistico-individualistica dei soli “diritti propri”, chiusa ai propri doveri, alla solidarietà, alla alterità»<sup>19</sup>.

Il diritto è, del resto, non solo attribuzione dei *diritti*, ma anche ambito nel quale viene chiesto conto del proprio agire e delle sue conseguenze; viene ascritta al soggetto l’imputazione degli effetti giuridici prodotti e dei danni causati, è l’ambito della «responsabilità».

Nota alla morale, tale categoria è altresì fondante nel diritto civile (si pensi alle ipotesi di risarcimento danni) ed essenziale nell’ordinamento penale, tanto da essere declinata, in ragione del diverso atteggiarsi della volontà, sotto varie forme (dolosa, colposa).

<sup>17</sup> Cotta (1981), p. 102.

<sup>18</sup> Tali notazioni emergono a margine di Esposito R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell’impersonale*, Torino, 2007, a firma di Bodei (2007), p. 39.

<sup>19</sup> Mantovani (2008), p. 1624.

Prendendo le mosse da una ricognizione della categoria, P. Ricoeur ha precisato: «Sul piano giuridico, l'autore viene dichiarato responsabile degli *effetti* della sua azione e, tra questi, dei danni provocati. Sul piano morale, si è ritenuti responsabili *dell'altro uomo, di altri*»<sup>20</sup>. Emergono tuttavia, e diventano rilevanti per il diritto, posizioni nelle quali una persona, ad esempio, è ritenuta responsabile per l'ordinamento della stessa incolumità altrui; per essa deve offrire garanzie in situazioni di esposizione ad eventuali rischi: si pensi al datore di lavoro-imprenditore, chiamato, almeno in alcuni Paesi, ad adottare le misure cautelari necessarie e prescritte dalla normativa, così da garantire la sicurezza e tutelare i lavoratori rispetto al rischio infortunistico. Varrebbe qui, si potrebbe sostenere, quell'essere «responsabile dell'altro *che ho in carico*»; per cui, precisa nel merito Ricoeur: «La responsabilità non si riduce più al giudizio sul rapporto fra l'autore dell'azione e gli effetti» che la stessa provoca; si estende piuttosto «al rapporto fra agente e paziente (o ricevente) dell'azione».

La prospettiva muta: da una responsabilità, propria anche della concezione giuridica, per il fatto commesso, ci si orienta a una «idea di prevenzione», che senza escludere la dimensione precedente apre la riflessione a un nuovo oggetto: la *relazione*. Lo *spostamento*, che riconduce il suo «punto focale» alla «cura responsabile», si spinge fino a un «rovesciamento»: si diventa responsabili del danno poiché, innanzitutto, si è responsabili di altri».

Ma anche il «prendersi cura» *delle* cose, potremmo dire, passa piuttosto *attraverso* le cose per raggiungere l'altro. Vale la pena sottolineare nel merito come nell'ordinamento italiano una norma, in particolare, in materia di tutela della salute e della sicurezza nei luoghi di lavoro (D. Lgs. n. 81/2008, modif. dal D. Lgs. n. 106/2009), focalizzi, accanto alle altre, talune ipotesi di

<sup>20</sup> Ricoeur (1998), pp. 49ss. – anche per i rilievi che seguono.

responsabilità in termini analoghi. Recita infatti l'art. 20 circa gli obblighi degli stessi lavoratori: «Ogni lavoratore deve prendersi cura della propria salute e sicurezza e di quella delle altre persone presenti sul luogo di lavoro, su cui ricadono gli effetti delle sue azioni o omissioni, conformemente alla sua formazione, alle istruzioni e con i mezzi forniti dal datore di lavoro».

### 3. Sulle tracce della fraternità

Ma torniamo ancora agli elementi di criticità, a quella che si potrebbe definire la «patologia» del diritto, allorché, cioè, è negata la legge, sono violate le istituzioni e l'illecito diventa negazione dell'obbligo giuridico, realizzata attraverso la condotta di un soggetto.

Laddove l'imperativo giuridico può «affermare che l'azione prima di essere fine immediato, è comunicazione e relazione»<sup>21</sup>, realmente anche il reato si può leggere come «negazione della naturale dialogicità umana su cui si fonda e si regge la stessa società»<sup>22</sup>. Ne comprendiamo l'«ontologia», descritta «nel rifiuto per sé della legge della corrispettività, inscrivendosi (*il delitto*) nell'orizzonte intenzionale della separazione dagli altri, dell'anomia e della solitudine»<sup>23</sup>. È una ferita al tessuto

<sup>21</sup> Tale lettura si colloca in quella spiegazione della «responsabilità», di cui si scrive: «[...] afferma dell'azione la sostanza profondamente unitaria con tutte le altre vite, la sua profonda realtà ed esigenza di comunicazione di vita con vita» – così Capograssi (1930), p. 127. Cf. altresì Ronco (2000), in part. pp. 483s., circa il riferimento al «concreto rapporto giuridico» vissuto dal singolo nel contesto sociale insieme con gli altri.

<sup>22</sup> Cf. Reggio (2004), pp. 261ss. e in part. p. 285.

<sup>23</sup> Così Ronco (1996), p. 186. Proprio in relazione alla comunità, può essere degna di nota un'osservazione emblematica, che ne ha messo in luce le «figure di confine» come la «società criminosa» per affermare: «Forse, non sembri un paradosso, nessun gruppo rivela più scoperto il bisogno umano d'incontro e di comunicazione», per quanto (cita l'Autore dal

delle relazioni, alla socialità inscritta nella stessa natura umana, e come tale, «pur riguardando direttamente il singolo, investe nella sua essenza anche l'intera società»<sup>24</sup>.

In questa chiave di lettura, si comprende come la stessa giustizia a cui vorrebbe tendere il sistema penale sia stata di recente spiegata come volta a «ricostruire un rapporto inter-soggettivo incrinato o spezzato»<sup>25</sup>, fino alla «riconciliazione» (*restorative justice*) capace di ripristinare la reciprocità.

Possiamo forse intravedere qui un secondo spazio che apre all'orizzonte della fraternità: in essa, la *relazionalità* che la anima, vive e desume il suo contenuto dai rapporti tra gli uomini<sup>26</sup>, quasi a coniugare l'astrattezza di una categoria, pur necessaria all'ordinamento, con la concretezza sottesa ad ogni vita. In tale prospettiva trovano spazio l'esigenza e la possibilità di una chia-

*Malinteso* di Camus) «pure il delitto è solitudine, anche se si è in mille a compierlo» – così P. Rescigno (1966b), p. 71.

<sup>24</sup> Reggio (2004), p. 263.

<sup>25</sup> Cf. Viola - Zaccaria (2003), p. 67 e *retro*, pp. 50ss., le notazioni circa il valore della «regola aurea» in margine a quella cooperazione nella quale «il simile è riconosciuto come eguale per la comune umanità e, al tempo stesso, come diverso per la sua identità».

<sup>26</sup> Il valore ascrivito ai «rapporti» ci sembra potersi collocare nell'orizzonte della fraternità, che sa guardare all'uomo nella concretezza del suo modo d'essere, dove la relazionalità trae dalla persona, definita significativamente «unità viva», la sua essenza. Tale prospettiva, che non ha certo la pretesa di dare soluzione a una tematica tanto dibattuta, intenderebbe piuttosto volgere lo sguardo oltre quella prospettiva kantiana, che interpreta la relazionalità quale criterio del «coordinamento delle "libertà esterne"» regolato dal diritto, e al di là della concezione neo-kantiana di Stammler, che legge in essa una «categoria», quale «forma a priori», ovvero, una «vuota forma», capace di assumere qualsiasi contenuto e come tale ancorata alla normazione del diritto positivo. Per ulteriori approfondimenti, e la necessaria sintesi, cf. Opocher (1983), e in part. pp. 199ss.; in una trattazione più ampia, Treves (1993), ove, nella ristampa de *Il diritto come relazione. Saggio critico sul neokantismo contemporaneo* (1934), si approfondisce l'indagine volta a distinguere la concezione del «diritto come relazione pura e come relazione astratta» – in part. pp. 14ss. e 38ss. Sempre in un confronto in ambito filosofico, Romano (1986), e, per i rilievi conclusivi, pp. 239ss.

ve di lettura che, nella centralità della persona umana, sede delle relazioni, ne preveda la tutela. E ciò in considerazione non soltanto di un bene scelto dal legislatore a cui accordare protezione dall'offesa, ma del bene *in relazione* alla persona stessa ed al «*rapporto offeso*» nel suo valore per la persona e la comunità.

Già un recente progetto di riforma del codice penale italiano<sup>27</sup> ha voluto rileggere in questa chiave le categorie dei reati, prospettando una tutela della persona «nel suo inserirsi in relazioni della vita associata» (rapporti di lavoro, famiglia, libertà religiosa) o ancora, una tutela della persona umana nel momento del suo proiettarsi in una comunità di soggetti (ambiente, economia, vita dello Stato, rapporti tra le genti).

Quasi a sottolineare che è possibile ridefinire anche il sistema penale alla luce della relazione tra persone, può essere significativo richiamare una nuova lettura orientata all'ambiente quale oggetto di tutela giuridica: in un'*antropologia di relazionalità*, si osserva, «non si tratta di proteggere una cosa materiale oppure l'uomo astrattamente inteso, bensì un rapporto, una relazione di equilibrio in continuo divenire»<sup>28</sup>. Se la relazione che si costituisce tra persona umana e ambiente diventa come tale oggetto di protezione, ancor più meritevole di

<sup>27</sup> Il progetto redatto dalla Commissione istituita nel 1988 e presieduta dal prof. A. Pagliaro – *La riforma del codice penale* – è pubblicato in *Documenti Giustizia*, n. 3/1992. In margine, a sottolineare la «posizione della persona umana nel rapporto offeso» e nel «ruolo di responsabile protagonista e di artefice della vita associata», Pagliaro A. (1996), in part. pp. 53ss.

<sup>28</sup> Cf. Cecchetti (2000), pp. 55s. Non mancano tuttavia alcuni riferimenti anche nel settore che ci occupa. Il «pensiero antropocentrico», che considera l'uomo «sovraordinato allo Stato», diventa al contempo per Eser pista alle sue riflessioni nella ricerca di «una nuova impostazione» del diritto penale – cf. Eser (1998), pp. 1063ss. È qui che l'Autore, dinanzi a fattispecie quali l'omicidio, il furto, sottolinea come primo correttivo, per una prospettiva «a misura d'uomo», che è fondamentale non «perdere di vista il nucleo interpersonale della trasgressione» – così, *ibid.*, p. 1073.

tutela parrebbe nella molteplicità dei suoi contenuti la relazione tra persona e persona, i cui rapporti sostanziano il diritto.

#### 4. Segue. Riconciliazione "luogo" di fraternità

La giustizia, in senso lato, e in particolare la giustizia penale, offrono così spunto per nuove riflessioni a margine della fraternità, in quanto proprio la giustizia più d'ogni altra chiede attenzione al singolo e ai suoi diritti, che si coniugano proprio a partire dal suo essere persona.

È in tale orizzonte del diritto penale che diventa fondamentale un'altra e diversa relazione, la più emblematica, in cui persona è la vittima del reato, ma tale è anche l'offensore. Ed ancora: di fronte a una tutela penale che non attiene soltanto al singolo soggetto ma coinvolge i diritti della società, che chiede per sé garanzie e sicurezza, quali risposte può dare il giurista? P. Ricoeur ha posto l'accento su un diritto penale che in epoca moderna avrebbe perso di vista il binomio offeso-offensore per assumere quello di legge-infrazione, considerata quest'ultima come lesione alla legge più che offesa alla vittima<sup>29</sup>. Spostare l'accento su vittima e offensore significherebbe invece ripristinare e ricostituire il vincolo sociale. Si comprende allora l'affermazione: «la giustizia restaura, non distrugge; riconcilia piuttosto che spingere alla vendetta».

<sup>29</sup> Si tratta di una "rilettura" del filosofo recentemente scomparso: Ricoeur (2005), pp. 54ss. L'affermazione che segue nel testo, dal *Messaggio per la giornata mondiale della pace* (1° gen. 1998) del Papa Giovanni Paolo II, è ripresa anche da Corso (2003), p. 941.

È tuttavia doveroso ricordare, pur se in questa sede sono possibili solo alcuni cenni, il contributo della dottrina che oggi con maggiore attenzione guarda al ruolo della vittima. Sul punto, anche per i necessari riferimenti bibliografici, cf. per tutti, in chiave comparatistica, il contributo di Henham - Mannozi (2005), pp. 706ss.

Se così è, possiamo forse ritrovare nella radice della comune umanità un ulteriore spazio capace di orientare alla fraternità, che nel comporre la “famiglia umana” varca i confini di ogni popolo e paese, in quanto l'*umanità* è “dato universale” inscritto in ogni uomo. È significativo che già risalendo al 1947, un anno prima della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo (10 dic. 1948), S.V. Puntambekar, spiegando la concezione indù dei diritti dell'uomo, affermasse: «La condizione ordinaria dell'uomo non è la sua essenza ultima. C'è in lui un io profondo, si chiami anima o spirito. Ogni essere cela una luce, un'aspirazione che nessuna potenza può spegnere, che lo rende benevolo e tollerante e che costituisce l'uomo vero. Tocca a noi scoprirla, proteggerla e fare in modo ch'essa sia utilizzata per il bene di ciascuno e per quello dell'umanità. È proprio di quest'uomo ricercare il vero, il buono e il bello nella vita, considerarli nel loro giusto valore e tendere incessantemente verso di essi»<sup>30</sup>.

In epoca più recente, la Carta Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli, adottata a Nairobi il 28 giugno 1981, contiene, fra l'altro, all'art. 28 circa i doveri la seguente previsione: «Ogni individuo ha il dovere di rispettare e di considerare i suoi simili senza alcuna discriminazione, e di intrattenere con essi relazioni che consentano di promuovere, salvaguardare e rafforzare il rispetto e la tolleranza reciproci».

Sempre a livello internazionale, un significativo segnale verso una più ampia tutela da accordarsi alla *famiglia umana*

<sup>30</sup> Così Puntambekar (1952), pp. 275ss. Apre alla fratellanza, nella riconsiderazione dei diritti umani, Pisanò (2004), pp. 43ss., nella cui analisi si opera una ricerca, che risale alla cultura filosofica classica e al contributo del cristianesimo.

Per l'ulteriore riferimento, che nell'ambito internazionale segue in testo, consultare il sito:

[http://www.centrodirittiumani.unipd.it/a\\_temi/normedu/004\\_ua/04\\_01\\_01\\_ita.asp?menu=temi](http://www.centrodirittiumani.unipd.it/a_temi/normedu/004_ua/04_01_01_ita.asp?menu=temi).



emerge oggi dall'istituzione dell'International Criminal Court. La sua giurisdizione – prevista dallo Statuto entrato in vigore dal 1° luglio 2002 – attiene anche ai crimini contro l'umanità, nella consapevolezza, recita il Preambolo, «che tutti i popoli sono uniti da stretti vincoli e che le loro culture formano un patrimonio da tutti condiviso, un delicato mosaico...». È frutto di un incontro tra realtà giuridiche differenti: Paesi di *common law* e Paesi di *civil law*. Nello Statuto, pur improntato a una «responsabilità penale individuale», tutti i crimini che rientrano nella competenza materiale della Corte sono i crimini «più gravi, motivo di allarme per l'intera comunità internazionale» (art. 5)<sup>31</sup>. Eppure, per cogliere la considerazione della persona basterebbe forse citare poche norme: l'art. 68 sulla “protezione delle vittime”, con un'attenzione particolare rivolta alla tutela della dignità, all'ascolto dei bisogni, riparazioni a loro favore, risarcimento di danni materiali e morali (art. 75); nel contempo, il testo non include tra le sanzioni la pena di morte, scelta importante quanto difficile, che si è voluta operare – almeno nell'ambito dello Statuto – in accordo con un organismo giudiziario internazionale, quale la Corte, volto a promuovere la pace e la giustizia tra i popoli e la tutela dei diritti umani.

Dalla comune umanità pare dunque possibile attingere un nuovo significato anche per il binomio offensore-offeso, reo-vittima e ciò concordemente ad istanze oggi diffuse. Le stesse, puntando a una «giustizia riparativa», ricercano altresì vie al-

<sup>31</sup> Cf., per il testo dello Statuto e i primi commenti, *Guida al diritto, Dossier*, n. 5/2002. Sul tema specifico delle pene, cf. Lanciotti (2003), in part. pp. 417ss.; *ibid.*, pp. 541ss., *Rome Statute of the International Criminal Court*. Tra i diversi e autorevoli studi in argomento cf., di recente, circa l'ambito più specificamente inerente ai crimini contro l'umanità, Moneta (2005), pp. 3ss. Circa la posizione e dignità della “vittima”, concetto di maggior rilievo e incidenza rispetto alla più ricorrente espressione “persona offesa”, cf., anche per le fonti internazionali richiamate, Scomparin (2005), pp. 365ss. Nella prospettiva di un'analisi a margine dello Statuto, cf. Fois (2004), pp. 929ss.

ternative alla risoluzione dei conflitti, nelle quali diventi possibile ristabilire una relazione, ricomporre un rapporto attraverso la riconciliazione fra le parti. Può apparire questo come tale uno spazio privilegiato per la fraternità, eppure strumenti legali preordinati alla riconciliazione possono per sé non bastare a una riconciliazione vera ed effettiva, capace di rivivere nella quotidianità, se la apertura all'*alterità* dell'altro non ne sarà la misura necessaria.

Espressione di tali vie, per citare solo alcune fonti, sono le Risoluzioni sul tema «*Diversión e Mediazione*», le Raccomandazioni circa la protezione della vittima nell'ambito del diritto e della procedura penale; scelte fondate sulla "persona" – reo e vittima – paiono emergere in diversi Paesi (Stati Uniti, Austria, Belgio, Francia, Italia ed altri) attraverso modalità proprie della mediazione o ad essa parallele<sup>32</sup>. Prendono vita negli USA pro-

<sup>32</sup> Le "Risoluzioni" del XIII Congresso Internazionale di diritto penale (Cairo, 1-7 ottobre 1984) sul tema citato in testo, sono pubblicate in Italia in *Cass. pen.*, 1985, pp. 533ss.; di rilievo, la Raccomandazione n. R (85) 11, del Comitato dei Ministri del Consiglio d'Europa, consultabile in [http://www.leduecitta.com/arretrato\\_articolo.asp?idart=175](http://www.leduecitta.com/arretrato_articolo.asp?idart=175), e l'*European Convention on the Compensation of Victims of Violent Crimes* (ETS no. 116), Strasbourg, 24.XI.1983, consultabile in <http://www.dannoallapersona.it/LEFTMENU/DOC-170503-235921.html>. In margine ai profili citati, Bouchard (1992), pp. 757ss. La stessa Raccomandazione R(85)11 trova un espresso richiamo in termini attuativi all'interno della «Comunicazione al Parlamento europeo, al Consiglio e al Comitato economico e sociale», ad opera della Commissione europea, Bruxelles, 14.07.1999, COM(99) 349 def., *Vittime di reati nell'Unione europea - Riflessioni sul quadro normativo e sulle misure da prendere*. Un cenno merita, in particolare per gli artt. 10 («Mediazione nell'ambito del procedimento penale») e 17 (circa l'attuazione delle disposizioni in merito, nel termine del 22 marzo 2006), la Decisione quadro 2001/220/GAI del Consiglio dell'Unione Europea del 15 marzo 2001 relativa alla posizione della vittima nel procedimento penale. Per una sintesi delle «disposizioni comunitarie e internazionali sulla giustizia riparativa», v. ([www.ristretti.it](http://www.ristretti.it)) *Giustizia riparativa mediazione penale*, in <http://www.ristretti.it/areestudio/alternative/riparazione/comunita.htm>.

Nella dottrina, in questa sede, è possibile solo un richiamo ai tanti ed autorevoli interventi, tra i quali, anche per una più vasta prospettiva

getti alternativi di recupero dei tossicodipendenti, nell'ambito dell'attività di Corti specializzate; apre a una trasformazione del sistema criminale di giustizia il *Georgia Justice Project*, approccio innovativo per la difesa e il recupero dei criminali indigenti.

Da ultimo, e possiamo solo accennarlo, a seguito di gravi crimini connessi alla segregazione e al regime di *apartheid* in Sudafrica, ma più in generale, connessi alla violazione dei diritti umani, anche in Paesi dell'America del Sud, si è cercata una via per ricostruire, capire e accettare il passato, ma soprattutto aprire verso la riconciliazione, attraverso un sistema di risoluzione dei conflitti affidato alla *Truth and Reconciliation Commission*, Commissione della Verità e Riconciliazione. Le Commissioni diventano luoghi in cui le vittime vengono ascoltate nella dolorosa ricostruzione del passato; la loro voce fonda la ricerca della verità nel fine ultimo di vincere ogni azione di vendetta e promuovere la riconciliazione nazionale<sup>33</sup>. Emerge qui, dall'evidente asimmetria propria di tali modalità relazionali, la possibile dimensione della *gratuità*, ricercata quale "via" di pacificazione.

Ma allora, potremmo chiederci ancora oggi, ed è l'interrogativo di sempre: quali misure adottare? Da un lato, la *giustizia* efficacemente definita «custode delle relazioni tra le persone e i popoli»<sup>34</sup>, dall'altro, il diritto che pone le condizioni e

internazionale, Mannozi (2003), e Ceretti (2000), pp. 713ss., e p. 737, nota 34, cf. i rilievi a margine del rapporto diritto-relazioni.

<sup>33</sup> Sui profili più generali, anche di carattere storico, cf. Gentili - Lollini (2000), pp. 163ss. Il non facile cammino intrapreso dalla Commissione in Sudafrica emerge in un resoconto di Russel Ally, *Sudafrica: la Commissione per la verità e la riconciliazione*, consultabile nel sito [http://www.presentepassato.it/Dossier/Diritti\\_98/14commissione\\_verita.htm](http://www.presentepassato.it/Dossier/Diritti_98/14commissione_verita.htm). Nel documento si ricorda il messaggio del presidente Nelson Mandela all'uscita dal carcere dopo vari anni di prigionia: «riconciliazione e unità». Sulle dolorose vicende del Perù, Citroni (2004), in part. pp. 119ss.

<sup>34</sup> Cf. Corso (2003), p. 941. *Per una valorizzazione del fondamento relazionale nelle garanzie offerte dal diritto*, D'Agostino (1982), in part. pp. 205ss.

la garanzia stessa della coesistenza nel suo molteplice divenire storico e ne investe necessariamente, tra i vari aspetti, anche quello dell'*ingiusta alterazione dell'intersoggettività relazionale*. Laddove il reato, come si è in precedenza cercato di sottolineare, esprime una volontà negativa del soggetto, più o meno intensa, il diritto penale interviene con una sanzione "com-misurata" al reato commesso e in proporzione alla gravità dello stesso.

Da qui prendono vita le due situazioni destinate ad incidere profondamente non solo nella vita dei singoli ma dell'intera collettività: una procedura, espressa dalle diverse fasi del procedimento penale fino alla condanna (o assoluzione) dell'imputato, ed una esecuzione che segue alla condanna, che sancisce una pena detentiva con il conseguente allontanamento, o meglio, la separazione del condannato dalla comunità. Nella prima, al di là del ruolo svolto dalle parti, accusa-difesa – secondo forme che possono variare in considerazione dei diversi ordinamenti – un elemento diventa essenziale e tutte le unifica: la possibilità accordata o da accordarsi all'imputato di cooperare rendendosi «parte attiva del processo», così da essere non "oggetto" della procedura ma "soggetto". Significa guardare a colui che è indicato come colpevole nell'essenza della sua dignità, di cui sono emanazione i «diritti fondamentali», incancellabili che, come tali, attendono in ogni relazione un nuovo riconoscimento<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Cf. Peters (1957), pp. 53ss. In senso analogo Bobbio N., *I diritti dell'uomo*, cit., nota 9. Significativa diventa nel merito la lettura operata da Eser (1998), pp. 1065ss. L'Autore, sottolineando nell'uomo accanto ai diritti individuali anche l'ulteriore dimensione interna alla comunità quale «uomo tra gli uomini», fa conseguentemente emergere nella fase processuale «la responsabilità interpersonale del reo», in considerazione del danno alla vittima, così *ibid.*, p. 1073. Analogamente peraltro non manca nelle conclusioni dell'Autore, in margine ai «principi-guida per un processo a misura d'uomo», la definizione dei «"diritti umani" processuali... come *elementi immanenti* di una relazione interpersonale», *ibid.*, p. 1079.

È la dimensione della giustizia "del" e "nel" caso concreto, rivolta a una persona *hic et nunc*, che attraverso l'applicazione personale di una giusta sentenza – e solo allora – potrà maturare una responsabilità "altra" rispetto a quella espressa nell'illecito. Proviamo a ripensare a quel principio cardine del diritto: *suum unicuique tribuere*. Dare a ogni uomo il "suo"; possiamo aggiungere: «in riferimento non solo a quello che *fa* ma anche a quello che *è*», il suo essere uomo. Rendere giustizia può significare allora leggere ogni situazione, anche la più negativa, come un percorso per «*dare* o *restituire* all'uomo non solo *qualcosa*, ma anche *se stesso*»<sup>36</sup>. È dunque un *dare*.

Ma un altro ambito, tipico del diritto, si delinea difficile da tratteggiare come "luogo" di una possibile fraternità: è il processo, che diventa al contempo vicenda umana e sociale.

La ricerca della verità nel giudizio si confronta con l'esigenza di giustizia sostanziale del caso concreto, rispetto al quale la realtà processuale chiede di adeguare non solo le decisioni ma anche i comportamenti professionali<sup>37</sup>, nell'obiettivo di conciliare certezza e verità, verifica dei fatti e interpretazione delle norme in un significato non chiuso nel tecnicismo, ma in senso conforme a giustizia. Se così è, al di là della procedura e dell'amministrazione della giustizia, si può intravedere nel processo un di più, per *l'insieme di relazioni* che prende vita nell'interagire dei rapporti tra tutti gli operatori. Nella misura in cui, infatti, si riafferma il diritto, «custode dell'intersoggettività»<sup>38</sup>, e si ristabilisce la giustizia nelle relazioni, la dimensione

<sup>36</sup> Così Crepaldi (2003), in part. p. 82.

<sup>37</sup> Cf., in merito alla giustizia, Viola - Zaccaria (2003), p. 72. Significativi, nel più vasto ambito internazionale, i rilievi volti a sottolineare la «qualità degli uomini del diritto», come dato significativo nell'ambito della dimensione "antropica" dello stesso, rilievi esposti in via conclusiva da Vogliotti (2005), pp. 362ss.

<sup>38</sup> Reggio (2004), p. 268.

della *fraternità* può diventare nuova linfa di quell'*humanitas*, che in ogni relazione si esprime e a cui ciascuno concorre.

Ripensiamo al reato come lesione alla *societas* inscritta nella natura umana, rottura nell'equilibrio delle relazioni. In esse si sostanzia la vita della comunità e ciò introduce nel processo non solo il più noto rapporto offeso-offensore, ma la comunità stessa, che avverte la lesione arrecata ai valori e al suo tessuto relazionale. Possiamo così collocare la presenza sullo sfondo della vicenda processuale, come terzo, soggetto più reale dello Stato.

Ma guardiamo anche al processo nella sua dinamica: ricerca di giustizia del caso concreto, attenzione alla vittima come al reo, espressa quest'ultima anche attraverso opportune scelte processuali secondo una *ratio* capace di coniugare norma e umanità. È questo un obiettivo lontano? Forse no, se anche illustri giuristi richiamano attorno al *singolo*, pur condannato, la «solidarietà sociale» come «*offerta di opportunità*, perché il soggetto corregga, se lo vuole, la propria antisocialità [...]. Un incontro a metà strada, per passi reciproci, tra società e reo»<sup>39</sup>.

## 5. I sentieri del giurista e lo "spazio" della fraternità

Il tentativo di osservare il diritto non solo come sistema normativo, ma attraverso i rapporti giuridici, che ne costituiscono l'oggetto della disciplina, ha condotto a rileggere nella dimensione della *relazionalità* anche quel rispetto delle norme, che nella legalità concorre alla composizione del tessuto sociale nelle più diverse situazioni di vita. Si è in parallelo, e per tappe successive, delineato un possibile orizzonte: la *fraternità*.

Ma *quale?* E soprattutto, *come* definirla?

Riprendiamo il percorso iniziato attraverso una chiave di lettura in termini *relazionali*, di recente ripresa da chi, accanto

<sup>39</sup> Così Mantovani (2000), p. 179.

al diritto come «realtà normativa», colloca la definizione dello stesso come «fatto di relazione fra distinte sfere giuridiche di altrettanti soggetti». Se l'ordinamento è un sistema di rapporti giuridici, si comprende l'affermazione che segue: «Tutto ciò che è giuridico necessariamente si traduce in un fatto di relazione, mentre non può essere giuridico tutto ciò che per sua natura ha carattere esclusivamente individuale»<sup>40</sup>.

La qualificazione giuridica interverrebbe, così intesa, a modulare il «rapportarsi dell'uomo all'altro uomo, dell'uomo con le cose in quanto utilizzabili», ed è a margine della relazionalità giuridica, riconducibile all'essere relazionale dell'uomo, che si richiama quanto lo stesso Husserl ha scritto del diritto: «non è una costruzione culturale che derivi come un semplice risultato dell'operare reciproco degli uomini che si relazionano [...] bensì un solido vincolo comunitario, che crea unità [...], unità di doveri e di diritti»<sup>41</sup>.

Lo stesso Bobbio, in uno dei più recenti interventi che hanno preceduto la sua scomparsa, interrogato circa il *dovere* che avrebbe collocato per primo nel decalogo per il cittadino rispose: «Il dovere di rispettare gli altri. Il superamento dell'egoismo personale. Accettare l'altro. La tolleranza degli altri». E ancora, spiegò il *dovere giuridico* come «dovere verso gli altri», essendo quello verso se stessi il dovere morale<sup>42</sup>. Di un certo interesse è la notazione che segue circa l'etimologia del termine *dovere*, quale derivazione da *debeo*, ovvero *de habere*: starebbe ad indicare che «qualcuno ha da avere da noi, appunto, il debito».

Da qui un ulteriore confronto. Si è prospettata in ambito giuridico la differenza tra la *cultura dell'avere*, propria di epoche passate, e il Costituzionalismo contemporaneo diversamen-

<sup>40</sup> Così Catelani (1998), pp.12ss.

<sup>41</sup> Cf. Filipponio (1997), pp. 343ss.

<sup>42</sup> Bobbio - Viroli (2001), pp. 41 e 44s., anche per il rilievo che segue in testo, laddove peraltro il debito, per l'elemento della costrizione, viene riletto in contrapposizione alle libertà.

te improntato alla *cultura dell'essere*, nella quale la «*persona* è la relazione interumana regolata dal diritto», che assume come tale «il “volto” sociale dell'uomo»<sup>43</sup>. Ne deriva il riconoscimento, proprio del diritto, della fondamentale dignità umana e il conseguente sviluppo della personalità.

Ma forse un passo ulteriore è possibile: quell'*avere* dell'uono, che sostanzia il dovere altrui di cui il primo è destinatario, è a sua volta traducibile per l'altro, chiamato all'adempimento, in un “dare” o accordare secondo il debito, atteggiamento che lo pone *oltre* il suo *essere* nell'apertura all'*alterità*. Dunque, una *cultura del dare*?

Nel cammino del diritto, si è ritenuto di poter configurare il diritto stesso quale «paradigma relazionale fondamentale», nel quale la relazionalità si misura proprio nel «nostro rapportarci all'altro uomo, a colui che ci viene incontro [...]». Tale relazionalità assume – si sottolinea – una struttura *costitutivamente giuridica*, in quanto attiene al modo di atteggiarsi del nostro *essere sociale*; è dal «paradigma della giuridicità» che si rilegge altresì il «carattere relazionale e intersoggettivo – cioè giuridico – della libertà»<sup>44</sup>.

Il co-esistere genera del resto rapporti interpersonali e relazioni, il cui presupposto non è dato dall'identità dei soggetti tra loro, ma da una eguaglianza che si misura, secondo una bella espressione ripresa da Capograssi, sulla «loro “dissimiglianza fraterna”», a cui *concorrono* le diverse individualità, che attendono a loro volta riconoscimento. Sono queste le premesse per fondare «una comunità concepita come comunione di soggetti»<sup>45</sup>, che – *se tale* – non segna la scomparsa delle individualità, ma “converte” l'“unicità individuale” di ciascuno in “radice” delle relazioni sociali.

<sup>43</sup> Casavola (1995), pp. 501 e 503.

<sup>44</sup> D'Agostino (2006), pp. 2ss.

<sup>45</sup> Così Cantillo (2009), p. 10.



Eppure, altro è il significato con cui è stata ed è spiegata la *communitas*<sup>46</sup>, a cui val la pena riservare qualche cenno. Prendendo le mosse da un'*alterità* riletta come espropriativa della «nostra proprietà soggettiva», ecco emergere gli individui moderni che «divengono davvero tali – e cioè perfettamente individui, individui “assoluti”, circondati da un confine che a un tempo li isola e li protegge – solo se preventivamente liberati dal “debito” che li vincola l’un l’altro». Ne consegue una comunità intesa come «sempre d’altri e mai di sé», abitata dall’assenza di soggettività, identità, proprietà. Il soggetto nella comunità non sarebbe più lo stesso, in quanto la *relazione* non farebbe essere più tali – soggetti individuali – perché interromperebbe la loro identità nella misura in cui, rapportandoli agli altri, «li separa da se stessi».

Sacrificare dunque la *communitas* a favore dell’interesse individuale; e, di contro, nell’opzione alternativa a favore della collettività, lo stesso esito: «Quello che in ogni caso viene meno [...] è la relazione stessa, intesa come modalità al contempo singolare e plurale dell’esistenza: annullata nel primo caso dall’assolutezza che separa gli individui tra loro e nel secondo dalla loro fusione in un unico soggetto chiuso nella identità con se stesso».

La *communitas* non può – si conclude – generare comunione, «non riscalda e non protegge», esponendo piuttosto il soggetto «al rischio più estremo: quello di perdere, con la propria individualità, i confini che ne garantiscono l’intangibilità da parte dell’altro».

Da un lato, una *relazione* che annulla, dall’altro il suo dissolversi «nell’assolutezza del senza-rapporto», e nel *vuoto*, ecco la “presenza” delle istituzioni, quale *barriera* atta a proteggere l’uomo «dal contatto potenzialmente distruttivo con i suoi simili».

<sup>46</sup> Cf. Esposito (2006) e in part., a margine del rapporto tra *nihilismo* e *comunità* (che pure, etimologicamente, si fa derivare da *munus*), le premesse pp. XIIss. e XVIIIss.; altresì, pp. 148s., 150s., 152s.

La storia parrebbe dar ragione dell'approdo alle soglie del nichilismo di «un mondo planetario, senza direzione né punti cardinali»<sup>47</sup>, dove acquistano attuale efficacia le parole di chi<sup>48</sup> annota: «Al singolare gli uomini si ignorano; al plurale, si combattono»; e dove troverebbe conferma la funzione di un diritto che nella produzione di norme “separa”, traccia confini e protegge il singolo.

Ma, oggi, dinanzi al delinarsi di un “villaggio globale”, nel quale l'interdipendenza sottolinea il superamento dei confini anche degli Stati per guardare all'umanità come soggetto che si compone delle tante diversità di uomini e popoli, quali strade percorrere?

Una prima indicazione emerge già dalle Costituzioni del dopoguerra, che nel riconoscere la dignità della *persona* e i suoi diritti ne tracciano, come quella italiana, la personalità attraverso l'appartenenza alla società e alle formazioni sociali, in una «apertura relazionale» che si assume «costitutiva» della persona stessa e «condizione ineludibile del suo sviluppo»<sup>49</sup>. Da qui la correlazione tra diritti e doveri, libertà e solidarietà, che nella Costituzione italiana apre, come accennato, alla dimensione della «pari dignità sociale» (artt. 2-3). La si colloca in una comunità intesa quale *rete di relazioni e reciprocità*, fondata sul dono che l'individuo riceve da altri come possibilità di vita, ed al quale rispondere attraverso il contributo «a con-

<sup>47</sup> Esposito (2006), p. 162; *retro*, p. 153, il rilievo dell'A.: «Non avendo voluto – o saputo – scavare più a fondo nel niente della relazione, il nichilismo moderno si ritrova consegnato al niente dell'assoluto – all'assoluto niente». Nella diversa prospettiva della inclusione dell'*altro*, viene riconsiderata la dicotomia tra comunità (*Gemeinschaft*) e società (*Gesellschaft*) da Alici (2004), pp. 156ss.

<sup>48</sup> D'Agostino (2006), p. 266.

<sup>49</sup> Pizzolato (2001), in part., pp. 753ss. e 801ss., nel cui ambito si delinea la fraternità come «principio di solidarietà orizzontale», così p. 799. In argomento, cf. altresì Alpa (1994a), pp. 31ss., e per ulteriori approfondimenti Marzanati - Mattioni (2007).

servare una società che dia la stessa possibilità ad altri». Nel contesto di un siffatto tessuto sociale, la relazionalità assume le *forme* del diritto, oggetto di un ordinamento che la ricomprende per l'inclusione delle varie formazioni sociali, riconosciute a loro volta quali forme di vita, volte ad aprire il singolo «verso forme di relazionalità più ampie»<sup>50</sup>.

Del resto, in una Costituzione che colloca nella dimensione dei «*Rapporti*» i diritti e doveri, anche il luogo della libertà che si esprime nell'iniziativa economica (art. 41 Cost.) diventa «luogo di relazioni e di espansione della persona»<sup>51</sup>. Tale il mercato, che nell'incontrare un limite nella *dignità* della persona e nella sua libertà, ne supera la pretesa autonomia e frammentazione per risalire alla sua complessità, in quanto «centro unificatore di una trama di relazioni». Le relazioni economiche, innestate nel contesto delle più ampie relazioni di cui si compone la società, coniugano dunque libertà e responsabilità, nella esplicazione di una libertà che «si rende responsabile dell'altro»<sup>52</sup>.

Ma allora, i *doveri inderogabili* di «solidarietà politica, economica e sociale», previsti all'art. 2 Cost. e riletto di recente come «via» nella quale prende corpo il «principio di fraternità»<sup>53</sup>, possono davvero nel loro favorire le relazioni a tutti i livelli generare una condivisione che – secondo quanto da taluno affermato – arrivi piuttosto ad annullare l'individuo? O non si potrebbe diversamente configurare una solidarietà che – come si è sottolineato – innerva la struttura stessa del diritto e dà ad esso un'anima, nella misura in cui il vivere giuridico «supera ogni esclusione e discriminazione, realizzando una rete di relazioni paritarie e pacifiche tra gli uomini»<sup>54</sup>?

<sup>50</sup> Pizzolato (2001), pp. 784ss.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 780ss.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 795.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 794.

<sup>54</sup> Dalla Torre (1999), p. 368, cui si riferisce anche la notazione che segue in testo.

Da qui – lo si comprende – è possibile ripensare una società nella quale i vincoli si traducono in un tessuto di relazioni interindividuali, «in cui ciascuno realizza se stesso», proprio in forza di quella solidarietà che «esprime più l'essere “prossimo” che l'essere “socio”».

Può certo la stessa solidarietà essere fonte di dubbi e ambiguità<sup>55</sup>, che non si è mancato di sottolineare; eppure, non si esita a definire la «solidarietà costituzionalmente orientata [...] fondamentale canone ermeneutico che vivifica e innerva il sistema del diritto civile». La conclusione ne sottolinea il valore, riprendendo la frase di Proudhon: «“Tra l'individuo e lo Stato io vorrei costruire un mondo”. È il mondo della solidarietà sociale; ma è anche il mondo dell'accoglienza reciproca»<sup>56</sup>.

Se così è, non solo la persona è posta al centro dell'ordinamento che *ricosce* tra i suoi «principi fondamentali» i diritti inviolabili dell'uomo, ma la stessa “individualità” assume una proiezione sociale in forza della partecipazione alle formazioni di cui si compone la società. Tale partecipazione segna – si è osservato – una «dimensione che configura la formazione della persona umana attraverso i suoi rapporti sociali»<sup>57</sup>.

Del resto, anche la «pari dignità sociale», collocata dall'art. 3 della Costituzione italiana nell'ambito del principio di eguaglianza, pare indicare un “oltre” rispetto a una sua valenza meramente formale. La conferma può venire da una rilettura recente della solidarietà: non una semplice *apertura* all'altro, ma un «impegno per la realizzazione [...] di un sistema ordinamentale, economico e sociale che costituisca tutti i cittadini in un rapporto reciproco caratterizzato appunto dalla pari dignità

<sup>55</sup> Cf. Busnelli (1999), pp. 435ss., ed ivi i rilievi sulla fraternità; per una rilettura della solidarietà che introduce a una «libertà positiva» e ad una «eguaglianza attiva» cf. Casavola (1999), pp. 390ss.

<sup>56</sup> Così Busnelli (1999), pp. 449 e 452.

<sup>57</sup> Giacobbe (1999), p. 531.

sociale», ovvero un «rapporto intersoggettivo come donazione dell'uno all'altro»<sup>58</sup>.

Si evidenzia qui, a fronte dei bisogni dell'uno, o della debolezza dell'altro, allorché il proprio *status* manifesta la necessità dell'apporto altrui, quel *farsi carico dell'altro*, che va oltre la logica dello scambio, per introdurre la dimensione della *gratuità*; è risposta all'uomo che diventa in sé "emblema" della relazione con gli altri, «di cui ha bisogno per formarsi un'identità e per vivere»<sup>59</sup>.

Lo stesso Presidente emerito della Corte Costituzionale italiana G.M. Flick, a margine della dignità umana, in un suo intervento agli inizi del 2009, ha affermato: «L'uomo non vive in un vuoto pneumatico che gli consenta di diventare arbitro assoluto di se stesso ma nel contesto di una relazione con gli altri».

In questa prospettiva nell'interrogarsi su fraternità e solidarietà si è intesa quest'ultima come «sbarramento all'individualismo esasperato, che calpesta la dignità della persona e ignora i sentimenti di fratellanza e di reciproco sostegno tra gli uomini, tra i cittadini, tra le categorie sociali»<sup>60</sup>. Analogamente, in un'analisi giuridica non distante nel tempo, si è affermato: «il diritto è razionalità di rapporti [...], è reciprocità [...]; non è chiusura ma potenzialità universalizzante [...], totalità di azioni, di relazioni, di prospettive»<sup>61</sup>.

Il diritto non può dunque assumersi nella riduzione a una "procedura", né la legalità a mero rispetto delle regole poste, se è vero che "persona" e "comunità" precedono il diritto, a cui domandano norme per la *con vivenza*.

<sup>58</sup> Così *ibid.*, pp. 534s.

<sup>59</sup> Pizzolato (2001), p. 754.

<sup>60</sup> Alpa (1994b), parte II, p. 365.

<sup>61</sup> Lipari (1997), p. 17; cf. Lipari (1995), *Riflessioni di un giurista sul rapporto tra mercato e solidarietà*, in *Rassegna di dir. civ.*, pp. 24ss.

Nel suo fondamento non può altresì esaurirsi nell'offerta di strumenti alla soluzione di conflitti, né coincidere con la sola legge, se anche il giudizio di conformità delle norme ai dettami della Costituzione pone le stesse a confronto con i *principi* posti alla base dell'ordinamento e della vita dello Stato.

È quest'ultimo l'ambito del diritto nel quale proprio i principi si configurano come caposaldi indiscussi a partire dalla *libertà* ed *eguaglianza*. Punto di riferimento ne è la *persona umana*, sintesi di *unicità* e *socialità*, da cui origina ogni forma di comunità.

Proviamo ora a percorrere i sentieri del giurista allorché evidenzia i *concetti* propri delle categorie giuridiche, poc'anzi menzionate ed erette a principi fondamentali.

Una prima chiarificazione è addotta, a segnarne la differenza, tra il concetto di *identità* e quello di *eguaglianza*<sup>62</sup>. Il primo riconosce – si rileva – che «ci troviamo di fronte ad un unico oggetto», mentre il secondo «presuppone due oggetti comunque diversi. Il concetto di eguaglianza comporta, necessariamente, il concetto di diversità».

Il giudizio di eguaglianza anche giuridica evidenzia dunque, già sul piano concettuale, che «l'eguaglianza, in sé, è un concetto tipicamente relazionale». La Corte costituzionale italiana (sent. n. 89/1996, par. 3) sottolinea come la stessa, dal punto di vista giuridico, non esprima «la concettualizzazione di una categoria astratta», ma definisca piuttosto «l'essenza di un giudizio di relazione». Da qui le domande: «eguaglianza tra chi?», ovvero «rispetto a che cosa?»; ma l'art. 3 del-

<sup>62</sup> Così, Celotto (2006), pp. 67ss., cui si rinvia anche per le notazioni a margine della «pari dignità sociale», *ibid.*, pp. 71ss.; per le domande che seguono in testo, Bobbio (1976), p. 322. Le sentenze che seguono in testo – cit. nel *Considerato in diritto* – sono consultabili nel sito *web*: Consulta online – *Decisioni*. Di rilievo altresì, sui profili della solidarietà sociale ed eguaglianza sostanziale, Corte cost. 31 dic. 1993 n. 500, in *Giur. Cost.*, 1993, pp. 4012ss.

la Costituzione italiana, che sancisce il principio, ne indica al contempo un *novum*. Al di là infatti dei divieti di discriminazione, il dettato costituzionale, come in precedenza accennato, reca in apertura: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale». Come intendere quest'ultima nell'orizzonte dell'eguaglianza?

L'espressione in parola è stata riletta da Ferrara in quanto «proiezione del valore paritario della dignità umana su tutti i rapporti riferibili ai cittadini», ovvero «corollario della libertà e dell'eguaglianza di tutti, considerate come presupposti e strumenti per il pieno sviluppo della persona umana». Si innestano in questa dimensione le *azioni positive* spiegate dalla Corte costituzionale italiana (sent. n. 422/1995, par. 7) come misure che, promuovendo l'eguaglianza «dei punti di partenza», sono volte a realizzare la pari dignità sociale.

È la dimensione necessariamente *sociale* e fondamentalmente *relazionale* che l'eguaglianza comporta, se nella sua dimensione sostanziale richiede altresì di tradursi in una pari opportunità per tutti, senza la quale la stessa mancherebbe di effettività.

Analogamente, la libertà si attua pur sempre all'interno di un contesto sociale, nel quale può essere pensata e realizzata non solo nella dimensione delle c.d. libertà negative a protezione della individualità dell'uomo, quale ambito da difendere dall'ingerenza degli altri e dell'autorità, ma anch'essa quale «libertà attiva e positiva»<sup>63</sup>, in quanto spazio che non esclude l'altro.

È tracciabile allora un nuovo orizzonte per un principio dimenticato: la *fraternità*<sup>64</sup>?

<sup>63</sup> Cf. Berti (1994), p. 397 e, per la citazione che precede, Ferrara (1974), pp. 1104s.; da ultimo Pizzolato (2001), p. 803 i rilievi a margine della fraternità.

<sup>64</sup> Cf. gli approfondimenti curati da Baggio (2007), pp. 25-56, ove – p. 55 – si annota: «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». Per i neces-

## 6. Da antichi silenzi a nuovi significati: un “ponte” fra teoria e prassi

Torniamo dunque alla domanda iniziale.

Un primo passo nella ricerca di risposte richiede forse di ripensare alla stessa esperienza giuridica: in quanto fondata sui rapporti non può che essere un'esperienza di correlazione e reciprocità. In essa l'eguaglianza, nell'accennata dimensione relazionale, esclude l'identità come tale, misurata piuttosto sull'individuo *in sé*; e ciò per il presupposto evidente che, se l'umanità ci accomuna, la diversità ci distingue.

Ecco allora che la fraternità non si delinea soltanto come principio che accanto a libertà ed eguaglianza ricerca un suo spazio e una propria autonomia; piuttosto, nella relazionalità di cui si sostanzia, potrà concorrere a realizzare pienamente la stessa *eguaglianza*.

Se l'altro è infatti, in quanto soggetto eguale ma *non identico*, necessario “termine di paragone”, la *fraternità* quale paradigma relazionale apre alla necessaria *alterità*. Nel superamento del *sé* dell'individuo accorda la possibilità di inscrivere nell'eguaglianza la diversità, per riconoscerla quale ricchezza, che nell'individualità dell'altro segna e valorizza l'unicità di cui ognuno è portatore<sup>65</sup>. Come dire, rende gli “uguali”, in umanità, “diversi” nel valore della singolarità di ciascuno, non più sottratto alla partecipazione, bensì “risorsa” in ragione del proprio contributo.

Consente così di comporre eguaglianza e diversità in unità, non per un “livellamento”, ma quale attuazione della “pari dignità sociale”, per la quale il soggetto è un *unicum* di indivi-

sari richiami alla storia del diritto, Onida (2007). Di recente la tematica, pur in altra prospettiva, è stata altresì ripresa da Restà (2005).

<sup>65</sup> Cf. nel merito Cotta (1976), pp. 339ss. Di recente, D'Agostino (2010), p. 35, riflette sul nuovo «paradigma antropologico, quello per il quale l'eguaglianza si converte in *fraternità*».



dualità e socialità. Potrebbero qui richiamarsi le efficaci parole di L. Eusebi, che nel prospettare un'alternativa alla giustizia della bilancia la vede realizzarsi «attraverso un diritto il quale abbia a che fare col riconoscimento dell'altro: limite al mio avere, ma necessario al mio essere»<sup>66</sup>.

La relazione dunque non annullerebbe l'individuo, se è vero, come è vero, che proprio il diritto diventa il luogo nel quale ricevo dall'altro, per così dire, anche la mia identità con i suoi effetti. Pensiamo per un attimo ai ruoli tipici del mondo giuridico, ovvero alle *parti* del rapporto: l'acquirente è tale per effetto di un venditore, i genitori sono tali grazie ai figli, il giudice assume la funzione per le parti di un processo, il docente è tale rispetto ai discenti, il produttore a fronte dei consumatori, il creditore rispetto al debitore, e così via.

Un'apertura necessaria, nella quale la fraternità, elemento per così dire "tacito", può inserirsi ad accordare all'*altro*, "termine" del rapporto che dalla norma prende vita, la dovuta *cura e attenzione*. Sono, questi ultimi, elementi non estranei al diritto, ove gli stessi ricorrono quali componenti della *diligenza* richiesta, in quanto parametro giuridico, nell'adempimento della condotta.

Se infatti, tra le stesse categorie penalistiche, la colpa trova posto come mancanza di diligenza, Carnelutti ne sottolinea l'etimologia da *diligere* (che, spiega, «vuol dir anche amare»), ovvero, "avere a cuore" qualcosa o qualcuno<sup>67</sup>.

Diverso parrebbe il discorso per quanto attiene alla *libertà*, cardine anch'essa nell'ordinamento e conquista di civiltà.

Eppure, la stessa, in quanto essenza propria di ogni uomo e come tale inviolabile, ricerca nel diritto "forma" e "misura". Non si è certo mancato di sottolinearne, come accennato, il riconoscimento nelle c.d. *libertà negative*: è la dimensione riferita

<sup>66</sup> Così Eusebi (2002), p. 64.

<sup>67</sup> Carnelutti (1953), pp. 58ss.

all'individuo per intendere la libertà dell'uomo in sé, nella sfera privata (*libertà da*), che mira alla non interferenza nel proprio ambito giuridico, definito dall'“io”<sup>68</sup>.

Tuttavia nella storia dei concetti non solo si delinea una libertà che è anche “positiva”, in quanto “autonomia” del soggetto, ma a quest'ultimo si attribuisce una libertà aperta al suo “autodeterminarsi” nel mondo delle relazioni, dei rapporti di scambio e comunione. È la libertà che si esprime nell'“autorealizzazione” della persona nelle sue molteplici potenzialità, e dalla quale nessuno può essere escluso perché appartiene a ciascun uomo, dotato di una propria dignità. È la libertà riletta a partire dalla persona e in ragione delle opportunità per ciascuno di sviluppare la propria personalità, in conformità a una visione della persona umana, che per i Costituenti italiani «è prima di tutto relazione sociale e costruttore di “mondi”».

Nel cammino della libertà non solo emerge, ma muta in parallelo lo stesso concetto di “personalità umana”; inizialmente forgiato sul paradigma “libertà - proprietà”, in sintonia con lo stampo di un soggetto ricalcato sull'immagine dell'*homo oeconomicus*, sfocia successivamente nella “riscoperta”, così viene definita, di «ciò che è “eterno nell'uomo”»: la *personalità* come «valore spirituale ed etico».

Alla persona considerata in sé e nelle sue *relazioni sociali*<sup>69</sup> si riconduce una nuova essenza della *personalità umana*, nella quale al binomio *libertà - proprietà* subentra quello di *libertà - dignità umana*, di cui la prima è contrassegno. La sfera della libertà si confronta così con «il mondo dei rapporti - di - vita,

<sup>68</sup> Per tutti, cf. Baldassarre A. (1990), pp.7ss. e 16ss., in una prospettiva che apre ai «valori». Per il concetto di persona, cf. anche Baldassarre A. (1989a), in part. pp. 16ss. e p. 24, ove si richiama l' «archetipo dell'“uomo sociale”, della relazione “Io-Tu”».

<sup>69</sup> Cf., in margine ai rilievi esposti, Baldassarre (1990), pp. 20 e 27; Baldassarre (1989b), p. 6, dove sul fondamento del concetto di *persona* emerge il singolo, considerato «come relazione sociale» – cf. altresì pp. 10ss.

delle relazioni fra soggetti, fra diritti e doveri», ma si "apre" al contempo alla dimensione dei «valori».

La libertà dunque si esprime e realizza nel contesto sociale, rete di relazioni e intreccio di rapporti, spazio che ancora una volta per la *relazionalità* che lo struttura si lascia interpellare dalla *fraternità*, anche se, si potrebbe pensare, per sancirne l'esclusione.

Ma è possibile superare il concetto di una libertà ripiegata su di sé e rivendicata come mera autodeterminazione, che esclude l'apporto dell'altro, per acquistare piuttosto – come anticipato – una valenza invece positiva, al di là di uno spazio da difendere? Ancora una volta l'ambito economico può offrire uno spunto di riflessione.

La libertà d'iniziativa in esso assicurata trova il suo limite (recita la Costituzione italiana) nella più ampia *libertà* dell'uomo da tutelare e garantire; si tratta dello stesso uomo, che operando nel mercato diventa lavoratore, consumatore, cliente, fornitore e così via. Dunque, la libertà si declina in un contesto di relazioni, nelle quali attraverso le norme si intersecano identità personali e libertà particolari, queste ultime a distinguere ruoli e persone.

Ecco allora che la *fraternità*, paradigma inclusivo, può offrire quel "di più" capace di superare la visione dell'altro come "antagonista" o "concorrente", "ostacolo" o "limite" alla propria libertà individuale, per riconoscervi piuttosto colui che nella distinzione da me – in una dignità sua propria – concorre a realizzare pienamente anche me, restituendomi a *me stesso* nel riconoscimento della mia alterità.

È qui che si coniugano libertà e responsabilità, ma anche operosità e iniziativa a favore dell'altro, a cui la stessa libertà può essere accordata o negata. Una libertà *attiva*, che supera la pretesa dell'"io" nel suo ridurre l'altro a *limite*, con cui è "chiamato" o "costretto" a confrontarsi, o da cui difendersi.

Una “via” capace di spegnere la conflittualità ed attuare anche la prevenzione dell’offesa.

La *fraternità* allora potrebbe essere riletta quale paradigma che, sostanziando di sé eguaglianza e libertà, vi iscrive un contenuto positivo, capace di generare nella promozione dell’umanità dell’altro, che con la sua “presenza” mi interpella, una realtà di incontro e comunione.

Se, del resto, *ciascuno* origina da un *incontro*, che segna l’inizio della vita di un *terzo*, soggetto nuovo e diverso rispetto alle identità originarie, che nelle due cellule entrambe necessarie alla generazione si fondono, senza confondersi, ogni *identità* reca inscritta in sé una radice *relazionale*.

La *libertà*, attributo *inalienabile* della persona umana, la riflette per divenire al contempo sul piano giuridico attesa e riconoscimento da parte dell’altro, ma anche possibilità offerta da ciascuno all’altro di analoghe opportunità, pena la soccombenza dei deboli e la negazione della “forza del diritto”.

Pensare nel diritto questa dimensione richiede la visione di una società, non composta da individui giustapposti, ma da persone chiamate a realizzare una vita in comunione. Ciò può diventare possibile se, al di là della ricerca attraverso il diritto di una mera soluzione dei conflitti, o di uno strumento a difesa del proprio spazio, dove anche libertà ed eguaglianza paiono scontrarsi, si riconosce nella *fraternità*, per l’inclusione dell’altro, la “via” che consente una autentica realizzazione dell’una e dell’altra: la prima, la *libertà*, nella *distinzione* che solo l’*esserci* dell’altro può accordare, e che concorre all’essere persona di ciascuno dotato di *pari libertà*; la seconda, l’*eguaglianza*, nel riconoscimento ed effettività di una *pari dignità* in tutti, che al singolare diventa valore della diversità.

Ma la *fraternità* è anche qualcosa di più: vi si può intravedere la più autentica realizzazione di quella *universalità*, già inscritta nel diritto, per le categorie sue proprie: *tutti, nessuno, chiunque*. Il *di più*? L’apertura in ogni relazione all’*unicità*

e *identità* personale, di cui ogni essere umano è portatore per la sua *individualità*. Al contempo, lo stesso soggetto per la sua *umanità* non è "estraneo": in quanto membro della comune "famiglia umana", è piuttosto "parte" di un "tutto".

La conclusione allora vuole essere in realtà l'inizio di percorsi ulteriori se, come ci sembra, la *fraternità* interpella oggi l'umanità: si misura con la categoria dell'*estraneo*, con la miseria del povero, con la condizione dello straniero, con quel "terzo", rispetto al rapporto bipolare, che si colloca nell'"impersonale" del diritto per divenire al contempo, nell'accadere del reale, "persona" e termine della relazione<sup>70</sup>.

Se, come è stato sottolineato<sup>71</sup>, è il *diritto* un concetto esclusivamente giuridico, dato che le leggi appartengono come tali anche alla scienza (pensiamo alle leggi fisiche, naturali...), si può nella *relazionalità* che vi è inscritta rileggerci un suo proprio "modo d'essere", a cui la *fraternità* offre, per così dire, la "forma" che compone, superandone la più nota accezione negativa, *libertà* ed *eguaglianza* in una valenza positiva che le unifica.

Recuperando la dimensione relazionale al cuore del diritto, la *fraternità* si offre altresì quale punto di incontro fra teoria e prassi, tra norma e vita. Le relazioni, infatti, definite dal diritto e assunte a contenuto normativo si traducono al contempo in comportamenti doverosi, rispetto ai quali la fraternità si propone, ed è richiamata nella Dichiarazione Universale, come *modo d'agire* degli uni verso gli altri, ad accordare – ci permettiamo di aggiungere – effettività all'eguaglianza (fra *tutti*) e autenticità alla libertà (di *ciascuno*).

<sup>70</sup> Si apre qui la ricerca di risposte a una nuova domanda: «può essere mio prossimo, può essere mio fratello anche colui che non scelgo, che non ammetto, [...] colui che non abita il mio stesso spazio [...], che non ha i miei stessi pensieri»? L'espressione ricorre in Alici (2004), p. 138 – e *retro* p. 132 – ove si sottolinea dinanzi al *terzo* «un orizzonte che oltrepassa il piano del dato e investe quello del *darsi*».

<sup>71</sup> Carnelutti (1949), p. 25.

Introduce, in luogo di ogni separazione, la necessaria *distinzione*, e con essa, per il valore riconosciuto a ognuno, rende possibile anche attraverso il diritto un cammino capace di comporre le diversità in *unità*; l'«auspicata unità», per citare le parole di Bobbio, «del genere umano».

### Bibliografia

- Alici L. (2004), *Il terzo escluso*, Milano.
- Alpa G. (1994a), *Istituzioni di diritto privato*, Torino.
- Alpa G. (1994b), *Solidarietà*, in *Nuova giur. civ. comm.*
- Alpa G. (2008), *Un atto di "fede nel diritto"*, in Calamandrei P. (2008), a cura di S. Calamandrei.
- Alpa G. (2009<sup>6</sup>), *Manuale di diritto privato*, Padova.
- Baggio A.M. (2007), *L'idea di "fraternità" tra due Rivoluzioni: Parigi 1789 - Haiti 1791. Piste di ricerca per una comprensione della fraternità come categoria politica*, in *Il principio dimenticato la fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Roma.
- Baldassarre A. (1989a), *Diritti inviolabili*, in *Enc. giur.*, vol. XI, Roma.
- Baldassarre A. (1989b), *Diritti sociali*, in *Enc. giur.*, vol. XI, Roma.
- Baldassarre A. (1990), *Libertà*, I) Problemi generali, in *Enc. giur.*, vol. XIX, Roma.
- Berti G. (1994<sup>3</sup>), *Manuale di interpretazione costituzionale*, Padova.
- Bobbio N. (1976), *Eguaglianza ed egualitarismo*, in *Riv. internaz. filosofia dir.*
- Bobbio N. - Viroli M. (2001), *Dialogo intorno alla repubblica*, Roma-Bari.
- Bodei R. (2007), *Vedersi come un terzo*, in «Il Sole 24 Ore», 12.8.2007.

- Bouchard M. (1992), *La mediazione: una terza via per la giustizia penale?*, in *Questione Giustizia*.
- Busnelli F.D. (1999), *Solidarietà: aspetti di diritto privato*, in «Iustitia», n. 4.
- Calamandrei P. (2008), *Fede nel diritto*, Roma-Bari.
- Cantillo G. (2009), *Con sé/oltre sé. Ricerche di etica*, in «Schibboleth», n. 22 - [http://www.inschibboleth.org/Pagina/3.22\\_files/CANT2209.pdf](http://www.inschibboleth.org/Pagina/3.22_files/CANT2209.pdf)
- Capograssi G. (1918), *Saggio sullo Stato*, in Capograssi G. (1959), *Opere*, vol. I, Milano.
- Capograssi G. (1930), *Analisi dell'esperienza comune*, in Capograssi G. (1959), *Opere*, vol. II, Milano.
- Capograssi G. (Scritti postumi ed inediti), *L'esperienza giuridica nella storia e Appunti sull'esperienza giuridica*, in Capograssi G. (1959), *Opere*, vol. III, Milano.
- Carnelutti F. (1949), *Che cosa è la legge?*, in *Arte del diritto*, Padova.
- Carnelutti F. (1953), *La persona umana e il delitto*, in *Discorsi intorno al diritto*, vol. II, Padova.
- Casavola F. (1995), *Introduzione al VI Convegno culturale di Studium d'intesa con l'Istituto della Enciclopedia Italiana*, dedicato al tema *Persona*, in «Studium», XCI, Roma.
- Casavola F.P. (1999), *Struttura dello Stato e solidarietà*, in *Iustitia*, n. 4.
- Catelani A. (1998), *Il diritto come struttura e come forma*, Torino.
- Cecchetti M. (2000), *Principi costituzionali per la tutela dell'ambiente*, Milano.
- Celotto A. (2006), sub art. 3, 1° co., *Cost.*, in *Commentario alla Costituzione*, a cura di Bifulco R. - Celotto A. - Olivetti M., vol. I, Torino.
- Ceretti A. (2000), *Mediazione penale e giustizia. In-contrare una norma*, in *Studi in ricordo di Giandomenico Pisapia*, vol. III, *Criminologia*, Milano.

- Citroni G. (2004), *L'orrore rivelato. L'esperienza della Commissione della verità e riconciliazione in Perù: 1980-2000*, Milano.
- Corso P. (2003), *Il volto della giustizia nel pensiero di S.S. Giovanni Paolo II*, in A. Loiodice - M. Vari, *Giovanni Paolo II. Le vie della giustizia*, Roma.
- Cotta S. (1976), *Né Giudeo né Greco, ovvero della possibilità dell'uguaglianza*, in *Riv. intern. filosofia dir.*
- Cotta S. (1981), *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano.
- Crepaldi G. (2003), *Etica pubblica e giustizia sociale*, in *Iustitia*.
- D'Agostino F. (2002), *Quale giustizia per una convivenza pacifica?*, in «Dialoghi», Roma, 2 (*Il prossimo e l'estraneo. La riconciliazione alla prova*), pp. 54-65.
- D'Agostino F. (2006), *Lezioni di filosofia del diritto*, Torino.
- D'Agostino F. (2010), *Di che cosa parliamo, quando parliamo di giustizia*, in Id. (a cura di), *Valori giuridici fondamentali*, Roma.
- Dalla Torre G. (1999), *Introduzione* (Atti del Convegno di studio, per il 50° della fondazione dell'UGCI, 5-8 dic. 1998), in *Iustitia*, n. 4.
- De Maglie C. (2005), *Multiculturalismo e diritto penale. Il caso americano*, in *Riv. it. dir. proc. pen.*
- Del Vecchio G. (1936), *L'«homo juridicus» e l'insufficienza del diritto come regola della vita*, Roma.
- Ellero P. (1868), *Manifesto dell'Archivio giuridico*, in *Archivio giuridico* I, 1.
- Eser A. (1998), *Giustizia penale «a misura d'uomo». Visione di un sistema penale e processuale orientato all'uomo come singolo e come essere sociale*, in *Riv. it. dir. proc. pen.*
- Esposito R. (2006), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, nuova ed.
- Esposito R. (2007), *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino.



- Eusebi L. (1982), *Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e politica*, Milano.
- Ferrara G. (1974), *La pari dignità sociale (Appunti per una ricostruzione)*, in Studi in onore di Giuseppe Chiarelli, tomo III, Milano.
- Filipponio A. (1997), *Struttura, funzione, scopo nel diritto*, in Romano B. (a cura di), *Seminari di filosofia del diritto*, Torino.
- Fioravanti M. (2009), *Fine o metamorfosi?*, in Rossi (2009), pp. 53-62.
- Fois P. (2004), *Sul rapporto tra i crimini internazionali dello Stato e i crimini internazionali dell'individuo*, in *Riv. dir. internaz.*
- Forti G. (2009), *"Paradigmi distributivi" e scelte di tutela nella riforma penale-societaria. Un'analisi critica*, in *Riv. it. dir. proc. pen.*
- Gentili A.M. - Lollini A. (2000), *L'esperienza delle Commissioni per la verità e la riconciliazione: il caso sud-africano in una prospettiva giuridico-politica*, in Illuminati G. - Stortoni L. - Virgilio M. (a cura di), *Crimini internazionali tra diritto e giustizia. Dai Tribunali Internazionali alle Commissioni Verità e Riconciliazione*, Torino.
- Giacobbe G. (1999), *Il fondamento giuridico della solidarietà sociale*, in *Iustitia*, n. 4.
- Hassemer W. (1980), *Prevenzione generale e commisurazione della pena*, in Romano M. - Stella F. (a cura di), *Teoria e prassi della prevenzione generale dei reati*, Bologna.
- Henham R. - Mannozi G. (2005), *Il ruolo delle vittime nel processo penale e nella commisurazione della pena: un'analisi delle scelte normative e politico-criminali effettuate nell'ordinamento inglese e in quello italiano*, in *Riv. it. dir. proc. pen.*
- Irti N. (2002), *Nichilismo e metodo giuridico*, in *Riv. trim. di dir. e proc. civ.*
- Irti N. (2005), *Nichilismo giuridico*, Roma-Bari.
- Irti N. (2011), *Diritto della contemporaneità*, in *Diritto senza verità*, Roma-Bari.

- Irti N. - Severino E. (2001), *Dialogo su diritto e tecnica*, Roma-Bari.
- Jescheck H.-H. (1974), *Gli indirizzi di politica criminale nelle riforme penali tedesca ed austriaca*, in *Jus*.
- Kelsen H. (1975a), *La dottrina pura del diritto*, tr. it. M.G. Losano, Torino (tit. orig., *Reine Rechtslehre*, Wien 1960).
- Kelsen H. (1975b), *Il problema della giustizia*, a cura di M.G. Losano, Torino (tit. orig., *Das Problem der Gerechtigkeit*, Wien 1960).
- Küng H. (2002), *Etica mondiale per la politica e l'economia*, Brescia.
- Lanciotti A. (2003), *Le pene comminabili dalla Corte penale internazionale*, in AA.VV., *La Corte Penale internazionale. Problemi e prospettive*, Napoli.
- Lipari N. (1995), *Riflessioni di un giurista sul rapporto tra mercato e solidarietà*, in *Rassegna di dir. civ.*
- Lipari N. (1997), «*Spirito di liberalità*» e «*spirito di solidarietà*», in *Riv. trim. di dir. e proc. civ.*
- Lipari N. (2002), *Luigi Mengoni ovvero la dogmatica dei valori*, in *Riv. trim. di dir. e proc. civ.*
- Lüderssen K. (1980), *La funzione di prevenzione generale del sistema penale*, in Romano M. - Stella F. (a cura di), *Teoria e prassi della prevenzione generale dei reati*, Bologna.
- Lüderssen K. (2005), *Il declino del diritto penale*, a cura di L. Eusebi, Milano.
- Mannozi G. (2003), *La giustizia senza spada. Uno studio comparato su giustizia riparativa e mediazione penale*, Milano.
- Mantovani F. (2000), *Criminalità sommergente e cecità politico-criminale (segni anch'esse di una civiltà decadente?)*, in *Studi in ricordo di Giandomenico Pisapia*, vol. I, *Diritto penale*, Milano.
- Mantovani F. (2008), *Umanità e razionalità del diritto penale*, Padova.

- Marzanati A. - Mattioni A. (2007), *La fraternità come principio di diritto pubblico*, Roma.
- Mengoni L. (2001), *Diritto e tecnica*, in *Riv. trim. di dir. e proc. civ.*
- Moneta F. (2005), *Gli elementi costitutivi dei crimini internazionali: uno sguardo trasversale*, in Cassese A. - Chiavario M. - De Francesco G. (a cura di), *Problemi attuali della giustizia penale internazionale*, Torino.
- Naucke W. (1980), *Prevenzione generale e diritti fondamentali della persona*, in Romano M. - Stella F. (a cura di), *Teoria e prassi della prevenzione generale dei reati*, Bologna.
- Onida P.P. (2007), *Fraternitas e societas: i termini di un connubio*, in «Diritto @ Storia», Quaderno n. 6.
- Opocher E. (1983), *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova.
- Pagliari A. (1996), *Lo schema di legge delega per la riforma: metodo di lavoro e principi ispiratori*, in AA.VV., *Prospettive di riforma del codice penale e valori costituzionali*, Milano.
- Peters K. (1957), *Il rispetto della persona umana nella procedura penale*, in AA.VV., *Il rispetto della persona umana nell'applicazione del diritto penale*, Quad. *Justitia*.
- Pisanò A. (2004), *Una teoria comunitaria dei diritti umani*, Milano.
- Pizzolato F. (2001), *Appunti sul principio di fraternità nell'ordinamento giuridico italiano*, in *Rivista Internazionale dei diritti dell'uomo*.
- Puntambekar S.V. (1952), *La concezione indù dei diritti dell'uomo*, in AA.VV., *Dei diritti dell'uomo* (testi raccolti dall'Unesco), Milano.
- Radbruch G. (1973), *Rechtsphilosophie*, 8. Aufl., a cura di Wolf E. - Schneider H.-P., Stuttgart.
- Reggio F. (2004), *Una riflessione sui concetti vichiani di «pena» e «penitenza»*, in Zanuso F. - Fuselli S. (a cura di), *Ripensare la pena. Teorie e problemi nella riflessione moderna*, Padova.
- Rescigno P. (1966a), *«Le società intermedie»*, in *Persona e comunità. Saggi di diritto privato*, Bologna.

- Rescigno P. (1966b), *Gruppi sociali e lealtà*, in *Persona e comunità. Saggi di diritto privato*, Bologna.
- Resta E. (2005), *Il diritto fraterno*, Roma-Bari, nuova ed.
- Ricoeur P. (1998), *Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica*, in *Il giusto*, Torino (tit. orig., *Le Juste, Esprit*, 1995).
- Ricoeur P. (2005), *La giustizia dello Stato e l'etica della vittima*, in «Vita e pensiero», n. 2.
- Romano B. (1969), *Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger*, Milano.
- Romano B. (1986), *Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale. Lezioni 1985-86*, Roma.
- Romano M. (1980), *Prevenzione generale e prospettive di riforma del codice penale italiano*, in Romano M. - Stella F. (a cura di), *Teoria e prassi della prevenzione generale dei reati*, Bologna.
- Ronco M. (1996), *Il problema della pena. Alcuni profili relativi allo sviluppo della riflessione sulla pena*, Torino.
- Ronco M. (2000), *Retribuzione e prevenzione generale*, in *Studi in ricordo di Giandomenico Pisapia*, vol. I, *Diritto penale*, Milano.
- Rossi P. (2009), *Premessa*, in Id. (a cura di), *Fine del diritto?*, Bologna.
- Scomparin L. (2005), *Il ruolo della vittima nella giurisdizione penale internazionale: alla ricerca di una possibile mediazione fra modelli processuali*, in Cassese A. - Chiavario M. - De Francesco G. (a cura di), *Problemi attuali della giustizia penale internazionale*, Torino.
- Stella F. (2003<sup>3</sup>), *Giustizia e modernità. La protezione dell'innocente e la tutela delle vittime*, Milano.
- Stortoni L. - Foffani L. (a cura di) (2004), *Critica e giustificazione del diritto penale nel cambio di secolo. L'analisi critica della Scuola di Francoforte*, Milano.
- Treves R. (1993), *Il diritto come relazione. Saggi di filosofia della cultura*, a cura di A. Carrino, Napoli.

- Vassalli G. (2001), *Formula di Radbruch e diritto penale. Note sulla punizione dei "delitti di Stato" nella Germania postnazista e nella Germania postcomunista*, Milano.
- Vassalli G. (2002), *Riforma del codice penale: se, come e quando*, in *Riv. it. dir. proc. pen.*
- Viola F. - Zaccaria G. (2003), *Le ragioni del diritto*, Bologna.
- Vogliotti M. (2005), *Al di là delle dicotomie: ibridismo e flessibilità del metodo di ricostruzione del fatto nella giustizia penale internazionale*, in Cassese A. - Chiavario M. - De Francesco G. (a cura di), *Problemi attuali della giustizia penale internazionale*, Torino.
- Zagrebelsky G. (2003), *L'idea di giustizia e l'esperienza dell'ingiustizia*, in Martini C.M. - Zagrebelsky G., *La domanda di giustizia*, Torino.

## Giustizia relazionale e fraternità

di Antonio Márquez Prieto

In questo saggio intendo presentare, *in primo luogo*, il concetto di giustizia relazionale, secondo un approccio non riduzionista del Diritto, cioè non ridotto esclusivamente all'aspetto normativo; una considerazione ampia dell'ambito giuridico, dal punto di vista della giustizia, che, tra le diverse prospettive possibili, concerne principalmente la relazione giuridica come relazione interpersonale e come relazione tra gli aspetti propri o gli ambiti di essa. Con questa analisi, certamente complessa, credo che sia possibile contestualizzare adeguatamente il giuridico nel comune terreno interdisciplinare del sociale, nella disposizione di dialogare con altre scienze sociali. In questo senso, e *in secondo luogo*, provo anche – a partire dalla specifica idea di giustizia relazionale – ad avvicinarmi alla comprensione della nozione di fraternità che, *a priori*, si presenta come una categoria più politica che giuridica.

In se stessa l'espressione "giustizia relazionale" allude a un criterio o orientamento di analisi: la ricerca della giustizia nella relazione, o all'esame della relazione secondo il suo grado di giustizia. Ma interessa, per addentrarci in questa teoria, partire da una triplice distinzione e definizione di ambiti, tra loro interconnessi: relazionalità, reciprocità e socialità. Questi tre aspetti costituiscono, pertanto, tre parole a partire dalle quali si cercherà di articolare l'argomentazione delle pagine che seguono; ad esse si aggiungerà una quarta parola: fraternità. Comincio quindi un'esposizione divisa in quattro stadi: (I) partendo dai primi fondamenti che conducono all'idea di giustizia relazionale, inda-

gando sulla connessione tra diritto e giustizia, giungo, attraverso l'incontro con l'approccio relazionale sociologico, alla distinzione tra relazionalità e reciprocità, per analizzare più concretamente la *relazionalità* giuridica e i suoi limiti; (II) in un secondo momento concettuale, partendo da una concezione chiusa dell'ambito giuridico inteso quasi esclusivamente come tecnica efficiente, si espone la convenienza che il Diritto si apra alla *reciprocità*, all'idea di relazione intesa in tal senso; (III) successivamente, approfondendo il processo di morfogenesi della giustizia e il senso della relazione in se stesso, si chiarisce, come terzo elemento, l'ambito della *socialità*; (IV) infine, si tenta di stabilire connessioni tra la socialità e la categoria politica della fraternità.

Nelle pagine che seguono vorrei anche riprodurre, almeno in certa misura, la semplicità che ha caratterizzato lo sviluppo di questo approccio teorico, per tentare di smentire in qualche modo l'apparente artificiosità di uno schema come quello proposto, essendo a volte gli schemi concettuali tanto necessari quanto artificiosi. Potrei narrare semplici episodi, messi in relazione con idee concrete, che contribuirebbero come dato comune a dimostrare il fatto che la "giustizia relazionale" non costituisce una teoria esclusivamente personale, ma che è nata e si è sviluppata nel dialogo con un buon numero di persone, che ringrazio per la collaborazione<sup>1</sup>. L'esperienza di questo dialogo continuo<sup>2</sup> non solo ha significato una scoperta

<sup>1</sup> Tra le persone alle quali sono debitore di interessanti contributi vorrei nominare particolarmente quattro docenti con i quali ho potuto lungamente confrontarmi sulla giustizia relazionale, e che hanno reso possibile con la disponibilità al dialogo e il loro tempo – sempre tanto prezioso – una sempre migliore comprensione: mia moglie Rocío Caro Gandara e i miei amici Antonio Maria Baggio, Luigino Bruni e Maria Salas Porras.

<sup>2</sup> In realtà questa esperienza di dialogo è stata approfondita in occasione della mia permanenza presso l'Istituto Universitario Sophia (in provincia di Firenze) tra il 16 settembre e il 16 ottobre 2010. Ringrazio i professori e gli studenti per l'onore di condividere in questo periodo un confronto arricchente che ha favorito intuizioni importanti per questo lavoro.

costante, ma ha anche generato la percezione che la “giustizia relazionale”, come teoria, costituisce in se stessa una realtà relazionale, costruita e costruibile nel contesto di relazioni interpersonali. Questo lavoro, dunque, è da considerarsi semplicemente come una tappa di questo dialogo aperto.

### 1. Giustizia e *relazionalità*

In un precedente studio, intitolato *Ripensare la giustizia sociale*<sup>3</sup>, partendo dalla necessità di indagare la nozione di giustizia, dichiarai l’interesse di approfondire la connessione tra relazionalità e giustizia. Di fronte alla constatazione della difficoltà quasi irrisolvibile di trovare sostegno in una nozione di giustizia previa, a modo di *input* del Diritto, ma condividendo la convinzione che questa ricerca abbia possibilità di soluzione<sup>4</sup>, si è presentata come promettente l’opzione che un’associazione tra le idee di giustizia e di relazionalità potesse far luce sulla prima; cosa che esigeva, a sua volta, chiarire anche la seconda. Recuperando in questa sede in modo sintetico i principali argomenti del lavoro già svolto<sup>5</sup>, si ritiene conveniente porre l’accento sul dato che – dopo l’emergere di una pluralistica complessità che ha causato lo straripamento della moderna nozione di giustizia<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Márquez Prieto (2008).

<sup>4</sup> «[...] il sistema giuridico non ha motivo di allontanarsi dall’idea di giustizia. Ciò che deve essere preso nuovamente in considerazione è solo la collocazione teorica di questa idea [...]» (Luhmann [2005], p. 278).

<sup>5</sup> Rimando, per un approfondimento in merito, al già citato lavoro: Márquez Prieto (2008), pp. 15ss.

<sup>6</sup> In effetti, possiamo considerare la fine della modernità come un cataclisma che ha fatto scomparire i riferimenti che il Diritto possedeva. Il Diritto naturale razionale – che aveva sostituito a sua volta il Diritto naturale metafisico –, basato sulle distinte definizioni di contratto sociale (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant...; cf. a proposito Habermas [1998a], pp. 571-580), supponeva per la moderna concezione di giustizia un solido quadro di riferi-



e nonostante la formulazione di varie teorie che vanno tentando di ricomporre la nozione stessa – la giustizia continua a incontrare difficoltà a riacquistare un contenuto veramente sostanziale e generalmente accettabile in termini che le consentano di recuperare il ruolo di fondazione *aprioristica* del Diritto. Per questo, sarebbe meglio pensare la giustizia – contando su una ricostruzione generalmente accettabile della stessa – come a un *output* o risultato. Solo che, in tal caso, si dovrebbe individuare un *input* adeguato, senza che il Diritto, come tale, possa aggiudicarsi questo ruolo, dato che non c'è da sperare che la giustizia sorga dal Diritto, ma il contrario.

In tale contesto, ha avuto un ruolo decisivo il ricorso alla relazionalità procedurale, che ha come presupposto – detto per inciso – una rivitalizzazione della tradizione kantiana, con la quale concordano le teorie che hanno affrontato, dal suddetto

mento. Senza dubbio, detto quadro di riferimento è andato distruggendosi a causa di una insondabile complessità generata negli ambiti economico e sociale (Habermas [1998b], pp. 149-150). Gli spettacolari progressi in campo tecnologico, il cambiamento del processo produttivo e il crescente mercantilismo, dal punto di vista economico, e d'altra parte l'esplosione – in ambito sociale – di un'enorme proliferazione di convinzioni ideologiche ed etiche differenti (*fact of pluralism*), hanno prodotto, in relazione all'ambito giuridico, una serie di effetti nefandi contro l'idea di giustizia, che è stata attaccata nella sua unicità, restando gravemente debilitata e confusa di fronte all'impossibilità di affrontare una realtà tremendamente plurivoca a livello culturale ed etico. Inoltre, il crollo della moderna idea di giustizia è stato posto in connessione direttamente con il venir meno della convinzione dell'infallibilità della ragione, sulla quale essa si diceva poggiasse. A causa di tutto ciò, i tentativi filosofico-giuridici di risolvere il disastro dovrebbero incentrarsi sul processo di elaborazione di decisioni, facendo in modo al tempo stesso di restringere significativamente l'ambito di pronunciamento sui contenuti della giustizia (Vallespín [1998], p. 13). In tal modo, considerando il Diritto solo come Diritto vigente, con una mancanza quasi assoluta di legittimità, separata la norma positiva dalla regola morale, perduta la fiducia nella propria ragione – posto che in realtà si trattava di una frammentazione materiale e sostanziale –, si sentiva la drammatica necessità di offrire all'ambito giuridico un criterio sufficiente di indipendenza e imparzialità.

approccio, la configurazione del concetto di “giusto” nelle sue due più conosciute versioni: quella di John Rawls e quella di Jürgen Habermas<sup>7</sup>. Indipendentemente dalle loro diverse costruzioni concettuali<sup>8</sup>, accomuna entrambi la convinzione che l’idea di giustizia, espressiva di contenuti veramente sostanziali, rappresenti il risultato finale del processo di razionalità formale, dovendo questo percorrere tutto il suo sviluppo in sintonia con questo carattere formale, senza che giunga a emergere la dimensione materiale fino alla conclusione del processo stesso. Da questo punto di vista, sembra evidente che la soluzione del problema della postmodernità, quanto all’idea di giustizia, scorra parallelamente alla considerazione della nozione di giustizia come risultato. Essendo adeguato il tentativo di superare la debolezza della nozione di giustizia mediante l’approssimazione alla dimensione della relazionalità, al fine di realizzare in essa una ricerca di possibili *input*, è necessario indagare sull’esistenza di elementi distinguibili proprio all’interno della nozione stessa di giustizia. Si allude con questo all’approccio relazionale assunto in sociologia, che permette di analizzare la relazione interpersonale in base alle sue componenti e alla loro mutua interazione.

Sebbene «la relazionalità, in senso moderno, abbia avuto accesso alle scienze sociali soprattutto con Durkheim»<sup>9</sup>, il pri-

<sup>7</sup> Come antecedente significativo deve essere menzionato Puchta, che attribuiva all’amministrazione della giustizia il compito di apportare al Diritto un complemento fondativo, basato sul metodo argomentativo scientifico. Habermas lo prende in considerazione quando afferma: «Già Puchta offre un punto di appoggio per una teoria che, dalla prospettiva dell’amministrazione della giustizia, fa derivare da una razionalità procedurale inserita nel suo proprio discorso giuridico i fondamenti che legittimano la legalità» (Habermas [1998b], p. 155).

<sup>8</sup> Cf. Habermas - Rawls (1998); Habermas (1998a); Habermas (1998b); Rawls (1971). Mi riferisco anche a Márquez Prieto (2008), pp. 18-21, dove si stabilisce un confronto tra i diversi approcci sviluppati da entrambi gli autori.

<sup>9</sup> Si aggiunga che il suo specifico funzionalismo definisce gli enti sociali in base alla loro funzione invece che per le loro finalità (vale a dire in base a considerazioni oggettive e non soggettive né intenzionali); e si chiarisco-

mo ad analizzare la relazione sociale in base ai suoi componenti è stato Talcott Parsons, il quale – occupandosi del fenomeno sociale – si è espresso in termini di *relazionalità* tra i suoi elementi, e *interdipendenza* tra i componenti della relazione sociale<sup>10</sup>. Secondo questo autore l'idea di interdipendenza rendeva esplicita non solo detta interrelazione, ma anche l'effetto che da essa deriva (benché ciò si verifichi solo ad un certo livello di complessità di relazioni). Per esprimere la relazionalità tra i componenti di un sistema sociale ha proposto lo “schema AGIL”, acronimo formato con le iniziali nella lingua inglese di quattro funzioni o dimensioni: A (*adaptation*), riferito ai mezzi o risorse; G (*goal-attainment*), che esprime le finalità e gli obiettivi concreti in ciascuna situazione; I (*integration*), ovvero le norme che regolano le azioni o relazioni; L (*latency*), che indica il modello di valore latente che soggiace al sistema relazionale. Queste quattro componenti possono, in modo ancor più chiaro, esser paragonate a due assi: l'asse di riferimento (L-G), come relazione tra valori basilari e determinati obiettivi situazionali – ossia, la relazione intesa come *refero* –; e l'asse strutturale (A-I), che rappresenta i mezzi connessi con le norme di comportamento – cioè, la relazione intesa come *religo* –. In questa duplicità di assi o dimensioni della relazione sociale – così come nel già menzionato effetto che deriva dalla stessa<sup>11</sup> – esiste un potenziale relazionale, non sviluppato da Parsons, ma che ha reso possibili in larga misura ad altri, successivamente – è significativo il caso di Donati – di portare avanti il così definito “giro relazio-

no, a partire da quanto affermato, due regole specifiche: «porre in relazione le componenti della società con il tutto, e relazionare ciascuna con le altre a seconda delle loro funzioni» (Donati [2006], *Repensar la sociedad. El enfoque relacional*, Ed. Internacionales Universitarias, Madrid, pp. 138-139).

<sup>10</sup> Cf. García Ruiz (2000), pp. 111-123.

<sup>11</sup> «I sistemi di azione godono di proprietà che emergono solo a un certo livello di complessità nelle relazioni tra unità singole» (Parsons [1937], p. 739).

nale” della sociologia: «La sociologia relazionale presuppone il “giro relazionale” della società, che, sebbene sia apparso con la modernità, va certamente oltre questa. Si occupa, per questo, di sviluppare la visione relazionale della società che, iniziata da Marx, Weber e Simmel, ha incontrato in questi autori solo una prima e parziale interpretazione»<sup>12</sup>.

In realtà, Donati, benché dichiara che il “giro relazionale” «si è sviluppato a partire dall’insegnamento del funzionalismo»<sup>13</sup>, si allontana da esso in aspetti cruciali, uno dei quali consiste nella spiegazione del cambiamento sociale. Così, prendendo come riferimento lo schema AGIL di Parsons, Donati attribuisce l’importanza maggiore alla componente di latenza (L), a differenza del primo, che considera protagonista la capacità di adattamento al sistema (A), dal punto di vista dell’efficacia. Per Donati, «ciò che realmente introduce novità nella vita sociale è la creatività degli esseri umani che assegnano un nuovo significato a quanto già esiste o sta per accadere»<sup>14</sup>. E così spiega la relazione sociale in base a tre semantiche:

<sup>12</sup> Donati (2006), p. 113. A proposito della prospettiva sistemico-funzionale, l’autore riconosce (pp. 111-112) che la sociologia relazionale non nasce dal vuoto – in riferimento alla stessa –, essendo stato questo punto di vista quello che più ha enfatizzato il ruolo delle relazioni e quello che più ha usato la nozione di rete. «Però, sfortunatamente, offre una visione molto ridotta (unicamente funzionale) della relazione sociale. Inoltre, usa il concetto di rete in chiave strutturalista, cosa che suppone un’ulteriore e inaccettabile riduzione». In un altro passo della stessa opera, dichiara: «Però è soprattutto in Germania, con Georg Simmel, Max Weber, Leopold von Wiese, Martin Buber e la fenomenologia di Edmund Husserl, dove si completa il “giro relazionale” nelle scienze sociali. “Giro relazionale” significa la transizione da un “ragionamento entitativo” – che ragiona e osserva “secondo entità”, cercando di conoscere ciò che esiste in sé e per sé – a un “ragionamento relazionale”, che opera distinguendo analiticamente “per relazioni”, e si orienta in qualche modo alla costruzione del proprio oggetto: ciò che esiste-in-relazione» (pp. 65-66).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>14</sup> García Ruiz P., *Presentación*, in Donati (2006), p. 41.

a) La semantica referenziale (o anche simbolica, intenzionale, significativa), che corrisponde all'asse o dimensione referenziale della relazione (L-G): da questo tipo di approccio la relazione si intende come un *refero*, un riferire una realtà a un'altra, un'attribuzione di senso, in termini di significato e intenzioni<sup>15</sup>.

b) La semantica *strutturale* (di generazione di vincoli e mutue dipendenze), che corrisponde all'asse o dimensione strutturale (A-I): da questo punto di vista la relazione è *religo*, ovvero «soggezione, connessione, affezione, condizionamento reciproco, struttura, che è allo stesso tempo vincolo e risorsa, di carattere personale e impersonale»<sup>16</sup>.

c) La semantica generativa: questa terza semantica spiega come dai soggetti e agenti che entrano in relazione emerge, si genera, qualcosa di distinto che, in realtà, è ciò che propriamente si può chiamare relazione<sup>17</sup>. In questo senso, si può affermare che «l'emergenza del sociale», pur essendo «consequenza dell'interdipendenza dei suoi componenti [...] contiene sempre una novità non prevedibile perché il suo conte-

<sup>15</sup> Riferendosi al funzionalismo di Luhmann, Donati critica la visione di un funzionamento sociale meccanico, automatico, che segue i meccanismi dell'evoluzione sistemica, attribuendo tutto a sistemi tecnici che evitano alle persone lo sforzo di attivare risorse latenti e personalizzate per risolvere problemi e patologie sociali, «mentre per la sociologia relazionale [questi meccanismi] sono mediati dalla coscienza o "conversazione interiore" degli esseri umani» (Donati [2006], p. 160).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>17</sup> Questa è la definizione offerta da Donati della relazione sociale: «Dal punto di vista delle scienze sociali, possiamo dire che la relazione sociale è quel riferimento – simbolico o intenzionale – che pone in relazione soggetti sociali nella misura in cui attualizza o genera un vincolo tra loro, ovvero in quanto esprime la sua "azione reciproca". Questa consiste nell'influenza che i termini della relazione hanno l'uno sull'altro e nell'effetto della reciprocità che emerge tra loro» (*ibid.*, p. 95)

nuto specifico non è presente nei suoi componenti considerati separatamente, ma che solo compare quando si stabilisce, si attualizza o si recupera la relazione tra loro»<sup>18</sup>.

Queste considerazioni, circa l'approccio relazionale sociologico e questa triplice semantica di Donati, sono state tradotte (in gran parte e comunque con alcuni adattamenti) all'ambito interdisciplinare della giustizia, dando luogo alla proposta della giustizia relazionale. Questa proposta teorica è stata sviluppata in modo dettagliato in un precedente lavoro<sup>19</sup>; in questa sede interessa porre in rilievo sinteticamente che essa analizza il problema della giustizia nella relazione interpersonale, considerando, in questo senso, che l'idea di *giustizia* trova spiegazione a partire dalla nozione di *relazione*, che è *legame reciproco*, cioè *implicazione* e *reciprocità*. La giustizia è il suo *effetto emergente* se ci poniamo in una relazione o sistema giuridico, i cui riferimenti interni ed esterni, si orientano verso la stessa forma intenzionale. Posto che, dalla concezione di relazione, la *giustizia emergente* è connessa alla *giustizia intenzionale*<sup>20</sup>.

Concretamente la morfogenesi della giustizia ha luogo attraverso una dinamica bilaterale intorno a due assi: quello della *relazionalità*, o implicazione (generazione di vincoli e mutue dipendenze), che allo stato iniziale o germinale consiste, principalmente, nell'«accettare e corrispondere»; e quello della *reciprocità* (di relazione tra valori e motivazioni e obiettivi), che allo stato iniziale significa «dare il proprio», «promuovere l'altro» (prendendo così l'iniziativa per la formazione di una successiva catena che dovrà funzionare in modo libero e plurale)<sup>21</sup>. Si noti

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>19</sup> Márquez Prieto (2008), pp. 42ss.

<sup>20</sup> Donati (2006), p. 54.

<sup>21</sup> È imprescindibile notare che questa relazione bilaterale necessita di essere simmetrica per poter funzionare correttamente. Senza dubbio, in molti contesti sociali le parti che intervengono si relazionano in modo asim-

che i due ambiti o aspetti menzionati della relazione giuridica (relazionalità e reciprocità) corrispondono ai due assi di Donati (rispettivamente, strutturale e referenziale), che a sua volta si appoggia sullo schema AGIL di Parsons. L'asse referenziale o simbolico (L-G), che esprime – secondo lo schema AGIL di Parson – la relazione tra valori basilari (L) e determinati obiettivi situazionali (G), viene denominato in questa proposta con il termine “reciprocità”. Gli si attribuisce pertanto una denominazione – in modo parallelo o equivalente a quella di “asse di relazionalità” – conforme o adeguata alla semantica *referenziale* (intenzionale o significativa), che intende la relazione come un *refero*, un riferire una realtà a un'altra, un'attribuzione di senso, in termini di significato o di intenzioni. La reciprocità è per Donati una categoria centrale del sociale – così come in Filosofia o in Morale, da Kant<sup>22</sup> a Habermas<sup>23</sup> –, che costituisce un modello che, da una parte, apporta un riferimento archetipico (struttura della reciprocità) affinché, conformemente ad essa, sia possibile osservare e valutare i fenomeni emergenti dalle in-

metrico e diseguale. Pertanto un elemento di primaria importanza in questo approccio alla giustizia sociale è il suo carattere necessariamente emancipatore, o liberatorio della persona rispetto alle strutture sociali disumanizzanti, che si basano sulla subordinazione o sulla dominazione. In tal senso, la relazionalità esige l'inserzione, l'inclusione in una relazione propriamente interpersonale, un riequilibrio (autonomo o eteronomo) di quanto è asimmetrico con l'orizzontale, della dipendenza con l'interdipendenza mediante l'“espedito di inclusione” (cf. Márquez Prieto [2008], pp. 52-53).

<sup>22</sup> In riferimento alla relazione, Donati afferma che «Immanuel Kant la considera una delle quattro categorie fondamentali, unitamente alla sostanza, la causalità e la *reciprocità*» (Donati [2006], p. 65).

<sup>23</sup> «Tutte le morali girano intorno a tre aspetti: l'uguaglianza, la solidarietà e il bene comune; però queste sono idee basilari che derivano tutte dalle condizioni di simmetria e dalle *aspettative di reciprocità* che caratterizzano l'azione comunicativa, ovvero che si possono trovare scritte in ciò che mutuamente si attribuiscono e che spesso si assumono reciprocamente coinvolti in una pratica quotidiana orientata alla comprensione» (Habermas [1998b], p. 110).

terazioni; benché d'altra parte non suppone una determinazione aprioristica dei comportamenti e delle azioni empiriche<sup>24</sup>, esplicandosi così il carattere plurale delle azioni reciproche e prendendo inoltre in considerazione che «a seconda del tipo di relazione c'è una maniera diversa di dare e di ricevere», sebbene articolata in ogni caso in base a tre momenti: dono, accettazione, contraccambio<sup>25</sup>. Quanto all'altro degli assi o ambiti, che corrisponde all'asse strutturale di Donati, sembra opportuno, per il caso del Diritto, utilizzare l'espressione "asse di relazionalità"<sup>26</sup>. Chiamare relazionalità questo asse o ambito (strutturale) risponde alla seguente esigenza:

– Si intende richiamare l'attenzione, con riferimento al suddetto nome, all'approccio relazionale, ovvero alla relazione.

– Considerando che la relazionalità è la dinamica più evidente all'interno della relazione (relazionalità tra i componenti della relazione) si congiunge nominalmente questa dinamica con l'asse strutturale (che è il più caratteristico ed evidente del Diritto), perché è necessario che la parte più strutturale e solida del Diritto si collochi in una dinamica di relazionalità.

– Considerando che la relazione è vincolo reciproco, cioè relazionalità e reciprocità, è molto conveniente distinguere queste nozioni. L'approccio relazionale applicato al Diritto ha bisogno di distinguere queste nozioni, perché nel Diritto si usano con un significato ambiguo.

– Il riferirsi a questo asse permette che la relazionalità come nozione continui ad avere il senso che ha nell'approccio

<sup>24</sup> Donati (2006), pp. 149-150. A p. 72 Donati afferma che: «Le relazioni, viste come scambi, possono stabilirsi in tutti quei modi che rendono possibile lo scambio di qualcosa tra i soggetti implicati nella situazione».

<sup>25</sup> García Ruiz (2006), p. 13 (sempre facendo riferimento a Donati).

<sup>26</sup> Oltre alle ragioni che si espongono, è certo che il binomio "relazionalità e reciprocità" risulta più identificabile e significativo nell'ambito giuridico che se si usano i termini "asse strutturale" e "asse referenziale".



relazionale. Perché l'asse strutturale non confonde la nozione di relazionalità (nella misura in cui la struttura stabilisce e sostiene la relazione). Ma chiamare relazionalità l'altro asse (quello della reciprocità) avrebbe potuto generare confusione. Questo pone anche in evidenza che la relazionalità non è il primo passo, ma che esiste una dinamica distinta (reciprocità) che la precede.

Questa proposta teorica fa riferimento chiaramente al dato che la relazionalità giuridica costituisce solo un ambito, una parte o aspetto del Diritto, all'interno di una dinamica relazionale il cui buon funzionamento si connette con il conseguimento della giustizia (cioè, la considerazione di questi aspetti viene giustificata dalla ricerca della giustizia nel Diritto). Resta da esplicitare che gli altri aspetti sono ugualmente giuridici.

## 2. Apertura del Diritto alla *reciprocità*

Nel precedente paragrafo sono stati distinti gli ambiti di relazionalità e reciprocità, e si è suggerito, considerandoli dal punto di vista della giustizia relazionale, un mutuo adattamento tra questi due ambiti. Interessa ora, in questo paragrafo, ampliare il carattere limitato e parziale di una visione dell'ordinamento giuridico che prende in considerazione solo l'ambito della relazionalità. Questa possibile chiusura del Diritto davanti alla reciprocità è connessa, per altro verso, con l'idea di efficienza attribuita alla norma, convertita praticamente in funzione assoluta del Diritto.

In effetti si può cadere nell'errore di focalizzare il giuridico unicamente in base alle norme, trasformate per supposizione in autoreferenziali. Quando il Diritto cade in questa trappola, che lo lascia indifeso nei confronti del potere costituito, suole trascinare i giuristi in questa stessa dinamica involvente,

e per questo essi passano a occuparsi meramente di esegesi della norma, o a volte di critica del Diritto, senza poter però offrire alternative reali e convincenti sul modo di considerare il Diritto in se stesso, finché questo continua ad essere identificato con la sua stretta creazione normativa. Per evitare la trappola di un Diritto eccessivamente considerato come funzionale, in base all'efficienza (significativamente centrato nella risoluzione dei conflitti) si deve essere disposti a uscire da questo Diritto rimpicciolito, alla ricerca dell'efficacia, della giustizia. È opportuno ricordare che tante volte il Diritto, slegandosi dal binomio in cui appare connesso alla giustizia, è pensato restrittivamente come norma e, allo stesso tempo – però in modo incoerente – giunge a cedere alla tentazione di soppiantare la giustizia. È come se il Diritto, in quanto ordinamento giuridico, fuggisse dal possibile fallimento di dover conseguire la giustizia nelle relazioni giuridiche. Proprio perché la giustizia, già per Aristotele (*Etica Nicomachea*, V, 1), assumeva il suo significato sempre nell'ambito di una relazione, rispetto agli altri. Si cade così nell'illusione di un Diritto senza relazioni giuridiche, che ignora la dinamica giuridica relazionale e che si concentra unicamente nel corretto funzionamento del Diritto oggettivo. Però il prevalere del Diritto oggettivo sul soggettivo, il prevalere della giustizia formale sulla giustizia materiale, e la pretesa di convertire il Diritto in assoluto (rubando il posto alla dea Dikè<sup>27</sup>), possono portare il Diritto al vuoto. È il dramma di un Diritto compatibile con i vuoti di giustizia. Se la sua brama è essere, e incluso volendo essere la giustizia, non lascia spazio a questa, incontrando al suo posto il vuoto.

Certamente il Diritto non può prescindere dall'elemento dell'obbligatorietà, della garanzia della forza. Però in qualche modo deve essere disposto anche a perdere la forza, a non essere (la sua forza). Il Diritto deve incontrarsi con l'oppor-

<sup>27</sup> Hesíodo (2007), pp. 239ss.

tunità del dono, farsi compatibile con la dinamica libera, gratuita e al tempo stesso plurale, che è capace di accogliere la giustizia relazionale. Ciò significa cercare la giustizia, non solo dalla relazionalità, ma anche dalla reciprocità. Andare oltre il già stabilito, il preordinato, il pattuito, il comandato, l'obbligatorio, l'esigibile (ricorrere al Diritto non organizzato, non ordinato<sup>28</sup>). Se riduciamo il Diritto all'aspetto normativo e al suo compimento, resta fuori di esso una valida dinamica giuridica autonoma, nel senso di "mossa, non per il compimento della norma", ma "auto-motivata". Una libertà plurale di agire collettivamente, in modo conforme al giusto, considerato in quanto tale necessario, almeno a livello di coscienza (non necessariamente applicabile), però come coscienza relazionale, plurale. Un *ethos* che non è etica, nella misura in cui il soggetto giuridico è cosciente della sua giuridicità. Così, se la relazione giuridica è di inquilinato, tutta l'attuazione reciproca delle parti, nello svolgimento di questa situazione, è giuridica. Non solo ciò che è previsto nel contratto e nella legge. Altrimenti, parliamo sempre di un Diritto pietrificato, che chiude le porte a qualsiasi aggiunta: il Diritto invece deve lasciare la porta aperta. Lo stesso contratto, è giusto vederlo come qualcosa di più ampio. A volte, se il Diritto lo incasella come inquilinato, standardizzato, non può percepire che tipo di relazione giuridica sia in realtà, se interessa solo l'oggettivo (confuso con lo standardizzato), e non il singolare (confuso con il soggettivo). Può essere che una determinata questione, fondamentale per le parti (ma indifferente, a volte, per il Diritto), comporti la non considerazione dell'inquilinato, o non esattamente l'inquilinato. La realtà è che i soggetti agiscono secondo Diritto mossi da loro motivazioni proprie, che non sogliono conside-

<sup>28</sup> Gurvitch G. (2005), p. 48, *L'idée du droit social*, Paris (reimpresión 1972). L'autore propone il primato del Diritto sociale non organizzato sul Diritto sociale organizzato (p. 49).

rarsi giuridiche, se non nella misura in cui possono essere oggettivate come causa o fine dei contratti e dei negozi giuridici. Però, quando la motivazione non è solo un progetto ma azione, comportamento interattivo, costituisce qualcosa di propriamente giuridico.

In definitiva, se la relazionalità non è aperta alla reciprocità, diventa unilateralità. Per essere precisi, ciò non vuol dire che per il Diritto la relazione non esista. Però il Diritto la considera unilateralmente, vedendo in essa solo il suo contenuto, in modo unidirezionale: il diritto di uno rispetto all'altro, il dovere di uno nei confronti dell'altro. Non vede la relazione interattiva. Perciò è opportuno introdurre veramente l'approccio della reciprocità: il gioco continuo e dinamico tra i soggetti della relazione, cioè la relazione propriamente detta. Questo fa anche sì che il relazionale e il reciproco si auto-adattino, posto che la reciprocità non è solo un aspetto della relazione, ma l'aspetto che permette che si viva la reciprocità tra i due aspetti. E, in modo parallelo, la relazionalità fa che la reciprocità non sia solo motivazione, ma anche responsabilità. In sintesi, poi, anche se il Diritto ha presente l'alterità, necessita anche di essere aperto all'alterità reciproca. Questo modo di intendere la relazione come luogo della reciprocità ha bisogno inoltre di essere compreso secondo un duplice senso: si tratta, anzitutto, di una scelta per il consenso; ma, in secondo luogo, è soprattutto una scelta per la giustizia.

La scelta per la relazione costituisce, in primo luogo, una scelta per il consenso, senza negare la realtà del conflitto, considerando realisticamente la fragilità del consenso, della fiducia. Questa impostazione ci colloca di fronte al problema della cooperazione sociale, rispetto al quale le diverse strategie individuali di attuazione, così come l'interazione tra le stesse, vengono illustrate, in modo molto evidente, con l'aiuto della teoria dei giochi. Certamente la teoria dei giochi prende le mosse da una semplificazione della realtà, da un modello idealizzato,

che presenta limiti se si pretende di giungere a conclusioni normative, o di attribuire un carattere definitorio più o meno stringente ad approssimazioni descrittive; potendo la stessa teoria essere, d'altra parte, davvero rivelatrice per la comprensione di situazioni sociali da un punto di vista paradigmatico<sup>29</sup>. È così, a titolo illustrativo, che la teoria dei giochi può risultare utile in questo discorso per una migliore comprensione della proposta della giustizia relazionale. In questo senso conviene analizzare che tipo di situazione o che interpretazione della realtà ciascun gioco ricostruisce, in modo anche da rendere possibile compararli l'uno all'altro.

Se analizziamo il problema che la cooperazione sociale pone nelle relazioni sociali (relazioni di lavoro, di mercato...), è necessario ricorrere ai due giochi più conosciuti a questo proposito: il *dilemma del prigioniero* e la *caccia al cervo*. Quanto al primo, il più famoso dei giochi a "somma non zero"<sup>30</sup>, la sua matrice dei pagamenti, o delle ricompense assegnate ai giocatori, può cambiare a seconda dell'autore che si consulta. E, di fatto, il punteggio che determina le ricompense corrisponde al numero di anni di carcere a cui possono essere condannati due sospettati (prigionieri) di aver perpetrato insieme un delitto. La possibile condanna varierà a seconda che decidano di cooperare tra loro (negando entrambi di aver commesso il delitto), in modo che conseguiranno una pena molto inferiore, o di non cooperare (confessando), vedendo così aumentata la loro condanna in base alla confessione di entrambi o di uno solo.

<sup>29</sup> Cf. Stanford Encyclopedia of Philosophy (2004).

<sup>30</sup> Cf. Martínez Coll (1986), pp. 40-42; Baird - Gertner - Picker (1994), pp. 33ss.

Condotta dei giocatori:	Numero di anni di carcere:	Punteggio ricompensa:
Né A né B confessano (cooperano tra loro)	Ciascuno è condannato a 1 anno di carcere	A=3, B=3
A nega, B confessa (B tradisce A)	A è condannato a 10 anni e B rimane libero	A=1, B=4
Entrambi confessano (entrambi si tradiscono)	Ciascuno è condannato a 6 anni	A=2, B=2
A confessa, B nega (A tradisce B)	A rimane libero e B è condannato a 10 anni	A=4, B=1

Così risulterebbe la matrice dei pagamenti:

A/B	Coopera	Non coopera
Coopera	3,3	1,4
Non coopera	4,1	2,2

In questo gioco esiste solo una situazione di equilibrio (equilibrio di Nash), nel luogo in cui entrambi i giocatori manifestano un'attitudine a non cooperare con l'altro, benché – come si può vedere – la ricompensa congiunta sarebbe superiore se decidessero di cooperare tra loro. Ciò che accade è che ciascuno dei prigionieri cerca di massimizzare il proprio beneficio, senza preoccuparsi del risultato che l'altro prigioniero ottiene. Ciascun giocatore, di fatto, non fidandosi di ciò che l'altro può fare, è più incentivato a tradire l'altro, anche se tra loro c'è stata una promessa di cooperazione (questo è il dilemma).

Il secondo dei giochi nominati, la caccia al cervo, deve il suo nome a un racconto di Rousseau, che descrive la circostanza in cui si incontrano due cacciatori che devono scegliere tra cacciare insieme un cervo o cacciare separatamente una lepre. Il cervo costituisce una preda di valore molto maggiore rispetto alla lepre, però esige la coordinazione tra i due cacciatori (J.-J. Rousseau, 1775). Si può rappresentare così la loro matrice dei pagamenti:

A/B	Cervo	Lepre
Cervo	4,4	0,3
Lepre	3,0	2,2

Secondo alcuni autori<sup>31</sup> il gioco della caccia al cervo spiega il fenomeno della cooperazione sociale – o l’assenza di essa – in modo più completo del dilemma del prigioniero (anche se, come si espone nel paragrafo successivo, il protrarsi nel tempo della relazione tra i partecipanti può determinare che la cooperazione risulti spiegabile con il dilemma del prigioniero, analizzato nel suo evolversi). Effettivamente è più completo il gioco della caccia al cervo nella misura in cui presenta non una, ma due situazioni di equilibrio possibile: la scelta di cacciare la lepre da parte di ciascuno dei due e la decisione di entrambi i cacciatori di restare coordinati per la caccia al cervo, essendo la seconda possibilità quella che comporta una ricompensa maggiore. Così, l’importanza di ricorrere, per ragioni di metodo, al gioco della caccia al cervo, consiste nel fatto che suppone uno strumento compatibile con l’analisi delle situazioni di consenso, nella misura in cui offre una spiegazione del

<sup>31</sup> Cortázar (1997), pp. 41ss.; Janssen (2001), pp. 221ss.; Skyrms B. (2007).

consenso stesso, senza negare per questo la possibile presenza di situazioni di conflitto, la cui spiegazione è ugualmente contemplata (cf. *infra*, circa l'interazione prodotta nel caso di giochi evolutivi).

Il consenso costituisce, inoltre, l'opzione tradizionale del Diritto, che si fonda sulla necessità e sulla possibilità di agire in buona fede. Questo significa che il Diritto tradizionalmente non ha considerato se stesso solo come un metodo per risolvere conflitti, ma anche come uno strumento per regolare la condotta e per elaborare aspettative<sup>32</sup>, cosa che permette di aspettarsi, procurare e sostenere il consenso.

Risulta cruciale, in questo senso, la "fiducia nella parola", come ha proposto Alain Supiot<sup>33</sup>, che rivendica il valore incalcolabile della fiducia tra i soggetti nel loro ruolo giuridico (ambito della reciprocità), così come il valore della parola. L'attenzione a questi due elementi si traduce così, per il detto autore, nella fiducia nella parola; cioè nel trattamento umano, nell'interazione personale e diretta, che genera una dinamica che non può essere sostituita dal contratto o dalla legge. In termini simili, potremo dire che nulla può sostituire il valore incalcolabile di una relazione giuridica viva.

Però, in secondo luogo, l'opzione per la relazione richiede di andare più in là del semplice consenso, per approfondire più adeguatamente il senso di giustizia. Così, in riferimento al livello intenzionale della morfogenesi della giustizia (a livello emergente si farà riferimento nel successivo paragrafo)<sup>34</sup>, è necessa-

<sup>32</sup> Teubner (2005), p. 133.

<sup>33</sup> Supiot (2005), pp. 174-175.

<sup>34</sup> Cf. sopra il riferimento ai due livelli di morfogenesi della giustizia, presi a loro volta dalla triplice semantica di Donati, in cui dal gioco tra l'aspetto strutturale e il simbolico si produce, emerge la relazione (cosa che costituisce la semantica generativa). Secondo la teoria della giustizia relazionale, i soggetti devono orientarsi alla giustizia a livello intenzionale, producendosi, a livello emergente (ovvero, dalla mutua relazione tra gli ambi-



rio che esista veramente un'intenzione di giustizia da parte dei soggetti coinvolti nella relazione. E, in questo senso, al fine di chiarire lo scopo reale della reciprocità, devono essere prese in considerazione le seguenti affermazioni: 1) non si tratta di cooperare o meno con la norma, ma con la relazione; 2) non conta la strategia individuale, ma l'interazione e 3) l'orientarsi alla giustizia è il criterio della cooperazione, dovendosi analizzare con quale senso di giustizia o ingiustizia si inizia a cooperare, quale senso di giustizia possieda l'altro agente o esista nella relazionalità con cui si coopera; perché ciò può esigere un grado diverso di cooperazione o anche un'assenza di essa.

1) In effetti, oltre la strategia individuale, valutabile secondo un criterio obiettivo – come potrebbe essere la norma giuridica o morale –, interessa l'attitudine rispetto alla relazione, l'intenzione di costruire la giustizia nella relazione. Di fatto, rispetto alla norma, le attitudini possono essere essenzialmente due: a non compierla (trasgredire) o compierla (non trasgredire); però questa duplice alternativa non permette di motivare l'esistenza o meno di un grado adeguato di qualità ambientale o di giustizia relazionale, che si evince dal tipo di relazione esistente. Certamente l'ambiente può essere irrespirabile, nonostante il compimento delle leggi, se la relazione è di grande sfiducia o aggressiva. Invece, se prendiamo come riferimento la relazione, importano molto il grado di generosità e il livello di rischio di ciascuna delle possibili strategie. In tal senso, in un lavoro precedente<sup>35</sup>, abbiamo descritto in modo semplificato e con alcuni minimi adeguamenti dei contributi di Luigino Bruni<sup>36</sup>, quattro tipi di strategie (relativi a vari gra-

ti della relazionalità e della reciprocità) un risultato di giustizia o ingiustizia nella relazione.

<sup>35</sup> Márquez Prieto (2008), pp. 101ss.

<sup>36</sup> Cf. Bruni (2006).

di di strumentalità e di gratuità), che rappresentano gli aspetti di libertà e pluralismo, caratteristiche dell'asse di reciprocità:

*Reciprocità 0 (R0)*: coerentemente alla sua denominazione, rappresenta un'assenza di reciprocità e cooperazione; presa in modo unilaterale, può corrispondere a una logica strumentale senza gratuità, che si propone di massimizzare il proprio interesse particolare (anche se guardando la stessa relazione da due punti di vista, possono esistere spiegazioni diverse, come in seguito si dirà).

*Reciprocità 1 (R1)*: può essere descritta come una logica di cooperazione conservatrice, che non rischia di compiere verso l'altro il primo passo; non è, cioè, una reciprocità intrinseca, ma condizionata dal fatto di poter contare sulla cooperazione degli altri, cosa che produce in realtà una cooperazione di livello minimo, limitata alla misura in cui gli altri sono disposti a corrispondere o a quanto esigono obbligatoriamente le norme legali o contrattuali.

*Reciprocità 2 (R2)*: questa strategia – che Bruni fa corrispondere con l'attitudine alla *philia* o amicizia – si basa su una vera reciprocità intrinseca, che è capace di rischiare, compiendo una e più volte il primo passo, senza attendere una misura esatta di cooperazione di ritorno, essendole sufficiente una risposta equivalente a lungo termine; non può, quindi, considerarsi una reciprocità incondizionata, a causa del suo carattere selettivo, che la rende operativa entro l'ambito o gruppo di appartenenza.

*Reciprocità 3 (R3)*: è una vera attitudine “agapica” alla comunione – Bruni la connette con l'attitudine all'*agape* –, di gratuità senza strumentalità e senza essere condizionata né da limiti di appartenenza a un gruppo né dall'aspettativa di una

controprestazione equivalente; in realtà, l'obiettivo di questa strategia, capace di cooperare anche con chi non coopera, mira, a lungo termine, a stabilire una cooperazione generale di tipo incondizionato.

2) In secondo luogo, come ho già anticipato, oltre che per le diverse strategie individuali, la reciprocità si manifesta realmente come interazione tra queste. Con l'aiuto della teoria dei giochi è facile individuare la differenza tra le azioni individuali dei giocatori e la loro interazione come gruppo. È quanto accade nel gioco della caccia al cervo, in cui le principali alternative, ugualmente possibili, sono di guadagnare o perdere congiuntamente, ovvero giocare in modo cooperativo o in modo individualista<sup>37</sup>. Invece, nel dilemma del prigioniero, la duplice alternativa tra cooperare e disertare mette in evidenza soprattutto la strategia individuale di ciascun partecipante, che cerca di ottenere un guadagno maggiore a seconda di quale possa essere l'agire dell'altro. Il clima di sfiducia esistente produce come risultato di equilibrio, una reciprocità di scontro, risultato cui contribuiscono anche due circostanze: il fatto che le strategie o opzioni individuali possibili siano solamente due (cooperare o tradire; cioè, le stesse alternative che esisterebbero nei confronti di una norma obbligatoria, cosa che sembrerebbe corrispondere meglio a una visione di relazionalità in senso stretto); e il fatto di trattarsi di una sola mossa o partita (*one shot*). Però è possibile approfondire l'argomento in un'interazione più complessa, prendendo in considerazione giochi evolutivi o ampliando la varietà di strategie individuali. In effetti, se puntiamo alla durata delle relazioni nel tempo, non solo risulta adeguatamente illustrativo il gioco della caccia al cervo, perché permette di considerare ampiamente momenti di cooperazione, congiunti a momenti di conflitto; ma che anche nel dilemma del prigionie-

<sup>37</sup> Hardin R. (1995), pp. 26ss.

ro, quando si tratta di un gioco evolutivo, protratto nel tempo (ripetuto), la cooperazione può giungere a convertirsi in un risultato di equilibrio. Axelrod ha dimostrato che quando il gioco si sviluppa in modo ripetitivo, le possibilità che i giocatori si danneggino tra loro per la mancata cooperazione in partite anteriori, può costituire un incentivo maggiore rispetto a quello di ingannare. Così, quando si ripetono per un lungo periodo questi incontri tra numerosi giocatori, ciascuno con la sua diversa strategia (è il caso di ambiti compatibili con relazioni di mercato, di impresa e di qualsiasi organizzazione sociale complessa), le strategie di cooperazione giungono a consolidarsi e vengono giudicate solo rispetto all'interesse personale<sup>38</sup>. Bruni, da parte sua, calcolando la probabilità che risulti vincente ciascuna delle quattro strategie menzionate, sfruttando anche il gioco del prigioniero in termini evolutivi, ha dimostrato che si giunge a produrre un generale effetto di cooperazione quando l'ambiente sia sufficientemente plurale ed eterogeneo (essendo presenti le quattro strategie) e la strategia maggiormente incondizionata e più generosa (R3) non possieda nell'insieme una rappresentazione maggioritaria.

Ragion per cui è necessario che ciascuna delle nominate attitudini o strategie si misuri non solo con quella dell'altro o degli altri possibili partecipanti, ma anzitutto con un orientamento alla giustizia, presente o assente. Oltre che sull'asse della reciprocità, la tensione verso la giustizia deve esistere anche sull'asse della relazionalità (ciò significa accettare e offrire una controprestazione; ossia, costituire vincoli, stabilizzare). Questo reciproco adattamento tra i due assi, che corrisponde all'idea stessa di relazione, influisce proprio su di essa in modo diretto. Così, con riferimento alla strategia agapica di reciprocità incondizionata – che abbiamo denominato R3 – Bruni scrive che «l'*agape* esprime l'eccedenza, il *plus* rispetto alle necessità e agli

<sup>38</sup> Cf. Axelrod (1986).

interessi»<sup>39</sup>; allora, questo «andare oltre» il rispetto della norma, o del minimo esigito, produce ripercussioni non sull'asse della relazionalità in modo specifico, ma proprio sulla relazione nella sua qualità ambientale: può procedere più decisamente, in modo più gratuito e generoso e altruistico ad accogliere e sostenere la giustizia nella relazione; può, in definitiva, creare un ambiente più invitante per il prigioniero o per il cervo.

3) Infine, bisogna dire che, dal punto di vista della relazione, non sempre una strategia di cooperazione generosa o rischiosa (R2 o R3) produrrà un grado maggiore di giustizia, ma avrà anche da provare l'orientamento di giustizia presente nella circostanza, norma, istituzione, ecc., nei confronti della quale ci sia aspetta collaborazione. All'occorrenza si contribuirà meglio alla giustizia relazionale mediante una prudente condotta (R1) o di chiaro rifiuto (R0) della situazione di partenza (quando la suddetta situazione trasgredisca la legge, o quando si tenti di imporre all'altro un accordo abusivo). Bruni giunge alla stessa idea quando afferma che «l'azione agapica, infine, si può esprimere in molti modi: un atto di ascolto, di cooperazione, ma anche mediante una negazione o un castigo, giacché l'*agape* è piuttosto una dimensione dell'agire e non un contenuto di essa»<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Bruni (2010), p. 212.

<sup>40</sup> *Ibid.* Si può aggiungere che il quadro di possibilità d'interazione supera le alternative di collaborazione o di dissenso, esistendo anche scelte di adattamento e di innovazione – con molte sfumature –, come conseguenza di condotte che, specialmente a lunga durata, possono coordinarsi tra loro, implicitamente o mediante un consenso espresso.

### 3. *Socialità*, come terzo elemento

Come si è detto nel paragrafo anteriore, la morfogenesi della giustizia avviene attraverso una dinamica bilaterale intorno a due elementi: l'ambito della relazionalità e quello della reciprocità. A questo punto sorge la domanda se, in questo processo, si potrebbe dire che la giustizia costituisca propriamente un terzo elemento. Già da ora possiamo anticipare (e cominciare a discutere in dettaglio) che la risposta negativa a questa domanda può anche illuminare circa l'esistenza effettiva di questo terzo elemento, così come sulla sua identificazione. In effetti, nel processo di generazione della giustizia – o dell'ingiustizia – relazionale (attraverso la dinamica bilaterale tra relazionalità e reciprocità) possono distinguersi due livelli o piani: il livello intenzionale, già menzionato (in cui i soggetti della relazione devono manifestare una reale intenzione di giustizia) e l'ambito emergente, dove propriamente ha luogo – o forse no – la generazione della giustizia relazionale. Però questo secondo livello è sottoposto a un criterio di contingenza, dal momento che il risultato (giustizia o ingiustizia) prodotto dalla relazione non corrisponde con quello prodotto dai suoi componenti (relazionalità e reciprocità) o dai suoi agenti (i soggetti della relazione). È quindi questo margine di contingenza ciò che sconsiglia di considerare la giustizia come terzo elemento e, allo stesso tempo suggerisce di pensare che c'è effettivamente un terzo elemento direttamente legato alla relazione (che, da sé stessa, al di là dei suoi componenti o agenti, introduce continuamente una sua novità).

Constatare che esiste un terzo elemento corrisponde anche alla semantica relazionale del momento presente, che esige una spiegazione in base a 3 dimensioni.

Indipendentemente dal fatto che l'interazione in se stessa è qualcosa di distinto dai soggetti, è comunque sicuro che la relazione tra loro li vincola e al tempo stesso li distingue.

È molto interessante in tal senso il contributo di Donati<sup>41</sup>, il quale sostiene che «nel codice simbolico post-moderno [cioè, oltre la modernità e oltre la post-modernità], la identità si definisce mediante e con la relazione, però non per negazione dialettica, ma stabilendo una relazione con l'altro. L'identità di A è la relazione che si stabilisce tra A e quello che A non è (l'altro rispetto ad A)». Circa il posto che occupa la relazione nelle definizioni dell'identità dei soggetti, si veda la seguente tavola, che pure è di Donati<sup>42</sup>.

Definizione classica	Definizione moderna	Definizione post-moderna
Monistica $A=A$	Dualistica $A= - (-A)$	Relazionale $A= r (A, -A)$
Identità come coincidenza con se stesso	Identità come negazione dell'altro	Identità come relazione (r) tra se stesso (A) e l'altro (-A)

Secondo la definizione post-moderna esistono 3 dimensioni, perché la relazione (r) è la terza. È la relazione quella che allo stesso tempo distingue e vincola i soggetti; però, se facciamo riferimento ai due ambiti anteriormente considerati (relazionalità e reciprocità), la relazione nello stesso momento in cui li distingue, li contiene, e in tal modo li unifica. È proprio la relazione ciò che unisce anche i due livelli della morfogenesi della giustizia: il piano intenzionale (degli agenti della relazione) e il piano che ne emerge (prodotto dalla relazione stessa). In questo senso, con riferimento al Diritto, non solo

<sup>41</sup> Donati (2006), p. 68.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 69.

si deve fare riferimento alla relazione, ma alle relazioni (la socialità), rendendosi rapidamente conto che il Diritto appartiene all'ambito della socialità. Ciò implica la constatazione che la relazione giuridica è anzitutto relazione, e che non importa molto chiarire se la socialità possa propriamente integrarsi nel Diritto, poiché, al contrario, è il Diritto che s'integra nella socialità, la stessa socialità cui appartengono i vari ambiti studiati dalle diverse scienze sociali. È, quindi, utile questo terzo elemento per aprire il Diritto alla interdisciplinarietà – alla globalità, alla complessità – che viene facilitata dall'incontrare in uno stesso spazio (socialità) le diverse discipline. Si tratta inoltre di un'idea che è affiorata con chiarezza nel dialogo interdisciplinare (a proposito della comparazione tra la comprensione giuridica e politica della nozione di autorità), e che ha portato ugualmente all'identificazione della socialità come terzo elemento<sup>43</sup>. Riferita, poi, direttamente alla relazione, non solo tra i suoi soggetti o protagonisti, ma anche tra i suoi aspetti, è la socialità ciò che spinge la reciprocità a uscire da se stessa e a farsi relazionalità (perché in qualche modo essa è già presente sia nella reciprocità sia nella relazionalità). Il terzo elemento è anche domanda, problematizzazione, critica, criterio, coscienza circa la giustizia e l'ingiustizia nella relazione.

<sup>43</sup> Durante un corso post-dottorale seguito presso l'Istituto Universitario Sophia, seguendo il suggerimento del professor Baggio di analizzare l'idea profonda di autorità nel Diritto (e al tempo stesso la nozione di autorità originaria o fondante in Politica), si è evidenziato il problema attuale del Diritto: se la norma legittima il potere, chi legittima la norma, se dopo la modernità ha perso fondamento tutta l'idea di giustizia previa alla norma? E se pensiamo alla volontà popolare (sovranità politica) come legittimazione della legge, è la legge l'unica connessione tra Diritto e Politica? Nel dialogo personale stabilito, a partire dall'ambito della giustizia relazionale, si è evidenziato chiaramente, come terzo elemento della stessa, la socialità (sovranità del Diritto): essa è la stessa sia nel Diritto che nella Politica. Ringrazio il professor Baggio per aver facilitato e sostenuto questa intuizione.



Questo terzo elemento possiamo nominarlo giustamente socialità perché la relazione ha luogo nello spazio sociale, dove acquista il suo significato. Così, per esempio, la relazione tra Amministrazione e amministrato (che per se stessa appare a volte solo come gerarchia) trova il suo senso (la sua funzione e il suo equilibrio) in un contesto di società. Il terzo elemento, in quanto ambito sociale, è, in modo più completo, la relazione *in fieri* (nella misura in cui è in continuo evolversi), l'insieme delle relazioni dello stesso ambito, la qualità ambientale, così come la storia e l'inerzia delle relazioni. Dei tre ambiti o elementi dell'approccio della giustizia relazionale, la socialità – nella misura in cui rende più prossima e concreta la relazione in se stessa – è ciò che risulta più umanamente percepibile, potendo presentare una migliore o peggiore qualità ambientale. Questo significa che una percezione in positivo della relazione, nella misura in cui aiuta e procura beneficio alle persone coinvolte, possiamo considerarla più umana, o meno umana, se una relazione produce un ambiente negativo. Così, quindi, se identifichiamo la qualità ambientale con una situazione relazionale di giustizia (giustizia nella relazione), o un clima di fiducia e cooperazione, come abbiamo descritto figurativamente nel gioco della caccia al cervo, sorge la questione su ciò che contribuisce a rendere un gioco relazionale o no. La qualità ambientale relazionale dipende, in primo luogo, dalla tensione – a livello intenzionale (cui si è accennato nel precedente paragrafo) – dei soggetti della relazione verso la giustizia; e, in secondo luogo, in modo determinante, dalla risposta che la relazione stessa offre. In tal modo ci situiamo già al livello o piano in cui emerge la giustizia relazionale, caratterizzato – come si è detto – da un certo margine di contingenza. Entro questo margine di contingenza assume rilevanza, tra gli altri elementi, il fatto che suole essere un gran numero di relazioni – formali o no, giuridiche o no – ciò che contribuisce a generare un determinato grado di qualità ambientale relazio-

nale. Una relazionalità che corrisponde al paradigma della rete facilita a sua volta una buona socialità a rete, per effetto della reciprocità globale che può essere favorito da determinate condizioni. Concretamente, l'effetto che una rete di relazioni produce su una qualità ambientale relazionale – come abbiamo esposto in modo approfondito in *Ripensare la giustizia sociale*<sup>44</sup>, con riferimento ad uno studio precedente di Luigino Bruni<sup>45</sup> –, dipende direttamente dalla densità e diversità delle strategie e attitudini presenti nella stessa. Di fatto, quando l'interazione ha luogo in un ambito caratterizzato da maggiore pluralità, eterogeneità e partecipazione, in presenza delle quattro strategie sopra menzionate, R0, R1, R2 e R3 (contesto quadridimensionale), invece di prevalere una delle strategie di reciprocità, prevale la reciprocità stessa, al di là delle diverse dinamiche che l'alimentano. Così, in questo contesto quadridimensionale, a differenza di quello che succede nell'ambito tridimensionale (formato solo da tre strategie di reciprocità e, pertanto, meno denso e plurale), la reciprocità è localizzata direttamente nella rete (e non in una determinata relazione o dimensione). Perciò, Teubner afferma che «le reti rappresentano certamente una reciprocità, ma di tipo diverso. La differenza fondamentale tra una rete e un contratto multilaterale – nel senso tecnico e restrittivo del *do ut des* – è costituita da una reciprocità generalizzata e onnicomprensiva che attende un compenso, non dalla transazione immediata, ma da relazioni sociali, sostanzialmente indeterminate, a lungo termine e socialmente diffuse»<sup>46</sup>.

D'altra parte, è interessante sostenere che la cooperazione con la relazione non possiede termini intermedi (o avanza o retrocede). Così, nel gioco della caccia al cervo (ma lo stesso

<sup>44</sup> Márquez Prieto (2008), pp. 124 e 125.

<sup>45</sup> Bruni (2006), pp. 113-190.

<sup>46</sup> Teubner (2005), pp. 87-88.

potrebbe dirsi del dilemma del prigioniero), sebbene esistano quattro soluzioni possibili, solo due di queste sono situazioni stabili, come si osserva nel presente grafico:

A/B	Coopera	Non coopera
Coopera	Scena 1	Scena 2
Non coopera	Scena 3	Scena 4

Scena 1	A e B cooperano	Situazione stabile	Cooperazione nella relazione
Scena 2	A coopera e B inganna	Situazione instabile (conduce alla Scena 4)	Non cooperazione nella relazione
Scena 3	B coopera e A inganna	Situazione instabile (conduce alla Scena 4)	Non cooperazione nella relazione
Scena 4	Né A né B cooperano	Situazione stabile	Non cooperazione nella relazione

Solo nella prima scena i due giocatori concordano nell'assumersi il rischio a favore della relazione. Nelle altre scene, solo uno dei due rischia, o nessuno di essi. In tal senso, l'insicurezza che comporta lo scommettere in modo azzardato sulla relazione (e specificatamente sulla giustizia relazionale), trova anche una certa «sicurezza nell'incertezza», una sicurezza fondata nella relazione: dal momento che la giustizia è effetto della relazione e come tale – nella e dalla relazione – può essere *intenzionalmente* e *umanamente* cercata per essere ottenuta. Per questo si deve rivendicare, a livello intenzionale, l'elemento umano, come protagonista e beneficiario della giustizia relazionale, o come vittima

ma della sua assenza»<sup>47</sup>. A tutto ciò possiamo aggiungere che la socialità costituisce l'ambito adatto per la *revisio*ne dell'idea di giustizia. Posto che non è sufficiente l'intenzione di giustizia (o una dichiarazione di intenti) sul piano intenzionale ma che è necessario verificare che a livello emergente si generi effettivamente un buon ambiente relazionale, il criterio indicato per la verifica consiste nel riferirsi continuamente alla socialità reale di relazioni per ri-vedere (tornare a guardare) da vicino se esiste veramente giustizia nella relazione<sup>48</sup>.

È interessante chiarire che l'approccio della giustizia relazionale non costituisce in realtà una novità, tenendo presente che già nel Diritto romano si poteva percepire con chiarezza l'attenzione da parte dei giuristi all'elemento della socialità, in un contesto in cui risultavano evidenti anche gli altri due aspetti. In questo senso, la differenza tra reciprocità e relazionalità è paragonabile nell'antica Roma al dualismo tra *ius* e *lex*, che non solo corrispondono a due diverse fonti giuridiche, ma a due paradigmi di sovranità<sup>49</sup>. Il binomio costituito dalla giurisprudenza (dei giuristi) e legislazione (del comizio, del pretore, del senato) ebbe una certa continuazione attraverso il *Digesto*, facendo rinascere nel corso del Medioevo la comple-

<sup>47</sup> Márquez Prieto (2008), p. 180.

<sup>48</sup> È proprio questa la funzione del giudice (benché si possa anche arrivare ad una composizione in modo autonomo) nel momento in cui esamina una situazione giuridica, allo scopo di applicare la relazionalità al caso concreto. In altri termini, la applica a una relazione concreta, guardando alla relazione in cui si è generato il conflitto (ambito di reciprocità) per ricomporre in essa la socialità.

<sup>49</sup> Schiavone (2005), pp. 76: «[...] città si trovò infatti di fronte, egualmente definite, due ipotesi diverse di organizzazione normativa e di disciplinamento sociale: due modelli alternativi di sovranità, potremmo dire. Uno fondato sul paradigma, specificamente romano, dello *ius*; l'altro su quello, greco e mediterraneo, della *lex*. Non è azzardato sostenere che il confronto avrebbe avuto conseguenze incalcolabili: da esso sarebbe dipesa l'invenzione della "forma diritto" nel percorso dell'Occidente».

mentarietà tra «norma e vita, tra regole e comportamenti»<sup>50</sup>. Lo *ius* rappresentava propriamente la reciprocità (benché, in quanto fonte di elaborazione di norme obbligatorie, non fosse estraneo alla relazionalità). Si trattava di una reciprocità orizzontale, paritaria – tra gruppi familiari, rappresentati dai *pater familias* –, espressa, come convinzione collettiva, attraverso un sapere sapienziale e aristocratico – che corrispose a un compito, prima dei sacerdoti e poi dei giuristi –, e che aveva dato luogo, col tempo, a un’usanza capace di regolare le relazioni sociali a livello privato<sup>51</sup>. È stata la spinta della plebe ad ottenere che fosse introdotto a Roma il paradigma della sovranità democratica mediante la *lex*, che rappresentava una relazionalità forte, pubblica e scritta (contrariamente allo *ius*, trasmesso come un sapere segreto, casuistico e orale). Però la stessa *lex* prevedeva il ricorso all’ambito della socialità (*populum*). Così, la Legge delle XII Tavole contemplava come necessario il pronunciamento delle assemblee popolari (come criterio di legittimazione, di giustizia sovrana, o di coscienza cittadina) su alcuni aspetti ritenuti più delicati, prodotti dall’applicazione della *lex*. Così, si richiedeva un processo davanti al *comitium centuriatum* per una condanna a morte, o si prevedeva la possibilità di un ricorso all’assemblea popolare (*provocatio ad populum*, sancita dalla *Lex Valeria de procationis*) allorquando si riteneva che il magistrato avesse esercitato in modo arbitrario il suo *imperium*<sup>52</sup>. Al tempo stesso l’elemento di socialità era quello che poteva giustificare un addolcimento dell’applicazione rigida dello *ius*. La massima “*summum ius, summa iniuria*” esprimeva, in base al principio di equità (*aequum*), la necessità di adottare una misura più flessibile nel caso in cui la rigida applicazione dello *ius civile* potesse produrre un

<sup>50</sup> Schiavone (2005), pp. 14 e 29.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 50, 86 e 115.

<sup>52</sup> Santalucia (1998), pp. 45ss.

risultato ingiusto (*ius civile et iniquum*), tenendo presente la socialità concreta del caso (i valori o interessi in gioco). Era precisamente la “sostanza delle relazioni”<sup>53</sup> – come ha notato Schiavone – il criterio per giudicare se l’applicazione dello *ius* potesse risultare iniqua sotto il rispetto della socialità. Si può pertanto affermare che la socialità possedeva per i giuristi romani un senso di sovranità giuridica. Al di là della sovranità patriarcale che per lo *ius* era rappresentata dai *pater familias*, i giuristi «riuscirono a evitare di cadere prigionieri di un vincolo troppo stretto tra conoscenza giuridica e attuazione politica»<sup>54</sup>, aggrappandosi all’idea di cittadinanza civile (o privata), ricorrendo continuamente all’indagine di queste «relazioni e proporzioni invisibili tra le cose e tra le persone», di questa «sostanza di relazioni»<sup>55</sup>, come criterio ultimo (o sovrano) della giuridicità di ogni singolo caso<sup>56</sup>.

Conviene aggiungere alla fine di questo paragrafo, che la socialità non è un *desideratum*, ma un aspetto o ambito della relazione e delle relazioni che si sviluppa in ogni circostanza, in un senso o nell’altro (in forma umana o meno). Così anticipando in parte e creando una connessione con il seguente paragrafo, potremmo avere una socialità più o meno fraterna, più o meno ugualitaria, più o meno libera. Però l’assenza

<sup>53</sup> Schiavone (2005), pp. 126ss., specialmente p. 129.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 35 e 129.

<sup>56</sup> «[...] il terreno proprio dello *ius*: un campo che la mentalità romana non avrebbe mai completamente identificato con i poteri del re, per riservarlo all’azione in qualche modo sovrana dei *patres*, direttamente dipendente solo da vincoli religiosi non coincidenti con la sfera della regalità: il germe originario – il nucleo generativo – del disciplinamento autonomo di una trama “privata” della vita comunitaria (anche *privus* è una parola arcaica), dove venivano elaborati i presupposti familiari e patrimoniali della cittadinanza, irriducibilmente distinta dall’ordine politico; un aspetto che non rintracciamo in questi termini in alcuna società mediterranea, destinata a formare una traccia che avrebbe avuto un seguito straordinario» (*ibid.*, p. 50).

di fraternità – capace di stabilire una relazione tra libertà e uguaglianza – non significa un vuoto, non lascia il vuoto, perché quest'assenza è occupata dalla gerarchia, dall'egemonia o dall'imposizione di alcuni elementi su altri. Cosa che costituisce anche una riduzione o oppressione della libertà e dell'uguaglianza che, per se stesse (senza una relazione di fraternità) non si possono realizzare completamente.

#### 4. *Fraternità e giustizia relazionale*

In questo ultimo paragrafo, è d'obbligo il tentativo di accostarsi all'idea di fraternità a partire dalle categorie della giustizia relazionale. Unitamente a questo necessario tentativo, vorrei esprimere la speranza che queste riflessioni personali possano, nel contesto di diversi contributi, favorire il dialogo tra posizioni opposte che permettano un sempre migliore chiarimento concettuale della fraternità e della giustizia relazionale. Penso di aver intuito che l'una e l'altra possono contribuire reciprocamente alla maggiore comprensione di entrambe.

Conviene notare anzitutto che la comprensione della fraternità non suppone propriamente una difficoltà, ma una novità: una novità culturale, che richiede una comprensione complessa. Da questo sguardo sul presente in cui viviamo si può affermare che, a differenza della libertà e dell'uguaglianza, il cui esercizio e accesso risultavano razionalmente praticabili (benché a volte solo attraverso rivoluzioni), la fraternità sembrava necessitare di una maggiore comprensione previa. Era opportuno intendere che la fraternità non è parziale, né limitata, ma aperta. Però non c'è solo questo da precisare. Ricorrendo alle parole di Antonio Maria Baggio, «sembra maturo il tempo»<sup>57</sup> e forse ora siamo preparati per questa comprensione, grazie al su-

<sup>57</sup> Baggio (2007a), p. 17.

peramento della definizione moderna. Questa infatti, essendo duale, permetteva di comprendere in modo limitato la libertà (come opposto della non-libertà) e l'uguaglianza (l'uguale, come opposto al diverso), oltre alla giustizia (però non la giustizia relazionale)<sup>58</sup>. In tale discorso risulta particolarmente esemplificativo il contributo di Donati<sup>59</sup>, circa il significato relazionale (tridimensionale), di integrazione-differenziazione, *unitas-complex*. Un nuovo spazio di socialità, compatibile con la relazione di fraternità e coerente con la nuova definizione post-moderna, sembra che stia trovando un senso. In effetti, la fraternità può essere vista, anzitutto, come un nuovo modo di concepire la relazione. Essendo la socialità l'aspetto più palpabile della relazione, la fraternità può in essa trovare l'ambito dove vivere e continuamente rivivere; proprio perché è caratteristica della post-modernità una maggiore sensibilità per la socialità – per un ambiente sociale di qualità –, capace di identificare anche le mancanze di fraternità, che finiscono con l'essere colmate da un tipo diverso di socialità. Tutto quanto affermato conduce alla conclusione, anche se qui è solo un'anticipazione, che la fraternità cominci a essere afferrabile nella sua complessità.

Una delle conseguenze del considerare come globale – giustamente – la fraternità, consiste nel fatto che integra la libertà e l'uguaglianza, che, in tal modo, vengono anche ridimensionate, si rinnovano, perché si riscoprono in un contesto relazionale<sup>60</sup>. La fraternità sembra corrispondere certamente a un grande pa-

<sup>58</sup> In realtà, a partire dall'approccio della giustizia relazionale, anche la libertà e l'uguaglianza richiedono una dimensione nuova – tridimensionale –, entro una comprensione più completa, compatibile con la nozione di fraternità, come è esposta in questo stesso paragrafo.

<sup>59</sup> Donati (2006), pp. 67ss.

<sup>60</sup> Forse un'ipotesi fattibile, a questo proposito, è quella di vedere nella solidarietà un'adeguata approssimazione alla fraternità. Non sembra una forzatura intendere come un aspetto di quest'ultima la solidarietà, chiamata nella fattispecie "solidarietà orizzontale" (cf. a proposito di questa nozione, Baggio [2007a], p. 22) e talvolta difficile da comprendere per se stessa in



radigma, a un ambito maggiore che quello della socialità, abbracciando anche la reciprocità e la relazionalità. Forse anche la libertà, l'uguaglianza, la giustizia, trovano corrispondenza, in realtà, con paradigmi maggiori di quelli che gli sono stati attribuiti. Ciascuno di questi paradigmi o modelli avrebbe bisogno di un'adeguata comprensione da parte degli operatori giuridici o dei giudici – come partecipazione ad una concezione o credenza sociale – per essere convenientemente esercitati, applicati e interpretati. Però in realtà, delle precedenti entità, è la giustizia – dal momento che traduce un ideale ampio –, quella che merita di essere distinta per la sua importanza, paragonabile alla fraternità, capace di misurarsi con essa, di offrirle eventualmente una soddisfazione. Dagli ambiti del Diritto e della Filosofia del Diritto, magari risulta meno arduo indagare la giustizia, piuttosto che la fraternità, perché talvolta questa viene curiosamente considerata più un principio politico che giuridico<sup>61</sup>. Questa è stata la scelta paradigmatica di John Rawls, il filosofo statunitense, secondo il quale la fraternità sembrerebbe qualcosa di più generale, basilare e ampio e, in ogni caso, più indefinito, e che per tanto si è deciso a teorizzare il concetto di giustizia<sup>62</sup>. Però, se parliamo in termini di giustizia relazionale, non ci riferiamo a un ristretto ambito giuridico, ma agli aspetti interdisciplinari della giustizia nelle relazioni umane, cosa che ci rende più facile di accostarla alla fraternità, rendendo magari possibile che – come si è già anticipato – l'una e l'altra nozione

tutta la sua potenzialità a partire dalla moderna significazione, perché certamente la solidarietà è qualcosa di più.

<sup>61</sup> A volte questo accade perché si considera la fraternità qualcosa che ha più a che vedere con la cordialità, con la convivialità che, a livello politico-sociale, si traduce in realtà partecipativa. Però è anche vero che, nella misura in cui questi spazi di partecipazione giungono ad assumere caratteri di comportamento cittadino, si rende necessaria la loro comprensione in chiave giuridica.

<sup>62</sup> Rawls (1971), pp. 67ss.

possano, reciprocamente, apportare l'una all'altra una maggiore concrezione.

Da principio, anche se tanto la fraternità che la giustizia si riferiscono a qualcosa di sostanziale, a una realtà sociale – o almeno tale da avere la possibilità di esistere realmente –, la giustizia relazionale allude anche a qualcosa di strumentale, a uno strumento o approccio teorico per l'analisi. La fraternità è – o può essere – realtà sociale, relazionale. Invece, la giustizia relazionale può operare come osservatore esterno di questa realtà, come approccio separabile da essa e al tempo stesso collegabile ad essa, in correlazione con il margine di contingenza proprio del livello in cui emerge la giustizia relazionale.

Cominciando, però, dal piano o livello intenzionale, in che ambito dell'approccio della giustizia relazionale può collocarsi la fraternità? Un primo accenno di risposta (cui seguiranno maggiori approfondimenti) inizia a introdurci nella complessità della nozione (anche se non ancora nella nozione stessa). Concretamente, la scelta per la giustizia nella relazione (livello intenzionale) costituisce la premessa – necessaria, ma non sufficiente – per costruire relazioni di fraternità (a livello emergente). Esso ci pone nelle condizioni di operare nel terreno vicino della *socialità*, dove si possono percepire, senza perdere comunque di vista, gli aspetti intenzionali e umani. Cosa che allo stesso tempo comporta una probabilità (maggiore) di sperimentare la fraternità in questa socialità vicina, dove il grado di contingenza (della giustizia emergente) è minore che in un ambito di socialità più ampio e complesso. Proprio l'ambito di socialità è quello che può esprimere – o meno – una fraternità viva e continuamente reinventata. È, però, l'ambito della *reciprocità* quello che apre l'accesso alla fraternità. In una socialità di piccola scala l'orientamento alla giustizia dei soggetti (reciprocità) è direttamente connesso con l'intenzione di stabilire una relazione di fraternità (che, quanto a questa intenzione, appartiene anche all'ambito della reciprocità). E, nella misura in cui l'am-

bito della *relazionalità* è chiamato a stabilire e sostenere la relazione, può contribuire, in misura maggiore, a ridurre il grado di contingenza (anche su una scala maggiore di socialità), aprendosi alla reciprocità: in primo luogo, incrementando la densità delle relazioni, l'eterogeneità e il pluralismo; e, in secondo luogo, identificando la fraternità come principio (anche se non è concreto), la cui concrezione dipende a sua volta dal modello di fraternità (che è, per ciascuno, nell'ambito della reciprocità). In tal modo (anticipatamente) si può affermare che la fraternità è – o può essere – presente nei tre ambiti della giustizia relazionale. Oltre che un principio (relazionalità) è anche un modello (reciprocità) e anche una realtà soggettiva (socialità).

È evidente che la fraternità produce nell'ambito della relazionalità una crisi essenziale. Non solo è un necessario adattamento che esige che la relazionalità, abituata a essere una struttura solida, si faccia più malleabile e flessibile. È uno *shock* che la colloca di fronte alla necessità di non essere. Così, a differenza della libertà e dell'uguaglianza, che possono avere un'origine autonoma o eteronoma, e possono essere imposte, la fraternità può originarsi solo autonomamente e non può essere imposta. La fraternità non si collega al discorso dell'esigibilità e dell'implicazione (come, per esempio, tra diritti e doveri), ma conferisce un grande ruolo alla liberalità di dare, che può essere incentivata ma non può esser resa obbligatoria. La relazionalità non può nemmeno appoggiarsi ai modelli di fraternità che presentano un grado d'implicazione forte, come la nazione o, soprattutto, la famiglia. Questa relazionalità forte è ingannevole, nella misura in cui non assicura una fraternità effettiva; e neppure il Diritto ha, in base ai suddetti modelli, alcun modo di imporre l'efficacia di questi legami, né di estenderli, come se si potesse ampliare in misura maggiore o minore il grado di parentela (per esempio, al fatto di essere amico, compagno o simile), perché nella fraternità più che il grado contano l'affetto e la libera volontà.

La relazionalità giuridica sembra poco utile per stabilire relazioni di fraternità<sup>63</sup> e, senza dubbio, la fraternità è necessaria per il Diritto. Si rende ogni volta più evidente l'impossibilità di spiegare lo stato giuridico solo con la libertà e l'uguaglianza, senza la fraternità. Proprio il deficit di uguaglianza e la perdita di libertà corrispondono all'illusione che queste possano essere garantite pure in assenza di fraternità. Come più avanti si dirà, la mancanza o l'assenza di fraternità è sempre rimpiazzata dalla gerarchia, dall'egemonia, dall'imposizione (di alcuni soggetti o elementi su altri), cosa che comporta una diminuzione nella libertà e nell'uguaglianza<sup>64</sup>. Manca, quindi, di procedere verso un nuovo Stato sociale, mediante politiche che favoriscano la fraternità, per la quale si presenta adatta la figura giuridica del principio, categoria capace di ispirare e tradurre contemporaneamente i campi politico e giuridico.

Infatti, la libertà e l'uguaglianza sono state assimilate giuridicamente come principi, essendo questo il primo modo, facile, naturale e schietto di essere considerate dal Diritto (quest'ultimo indica in tal modo la difficoltà di tradurle in norme senza sfigurarle). Però qui l'ambito della relazionalità si trova di nuovo interdetto dal non facile adattamento, a questa figura giuridica, del principio di fraternità che, come tale, presenta

<sup>63</sup> In realtà, invece, la relazionalità giuridica è utile nelle relazioni di fraternità. E, di fatto, come più avanti si esporrà, una mancanza di fraternità può esser dovuta a una mancanza di relazionalità. Però deve trattarsi di una relazionalità che scelga di "non essere" relazionalità, ma essere (adattarsi alla) fraternità, e ciò, in molte circostanze – come più avanti si dirà – significa adattarsi all'ambito della reciprocità.

<sup>64</sup> Può essere segnalato – e anticipato – che l'equilibrio tra la libertà e l'uguaglianza (che significa contenersi in qualche modo reciprocamente l'una nell'altra) è facilitato dall'apertura di entrambe alla fraternità. Di fatto, nella libertà e nell'uguaglianza c'è una componente di fraternità (sono entrambe necessarie, benché non sufficienti, per la fraternità), essendo quest'ultima quella che permette una buona relazione di equilibrio tra loro, alle quali conferisce un senso più completo.

una natura veramente complessa. In questo senso, il motto rivoluzionario “tricolore” (*liberté, égalité, fraternité*) è sembrato senza dubbio obbedire a una grande ispirazione<sup>65</sup>, perché suggerisce implicitamente un’interrelazione tra i tre principi, essendo talvolta la fraternità ciò che offre la chiave per svelare questa interrelazione. Di fatto, la libertà (dell’individuo) potrebbe corrispondere – anche se non sempre – a un solo elemento concettuale; l’uguaglianza (di alcuni rispetto ad altri) suggerisce una costruzione relativa o comparativa, in base a due elementi; mentre la fraternità (tra gli uomini) richiede uno spazio relazionale, costituito e delimitato da tre elementi. È, poi, proprio di questa complessità il fatto che la fraternità rende compatibili l’uguale e il diverso, l’individuale e il collettivo, senza che una cosa elimini l’altra o s’imponga sull’altra (cioè, un “non essere” relazionale, una non imposizione del collettivo sull’individuale, e viceversa). O, anche, il suo carattere propriamente autonomo, non praticabile – come s’è detto – a partire dall’eteronomia. O, soprattutto, il fatto che si tratta di un principio combinato necessariamente con altri elementi, carattere che suggerisce una debolezza applicativa. In effetti, anche esistendo un riconoscimento normativo del principio di fraternità come tale (nell’ambito della relazionalità), la sua effettiva applicazione diretta è condizionata dalla combinazione, in primo luogo, con la necessaria comprensione del modello della fraternità (ambito di reciprocità), che a sua volta richiede la tangibilità – o visibilità – della relazione sociale di fraternità (ambito della socialità)<sup>66</sup>. In tal senso, se per la sua effettiva applicazione giuridica la fraternità può trovarsi nella necessità di ricorrere a categorie più riconoscibili, come

<sup>65</sup> Si veda, a questo proposito, Baggio (2007b), pp. 36-40.

<sup>66</sup> È questo un principio che non solo richiede di essere compreso, ma che – a volte per la novità, altre per l’incredulità – potrebbe richiedere la possibilità di essere praticamente “toccato con mano” nella relazione sociale.

la solidarietà (aggiungendole appellativi come “orizzontale” o “globale”), la sua principale virtualità può stare nel costituire “il pezzo perduto della mappa”<sup>67</sup>, nella misura in cui aiuta a comprendere la dinamica completa, non solo della relazione, ma della giustizia relazionale.

È, in definitiva, un principio ordinatore della relazione giuridica (viva) nel suo insieme, capace di dare spiegazione ai momenti di conflitto e di consenso, l’implicazione esistente tra il diritto e il dovere, la liberalità del dare..., che solo può essere spiegata a partire dalla fraternità e che solo ha valore in un Diritto vivo. Non in una visione strettamente normativa, pietrificata e fredda. Per questo la fragilità che sperimenta, nell’ambito della relazionalità, il principio di fraternità, consiste nel dover avvalorare il dinamismo e la calorosità di questa. Un dinamismo che in realtà richiede continuamente di rivivere nel contesto vitale che solo può essere generato nell’ambito della reciprocità<sup>68</sup>.

È effettivamente caratteristico, nel caso della fraternità, il fatto di avere necessità di una origine chiara e intensa nell’ambito della reciprocità, da cui è possibile “accedere” vitalmente nella fraternità attraverso una forma particolare di dare. In *primo luogo*, il dare diviene un’attitudine fondamentale, capace di creare implicazioni di tipo personale tra gli agenti della relazione. Tanto la libertà come l’uguaglianza costituiscono, rispetto al

<sup>67</sup> A ciò fa riferimento, in effetti, il titolo del libro a cura del professor Baggio: *Il principio dimenticato*.

<sup>68</sup> Si pensi alla fiamma di una candela, ugualmente fragile, esposta a tutti i venti, e tale che basta una leggera brezza per spegnerla. La candela ha una struttura molto forte e un’altra molto debole, rispettivamente il cilindro di cera e lo stoppino. La fiamma, però, può essere accesa solo sullo stoppino, il quale, pur che esista il calore sufficiente e fatto salvo qualsiasi soffio, continuerà a reggere la fiamma. Entro la sua fragilità (che è propria anche del principio di fraternità) lo stoppino può lamentarsi della sua poca consistenza per sostenere la fiamma e, senza dubbio, la fiamma non necessita di un gran sostegno, che quasi è in grado di reggersi sola nell’aria.

dare, situazioni o contesti relazionali. Così, si può dare *liberamente* o si può dare in uguaglianza, o a partire dall'uguaglianza; ma anche si può dare in *buona fede*, o per *consenso* (facendo riferimento a altri possibili principi o situazioni relazionali). Però, la fraternità non è una situazione o un contesto relazionale del dare, ma la situazione relazionale che è alla base, o matrice. È la relazione in se stessa che si configura come un dare, essendo gli agenti coloro i quali si vedono coinvolti in modo protagonista e diretto, come oggetto o destinatario<sup>69</sup>. In *secondo luogo*, si tratta di una motivazione<sup>70</sup> a dare senza interesse (non si tratta di un *do ut des*), che supera e completa la mentalità del diritto e dell'obbligo, e anche la mentalità patrimonialista e individualista del Diritto, nella misura in cui rimanda a un determinato modello culturale (cultura del dare), in cui il dare diventa l'archetipo prevalente. In *terzo luogo*, il tipo di offerta si caratterizza dal punto di vista dell'accettazione adeguata che viene richiesta. Se, nell'ambito della reciprocità, l'iniziativa o l'offerta consiste nel concedere la libertà o permettere di agire su un piano di uguaglianza, è possibile una maniera di accettare che non rappresenti una contro prestazione propriamente relazionale, potendo stabilirsi una reciprocità asimmetrica, perché non si giunge a intavolare un contatto relazionale diretto, che costituisca una mutua relazione interpersonale. Invece, il segnale che si emette, sul piano della reciprocità, quando ci riferiamo alla

<sup>69</sup> Indipendentemente dalle diverse strategie di reciprocità compatibile con la libertà e il pluralismo, menzionate più sopra (R0, R1, R2 e R3), quest'attitudine al dare consiste nell'offrire se stessi (in un modo o nell'altro); ciò significa, uscire da se stessi e andare incontro all'altro per porsi alla sua portata, avvicinarsi, ottenendo così una prossimità o vicinanza relazionale. Ciò permette di "entrare" nella fraternità in modo diretto, e può anche permettere di percepire la fraternità indirettamente, per irradiazione.

<sup>70</sup> Anche non ci sia un interesse, comunque esiste la motivazione, che consiste nello stabilire una relazione fraterna. Ciò costituisce un *animus* di "amore sociale". Si potrebbe dire che l'*animus* è precisamente il non lasciarsi condurre dall'interesse, ma dalla generosità e dalla solidarietà.

fraternità, invita a corrispondere direttamente sul piano relazionale, per costituire congiuntamente questa relazione.

Quanto all'ambito della socialità, quando la relazione è di fraternità si percepisce una determinata calorosità che non è necessariamente presente nella libertà e nell'uguaglianza in se stesse. È come se la fraternità – anche rispetto a esse – svolgesse le funzioni del cuore, come principio integratore tanto per la *relazione* che per i *soggetti*. Così, la relazione è, prima di tutto, interna. La libertà e l'uguaglianza sembrano comprendersi, a livello relazionale, da un punto di vista esterno: libertà rispetto all'altro e uguaglianza rispetto all'altro. Però la fraternità si vive e si pratica “all'interno de” la relazione o dell'insieme di relazioni. Incluso quando esiste la fraternità di un gruppo rispetto a un altro, questo comporta in realtà una fraternità vissuta entro una comunità più ampia (che si amplia); e, allo stesso tempo, deve essere compatibile con una fraternità interna a questi gruppi (perché per essere fraternità deve essere inclusiva). D'altra parte, da un punto di vista *soggettivo*, la fraternità rimanda alla società, non solo perché come soggetto può coincidere con l'umanità, con il genere umano (principio di unità), che per altro verso corrisponde anche all'idea di gruppi sociali integrati (verso l'interno o verso l'esterno). Ma anche perché è un modo di superare l'individualismo (non l'individualità, che diventa integrata), così come il totalitarismo (considerato da Gurvitch “individualismo in grande”, e riferibile principalmente allo Stato). Secondo Gurvitch l'unità e la distinzione sono compatibili nell'idea di comunione, che acquisisce così un'accezione di personalizzazione (trans-personalizzazione)<sup>71</sup>.

<sup>71</sup> Gurvitch intende il Diritto Sociale come Diritto di comunione o di integrazione sociale. Questa idea di comunione riflette con precisione la nozione di giustizia nella relazione, finché si riferisce a un tipo d'interazione sociale che risulta possibile solo se è contemporaneamente espressione della giustizia. Così, da un lato, le relazioni giuridiche di comunione – proprie del Diritto Sociale – si definiscono per opposizione ad altri due tipi di relazio-



Anche sul piano o livello emergente della morfogenesi della giustizia relazionale acquisisce una grande importanza l'ambito della socialità. Questo significa principalmente che esso diventa un criterio per controllare la giustizia o l'ingiustizia nella relazione<sup>72</sup>. Così, ritornando alla premessa già espressa (puntando alla giustizia nella relazione è possibile – con maggiore o minore probabilità – ottenere relazioni di fraternità) si può intendere che la fraternità è percepita – o meno – nella socialità come una relazione giusta. Però, tenendo presente che la fraternità resta sempre un'icona non completamente conclusa e distante per la socialità, è precisamente in questa distanza o comparazione che la socialità incontra il criterio di critica dell'ingiustizia. Quindi, le mancanze di giustizia costituiscono anche mancanze di fraternità<sup>73</sup>. Servano a titolo illustrativo i seguenti esempi – appartenenti all'ambito delle relazioni di lavoro in un'azienda –, nei quali esiste squilibrio nella socialità, motivato in alcuni casi (i primi tre) dal deficit di relazionalità e in altri (gli ultimi tre) da

ni giuridiche: le relazioni di dominazione – o gerarchiche – e le relazioni di coordinazione, che gli individui sperimentano in condizioni di uguaglianza, restando però indipendenti e svincolati tra loro. Ciò induce a pensare che, oltre l'asimmetria (propria delle relazioni di dominazione) e al di là dell'indifferenza tra persone (delle relazioni di coordinazione) la giustizia nella relazione esige, secondo Gurvitch, una «inter-penetrazione transpersonale». (Gurvitch [2005], pp. 20-21).

<sup>72</sup> Sul piano intenzionale, esiste un primo momento di orientamento alla giustizia (è uno sguardo su di essa da parte dei soggetti coinvolti nella relazione). Invece, sul piano emergente l'ambito della socialità è una continua occasione di riorientamento (è tornare a guardare, ri-vedere la stessa, aspettando di colmare la distanza tra la socialità presente e la socialità considerata giusta da parte degli attori della relazione).

<sup>73</sup> Già è stato anticipato – e si affronta più dettagliatamente di seguito – che lo spazio sociale non occupato dalla fraternità non resta vuoto, ma viene occupato dalla gerarchia, dall'egemonia o dall'imposizione di alcuni elementi su altri, cosa che suppone non solo un'assenza di fraternità, ma anche la mancanza di libertà e di uguaglianza.

un deficit di reciprocità. Ci interessa in tutti questi percepire come le carenze di giustizia sono carenze di fraternità:

1) una prima mancanza può consistere nell'*assenza di norme e istituzioni indispensabili* affinché le relazioni lavorative possano funzionare secondo il modello della struttura a rete all'interno dell'azienda, in un settore di produzione, nell'ambito nazionale o internazionale. Si tenga presente l'enorme rilevanza dei contenuti di giustizia sociale, presenti nelle leggi statali che assicurano alcuni livelli minimi di essa, e che funzionano come base, ambito e contesto della rete, entro la quale è inclusa anche la cultura giuridico-sociale propria di ogni collettività<sup>74</sup>.

2) È purtroppo comune la *carezza di parità e simmetria* nelle relazioni lavorative, cosa che comporta necessariamente una scarsa partecipazione. La proposta della giustizia relazionale esige in questi casi che, in modo immediato e previo al possibile funzionamento della dinamica di reciprocità, l'asse di relazionalità sia il riferimento per decidere soluzioni opportune allo sta-

<sup>74</sup> Attualmente, come ha affermato il professor Treu (Treu [1999], pp. 1324-1327) è necessaria una relazionalità adatta al nuovo contesto internazionale. La globalizzazione altera tutti i termini di riferimento dei rapporti industriali. Le istituzioni pubbliche di regolazione non riescono a trovare tramite consistenti a livello sopranazionale (neppure nell'Europa comunitaria). Anche le agenzie sociali sono in ritardo, a livello internazionale, rispetto a quelle economiche e finanziarie. Le fragili istituzioni sopranazionali esistenti, inoltre, incontrano molte difficoltà nell'avviare relazioni internazionali per la presenza di Paesi emergenti, che mancano di una tradizione di relazioni industriali. Allo stesso modo la caduta dei Paesi socialisti, che ha causato la disdetta, in un sol colpo, di una grande quantità di disposizioni tendenti a regolare le relazioni industriali, ha manifestato un grande vuoto. I venti del neoliberalismo internazionale soffiano in senso opposto alla costituzione di sistemi di relazioni industriali significative. Per questo la via più diretta per la convergenza sociale internazionale è la proiezione su scala sopranazionale degli istituti tradizionali che regolano le relazioni industriali: contrattazione collettiva, forme di partecipazione per lavoratori e organismi sindacali.

bilimento o ristabilimento della parità. In questo senso, il Diritto del Lavoro funziona – o dovrebbe funzionare – come un permanente “espediente di inclusione” eteronomo, anche se sono preferibili – e più adeguati all’idea di giustizia relazionale – gli “espedienti di inclusione” che consistono in soluzioni autonome.

3) Si può aggiungere che il consenso, per se stesso, non basta, se non si tratta di una cooperazione nella giustizia, perché la mancanza di quest’ultima si converte in una minaccia radicale allo sviluppo del modello relazionale. Pertanto, la reciprocità in una *cooperazione senza giustizia* può essere considerata una «reciprocità della corruzione»<sup>75</sup>.

Il deficit di relazionalità di ciascuno di questi casi (inesistenza di relazionalità sufficiente nel primo, relazionalità squilibrata o asimmetrica nel secondo e relazionalità insana nel terzo) denotano che l’assenza di fraternità è strettamente unita alla carenza di libertà e uguaglianza, che non possono svilupparsi in una socialità inesistente, gerarchizzata o corrotta. È anche evidente che in questi casi una maggiore giustizia relazionale

<sup>75</sup> Questo è il pericolo di cui ha reso accorti Monteiro Fernandes (2006), pp. 7-19, facendo riferimento a situazioni di generale inadempienza dell’ordinamento giuridico-lavorativo portoghese (e che però – come lui stesso suggerisce – possono riferirsi a altri Paesi europei). A titolo esemplificativo, menziona come casi di consenso illegittimo, che egli nomina «consenso nella trasgressione», i due seguenti: fino agli anni ’90 era normale non adempiere alla legislazione che riguarda il contratto a tempo determinato, essendo, senza dubbio, piuttosto rari contenziosi giuridici a tale proposito, per la connivenza di impresari e lavoratori; rientra nello stesso genere la collaborazione nel non adempiere agli obblighi di legge, allo scopo di simulare un lavoro autonomo, nascondendo in realtà un’autentica relazione di lavoro dipendente: i lavoratori si prestano a questa simulazione per ricevere dall’impresario un compenso economico maggiore. Questo, secondo il soprannominato autore, corrisponde a una cultura dell’inadempienza, che tenta di sfuggire le esigenze legali che, nel Diritto del Lavoro, implicano costi e restrizioni (*ibid.*, p. 17).

significherebbe una socialità più fraterna. È così che deve intendersi l'evidente scommessa sulla legalità, coerente con una scelta di fraternità: detta scommessa punta sulla relazionalità, nella misura in cui questa sia sufficientemente adeguata a sostenere la reciprocità e, entrambe, a favorire la giustizia.

4) La dinamica bilaterale tra gli assi della relazionalità e della reciprocità presuppone la minaccia che si generino mancanze di relazionalità, e pertanto squilibri su uno dei due versanti. Ma l'interscambio tra la dimensione impresariale e quella personale costituisce un intreccio in cui l'asse di reciprocità assume un ruolo predominante. A questo alludono anche le Direttive comunitarie in materia di partecipazione dei lavoratori nell'impresa, nella misura in cui stabiliscono la necessità che le parti si trovino d'accordo in uno "spirito di cooperazione" (articoli 4 e 9 della Direttiva 2001/86/CE, articolo 1,3 della Direttiva 2002/14/CE e articoli 4 e 11 della Direttiva 2003/72/CE). Per questo, benché la dinamica di relazionalità necessiti – per assumere consistenza – di poter far conto su formule giuridiche adeguate a proposito di relazionalità, la mancanza delle quali impedirebbe il suo effettivo sviluppo, *la carenza maggiore consisterebbe nell'assenza di un vero spirito di integrazione della giustizia* (dall'asse di reciprocità) capace di suscitare una "solidarietà di produzione" (sull'asse di relazionalità), anche in contesti ibridi e di interessi eterogenei<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> Proprio il fatto che la ragione o causa iniziale del modello partecipativo di relazioni lavorative, nell'ambito del processo produttivo, si concretizzi in una dinamica di reciprocità, nata per strategia ed iniziativa dell'asse di reciprocità, significa che detta iniziativa è per se stessa un obiettivo, dal momento che l'ambito produttivo, con la sua eterogeneità di interessi, è il mezzo. Così la relazionalità giuridica può essere considerata anche come strumento per incanalare continuamente le possibili situazioni di conflitto verso l'accordo. Un esempio storico che, a livello europeo, può essere preso in considerazione come soluzione relazionale su grande scala è la fondazione della Comunità Europea del Carbone e dell'Acciaio (CECA). Su di essa

5) Si genera un'importante carenza anche quando è *assente l'aspetto del pluralismo*, l'idea pluralista di impresa. Le relazioni industriali sono l'espressione di una logica pluralista di rappresentazione degli interessi – che supera la concezione monista o unitaria dell'impresa – dentro la quale la dimensione negoziale e la contrattazione collettiva costituiscono un elemento essenziale<sup>77</sup>.

6) È egualmente rilevante che gli inviti, i meccanismi, le formule orientate all'implicazione e partecipazione siano veramente relazionali, ovvero in funzione delle relazioni interpersonali e non in funzione del processo produttivo. Il dolo nello scambio tra relazioni d'impresa e relazioni di tipo personale può essere dovuto a *una mancanza di genuinità e di sincerità* nell'impegno partecipativo proposto dall'azienda ai lavoratori, incompatibile con una partecipazione di qualità. Si può parlare in questo senso di strumentalizzazione, che si traduce in tecniche di “fidelizzazione” degli impiegati<sup>78</sup>.

è stato detto in modo opportuno che: «la fusione delle produzioni di carbone e di acciaio non fu motivata dall'obiettivo di realizzare un “affare economico”. Fu definita invece una “solidarietà di produzione” che rendesse impossibile ogni forma di guerra tra Francia, Germania e gli altri Paesi che vi avrebbero aderito. Lo scopo era, dunque, la pace, salvaguardare la fraternità, e l'economia il mezzo» (Lubich C. [2002], p. 410).

<sup>77</sup> Si ricordi, a questo proposito, quanto affermato circa la dinamica di reciprocità che, come effetto di rete, sorge nel contesto quadridimensionale, cioè in un ambito di interazioni sufficientemente dotato di densità e diversità delle strategie e attitudini plurali (secondo l'analisi del professor Bruni in base alla teoria dei giochi, cf. *supra*, nota 45).

<sup>78</sup> In questo caso esistono due tipi di tecniche per aumentare la fedeltà dei lavoratori: a) di tipo economico; b) di soddisfacimento di esigenze personali dei lavoratori, quali – ad esempio – la flessibilità nella determinazione dell'orario lavorativo. Alcuni considerano controproducente (poco lucrativo) dal punto di vista dell'impresa usare contemporaneamente le due tecniche, considerando, per es., che un aumento nella retribuzione non comporta un grado superiore di fidelizzazione del lavoratore che è invece soddisfatto per la flessibilità dell'orario (Catalano - Malandrini [2006], p. 73).

Il deficit di reciprocità che presentano questi tre ultimi casi (mancanza di iniziativa di reciprocità nel quarto, assenza di reciprocità sufficientemente plurale nel quinto, e reciprocità strumentalizzata nel sesto, che impedisce ogni possibile fiducia) produce anche qui un tipo di socialità nel quale la mancanza di fraternità significa di nuovo repressione e riduzione della libertà e dell'uguaglianza. L'aver menzionato questi sei esempi aiuta, in definitiva, a rendere manifesto non solo che le carenze di giustizia coincidono con le carenze di fraternità, ma anche quali elementi contribuiscono in modo più determinante alla formazione delle suddette mancanze, pur consapevoli che per questo sarebbe necessaria un'analisi molto più ampia e concreta. È precisamente nei casi concreti che la presenza di fraternità o la sua assenza – nella socialità – permetterà di continuare a delineare il criterio di giustizia relazionale.

### Bibliografia

- Axelrod R. (1986), *La evolución de la cooperación: el dilema del prisionero y la teoría de juegos*, Madrid.
- Baggio A.M. (2007a), *Introduzione. La riscoperta della fraternità nell'epoca del Terzo '89*, in Id., *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma.
- Baggio A.M. (2007b), *L'idea di "fraternità" tra due Rivoluzioni: Parigi 1789 - Haiti 1791. Piste di ricerca per una comprensione della fraternità come categoria politica*, in Id., *Il principio dimenticato la fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Roma.
- Baird D.G. - Gertner R.H. - Picker R.C. (1994), *Game Theory and the Law*, Cambridge (USA) - Londra.
- Bruni L. (2006), *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, Bruno Mondadori, Milano.

- Bruni L. (2010), *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'Economia*, Bruno Mondadori, Milano.
- Catalano A. - Malandrini S. (2006), *Costo del lavoro e nuovi modelli organizzativi*, in Malandrini S. - Russo A., *Lo sviluppo del "capitale umano" tra innovazione organizzativa e tecniche di fidelizzazione*, Milano.
- Cortázar R. (1997), *Non-Redundant Groups, the Assurance Game and the Origins of Collective Action*, in «Public Choice», vol. 92.
- Donati P. (2006), *Repensar la sociedad. El enfoque relacional*, Ed. Internacionales Universitarias, Madrid.
- García Ruiz P. (2000), *Antecedentes de la Socioeconomía: Individuo y comunidad en el proyecto sociológico de Parsons*, in «Anthropos» (monográfico sobre Socioeconomía), 188.
- García Ruiz P. (2006), *Presentación*, in Donati (2006).
- Gurvitch G. (2005), *La idea del Derecho Social*, trad. y estudio preliminar de J.L. Monereo Pérez - A. Márquez Prieto, Granada.
- Habermas J. - Rawls J. (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.
- Habermas J. (1998a), *Facticidad y Validez*, Madrid.
- Habermas J. (1998b), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcellona.
- Hardin R. (1995), *One for All: the logic of conflict group*, Princeton.
- Hesíodo (2007), *Teogonía. Trabajos y dias. Escudo. Certamen*, Ed. Losada, Buenos Aires.
- Janssen M. (2001), *On the principle of coordination*, in «Economics and Philosophy», vol. 17 (2).
- Lubich C. (2002), *La fraternità politica nella storia e nel futuro dell'Europa*, in «Nuova Umanità», 142.
- Luhmann N. (2005), *El derecho de la sociedad*, Ciudad de México.

- Márquez Prieto A. (2008), *Repensar la justicia social. Enfoque relacional, teoría de juegos y relaciones laborales en la empresa*, publicado por la Editorial Thomson-Aranzadi, en la colección The Global Law Collection, Pamplona.
- Martínez Coll J.C. (1986), *Bioeconomía*, Málaga.
- Monteiro Fernandes A. (2006), *L'effettività nel Diritto del Lavoro: il caso portoghese*, in «Rivista Italiana di Diritto del Lavoro», 1.
- Parsons T. (1937), *The Structure of social action*, New York.
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.
- Santalucia B. (1998), *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano.
- Schiavone A. (2005), *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino.
- Skyrms B. (2007), *La caza del ciervo y la evolución de la estructura social*, Barcelona.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (2004), *Games Theory and Ethics*.
- Supiot A. (2005), *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris.
- Teubner G. (2005), *La cultura del Diritto nell'epoca della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili*, Roma.
- Treu T. [1999], *Sviluppare la competitività e la giustizia sociale: le relazioni tra istituzioni e parti sociali*, in AA.VV., *Studi sul Lavoro. Scritti in onore di Gino Giugni*, II, Bari.
- Vallespín F. (1998), *Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas*, in Habermas J. - Rawls J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.



## Elenco degli Autori

ANTONIO MARIA BAGGIO è Professore ordinario di Filosofia politica e Coordinatore del Dipartimento di Studi politici all'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (Firenze). Ha insegnato Etica sociale e Filosofia politica dal 1992 al 2008 nella Pontificia Università Gregoriana, dove ha iniziato e diretto il Diploma biennale in Etica pubblica (2000-2005). Ha dato corsi nella Pontificia Università san Tommaso (Roma), nella Facoltà di Scienze politiche dell'Università La Sapienza (Roma), nell'Università di Milano-Bicocca. È direttore della rivista «Nuova Umanità». Tra le sue pubblicazioni riguardanti il tema del presente libro: *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Roma 2007; *La fraternidad en perspectiva política. Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado*, Buenos Aires 2009; Toussaint Louverture, *Lettres à la France (1794-1798). Idées pour la libération du Peuple noir d'Haïti*, Introduction et appareil critique d'Antonio Maria Baggio et Ricardo Augustin, Paris 2011. Per ulteriori indicazioni sul tema della fraternità, cf. [www.antoniomariabaggio.it](http://www.antoniomariabaggio.it).

RODRIGO MARDONES Z. è Professore Associato e Direttore dell'Istituto de Ciencia Política della Pontificia Universidad Católica de Chile a Santiago. Ha ottenuto la licenza in Storia presso la Pontificia Universidad Católica de Chile; il Master in Amministrazione e Politiche Pubbliche alla Columbia University di New York, Master e Dottorato in Scienza politica presso la New York University. Ha insegnato e svolto ricerche

in temi di politica comparata (clientelismo, Stato e politiche locali), di politiche pubbliche (decentralizzazione e politica educativa), sulla fraternità nella sua dimensione concettuale e nelle sue implicazioni riguardanti l'educazione e la formazione della cittadinanza. Ha diretto il *Journal of Democracy en Español*, è stato membro del comitato editoriale della *Revista de Ciencia Política* e referee di riviste accademiche, tra le quali: *Journal of Public Administration Research and Theory*, *Política y Gobierno* (CIDE, México), *América Latina Hoy* (Universidad de Salamanca, Spagna). È Investigador Asociado del Centro de Estudios de Políticas y Prácticas en Educación ([www.ceppe.cl](http://www.ceppe.cl)) e Investigador Senior del Núcleo Milenio para el Estudio de la Estatalidad y la Democracia en América Latina ([www.icp.puc.cl/milenio](http://www.icp.puc.cl/milenio)). Fa parte della Red Universitaria para el Estudio de la Fraternidad ([www.ruef.net.br](http://www.ruef.net.br)).

PAOLO GIUSTA, giurista di formazione, specializzato in etica pubblica, è funzionario europeo dal 1994. Attualmente è *senior auditor* presso la Corte dei Conti Europea. Insegna *leadership* etica all'Istituto Universitario Sophia (Loppiano, Firenze) ed è autore di vari articoli su temi di etica e di *leadership*. Si segnala in particolare il volume, dedicato all'etica della funzione pubblica: *Ethics Matters. Practical Micro-Ethics for Civil Servants of the European Union*, European Communities, Luxembourg 2006 ([eca.europa.eu/portal/docs/1/7890724/PDF](http://eca.europa.eu/portal/docs/1/7890724/PDF)). Nelle istituzioni europee dà corsi di etica e di *leadership* partecipativa.

ADRIANA COSSEDDU è docente di Diritto penale commerciale e Istituzioni di diritto e procedura penale presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Sassari; docente di Diritto penale alla Scuola di Specializzazione per le Professioni legali. Autore di voci enciclopediche in ambito penalistico per le più recenti edizioni del Digesto, di molteplici contributi per il Commentario al codice penale (UTET, 2002),

di saggi e articoli per Riviste nazionali e internazionali, autore in Atti di Convegno. Relatore nell'ambito di Seminari e Convegni, anche a carattere internazionale e interdisciplinare, tra i quali il Convegno «Relationships in law: is there a place for fraternity?» (2005), di cui ha coordinato la Sessione «Criminal Justice», curando un contributo personale oggi pubblicato negli Atti a margine del Convegno organizzato a São Paulo («Direito & fraternidade», 25-27 gennaio 2008, São Paulo - Brasil). Relatore a Convegni organizzati dalla Banca d'Italia – di concerto con i Consigli degli Ordini Professionali – su tematiche di particolare attualità inerenti, anche a livello comunitario e internazionale, al contrasto alle diverse forme di illegalità in ambito economico e societario. L'indagine ha aperto nuove piste di ricerca sull'*oggi* del diritto dinanzi alle sfide poste dalla globalizzazione.

ANTONIO MÁRQUEZ PRIETO è “Profesor Titular” di Diritto del Lavoro nell'Università di Málaga. Tra le sue monografie si distinguono *La protección por desempleo en España y otros Estados europeos* (2001), *Repensar la justicia social* (2008), *Calidad ambiental de las relaciones laborales. Ensayo interdisciplinar* (2011). Ha svolto attività di ricerca presso vari Centri di studio: Max-Planck-Institut di Amburg, OIT (Ginevra), Università La Sapienza di Roma, Bicocca e Cattolica di Milano, Università di Bari, Università di Sibiu (Romania), Istituto Universitario Sophia (Loppiano, Firenze).



## Indice dei nomi

- Agostino: 28, 29  
Alici L.: 162, 173, 174  
Ally R.: 155  
Alpa G.: 138, 140, 162, 165  
Andrew C.: 86, 104  
Aquini M.: 123  
Aristotele: 9, 78, 79, 88, 96, 98,  
103, 194  
Arrow K.: 91  
Avolio B.J.: 116, 117, 129  
Axelrod R.: 204, 230
- Bacon F.: 50  
Baggio A.M.: 5, 18, 19, 70, 76,  
80, 100, 102, 104, 109, 121,  
122, 123, 124, 125, 128,  
167, 174, 183, 208, 215,  
216, 221, 222, 230, 233  
Baghay M.: 108, 114, 128  
Baird D.G.: 197, 230  
Baldassarre A.: 170  
Ballarini T.: 72  
Barreneche O.: 5, 18  
Bartolo da Sassoferrato: 44, 46  
Bataille G.: 35  
Bayertz K.: 100, 104
- Becker L.C.: 92, 100, 102, 104  
Bellah N.R.: 57, 70  
Benham M.K.P.: 108, 130  
Benne K.D.: 102, 105  
Benveniste É.: 13, 18  
Bertelli S.: 43, 50, 70  
Berti G.: 167, 174  
Besnier J.-M.: 34, 35, 70  
Bianchi E.: 125, 128  
Bickford S.: 78, 79, 85, 105  
Bobbio N.: 139, 156, 159, 174  
Bodei R.: 146, 174  
Booth J.A.: 90, 105  
Bouazazi M.: 120, 121  
Bouchard M.: 154, 175  
Bruggman M.: 22, 70  
Bruni L.: 183, 201, 202, 204,  
205, 210, 229, 230  
Buber M.: 188  
Buonomo V.: 124  
Busnelli F.D.: 164, 175  
Butterfield H.: 49, 70
- Calamandrei P.: 140, 175  
Calvez J.-Y.: 36, 70  
Campbell J.: 35, 70

- Camus A.: 148  
 Cantillo G.: 160, 175  
 Capograssi G.: 139, 148, 175  
 Caporale R.: 70  
 Carlo I: 43, 50  
 Carnelutti F.: 133, 169, 173, 175  
 Carson J.B.: 122, 128  
 Casavola F.P.: 160, 164, 175  
 Cassese A.: 179, 181  
 Castrillón A.: 80, 81, 95, 105  
 Catalano A.: 229, 231  
 Catelani A.: 159, 175  
 Cecchetti M.: 150, 175  
 Celotto A.: 166, 175  
 Ceretti A.: 155, 175  
 Chiavario M.: 179, 181  
 Citroni G.: 155, 176  
 Cleary M.R.: 92, 105  
 Coda P.: 65, 70, 71  
 Comte A.: 34  
 Conger J.A.: 115, 130  
 Corso P.: 151, 155, 176  
 Cortázar R.: 199, 231  
 Cosseddu A.: 16, 234  
 Cotta S.: 146, 168, 176  
 Covey S.R.: 113, 124, 128  
 Crepaldi G.: 142, 157, 176  
 Crespy D.A.: 108, 124, 130  
 Crevani L.: 115, 116, 117, 120,  
     122, 123, 128, 129  
 Cromwell O.: 45  
 D'Agostino F.: 155, 160, 162,  
     168, 176  
 Dahl R.A.: 96, 103, 105  
 Dalla Torre G.: 163, 176  
 Dasgupta P.: 91  
 Day D.V.: 115, 130  
 De Francesco G.: 179, 181  
 Della Volpe G.: 18  
 Del Vecchio G.: 144, 176  
 De Maglie C.: 135, 176  
 Denninger E.: 101, 105  
 Derrida J.: 83  
 De Saumaise C.: 50  
 Descartes R.: 51  
 De Vaux R.O.P.: 24, 71  
 Diggs B.J.: 102, 105  
 Domènech A.: 81, 82, 95,  
     105  
 Donati P.: 187, 188, 189, 190,  
     191, 192, 207, 216, 231  
 Dostoevskij F.M.: 42  
 Drath W.H.: 115, 116, 117,  
     124, 126, 129  
 Du Moulin P.: 50, 71  
 Durkheim É.: 34, 100, 186  
 Dussel E.: 80, 83, 105  
 Dworkin R.: 98, 105  
 Eberly M.B.: 116, 117, 129  
 Einstein A.: 118  
 Eliade M.: 40, 71  
 Ellero P.: 134, 176  
 Elster J.: 59, 60, 71  
 Emerson R.W.: 99  
 Eser A.: 150, 156, 176  
 Esiodo: 32

- Esposito R.: 146, 161, 162, 176  
 Eugenio d'Ors: 41  
 Eusebi L.: 169, 177  
  
 Feake C.: 45, 71  
 Fenton W.N.: 22, 71  
 Ferrara G.: 167, 177  
 Feyerherm A.: 110, 131  
 Filipponio A.: 159, 177  
 Filmer R.: 48, 71  
 Fioravanti M.: 133, 177  
 Flick G.M.: 165  
 Foffani L.: 136, 180  
 Fohrer G.: 24, 71  
 Fois P.: 153, 177  
 Foldy E.: 115, 130  
 Forlin F.: 41  
 Forti G.: 139, 177  
 Freud S.: 15, 20, 21, 30, 32, 34, 36, 38, 41, 42, 50, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 72  
 Friedrich T.L.: 108, 117, 129  
 Frobenius L.: 38  
  
 Galbiati E.: 24, 72  
 Gandara R.C.: 183  
 García Ruiz P.: 187, 192, 231  
 Gentili A.M.: 155, 177  
 Gertner R.H.: 197, 230  
 Giacobbe G.: 177  
 Gibbons M.T.: 84, 105  
 Girard R.: 33, 41, 42, 57, 59, 72  
 Giovanni di Parigi: 44  
  
 Giusta P.: 16, 112, 126, 129, 234  
 Gobillot E.: 113, 122, 129  
 Godoy O.: 76, 83, 88, 95, 106  
 Goldblatt D.: 106  
 Goldsmith M.: 86, 104  
 Greenleaf R.K.: 111, 112, 119, 129  
 Grégoire H.: 44, 72  
 Gronn P.: 113, 129  
 Guardini R.: 53, 72  
 Gulick J.: 22, 71  
 Gurvitch G.: 195, 224  
  
 Habermas J.: 184, 185, 186, 191, 231  
 Hale H.E.: 22, 72  
 Hamilton A.: 83  
 Hardin R.: 91, 106, 203, 231  
 Hartley B.A.: 22, 72  
 Hassemer W.: 136, 177  
 Hatt J.-J.: 23, 72  
 Heidegger M.: 141  
 Held D.: 81, 106  
 Henham R.: 151, 177  
 Hernandez M.: 116, 117, 129  
 Hesíodo: 194, 231  
 Hill C.: 49, 72  
 Hiller N.J.: 115, 130  
 Hobbes T.: 38, 52, 73, 83, 184  
 Hock D.: 130  
 Hock: 119  
 Howell T.B.: 50, 73  
 Husserl E.: 159, 188

- Illuminati G.: 177  
 Irti N.: 134, 177, 178  
  
 Janssen M.: 199, 231  
 Jaworski J.: 112, 130  
 Jay J.: 83  
 Jescheck H.-H.: 136, 178  
 Johnson M.D.: 116, 117, 129  
 Jonas H.: 65, 73  
 Jones K.: 93, 106  
 Judge D.: 107  
 Jung C.G.: 32, 38, 60, 73  
  
 Kant I.: 184, 191  
 Karmis D.: 83, 106  
 Kateb G.: 99  
 Kegan R.: 112, 118, 130  
 Kelsen H.: 139, 141, 177, 178  
 Kerényi K.: 37, 38, 39, 60, 73  
 Khaled Said: 121  
 Kidder R.M.: 130  
 Kim Jong-Il: 117  
 Klein M.: 60, 61, 62, 73  
 Koivunen N.: 109, 115, 124, 130  
 Kramer M.W.: 108, 124, 130  
 Küng H.: 142, 178  
  
 Lamourette A.: 44, 73  
 Lanciotti A.: 153, 178  
 Laskow Lahey L.: 112, 118, 130  
 Leach W.D.: 93, 94, 106  
 Leclercq J.: 44, 73  
  
 Levi M.: 90, 91, 106  
 Lévinas E.: 25, 73, 143  
 Lévi Strauss C.: 33  
 Lindgren M.: 115, 116, 122, 123, 128, 129  
 Lipari N.: 137, 165, 178  
 Locke J.: 47, 48, 49, 71, 73  
 Loiodice A.: 176  
 Lollini A.: 155, 177  
 Lo Presti A.: 84, 85, 86, 106, 123  
 Losano M.G.: 178  
 Lovett F.: 97, 106  
 Lubich C.: 65, 74, 231  
 Lüderssen K.: 135, 136, 178  
 Luhmann N.: 184, 189, 231  
 Luigi XIV: 43  
 Luigi XVI: 46, 47  
  
 Machiavelli N.: 83  
 Madison J.: 83  
 Magnani G.: 33, 34, 74  
 Magri T.: 73  
 Malandrini A.: 229, 231  
 Mann M.: 81, 106  
 Mannozi G.: 151, 155, 177, 178  
 Mantovani: 137, 146, 158, 178  
 Mardones Z. R.: 15, 70, 233  
 Marion M.: 108, 112, 114, 122, 131  
 Márquez Prieto A.: 17, 184, 186, 190, 191, 201, 210, 212, 231, 232, 234



- Marrone J.A.: 122, 128  
 Martínez Coll J.C.: 197, 232  
 Martini C.M.: 181  
 Marx K.: 7, 18, 83, 188  
 Marzanati A.: 5, 18, 162, 179  
 Mason A.: 98, 106  
 Mattéi B.: 122, 130  
 Mattioni A.: 5, 18, 162, 179  
 McCauley C.D.: 115, 116, 117, 124, 125, 129  
 McGregor Burns J.: 110  
 McGrewm A.: 106  
 McGuire G.B.: 115, 116, 117, 125, 129  
 McKelvey B.: 108, 112, 114, 122, 131  
 McWilliams W.C.: 84, 106  
 Mengoni L.: 137, 179  
 Miegge M.: 44, 74  
 Miglio G.: 18  
 Militello M.: 108, 130  
 Mitscherlich A.: 54, 55, 56, 74  
 Møller T.: 119  
 Moltmann J.: 66, 74  
 Monereo Pérez J.L.: 231  
 Moneta F.: 153, 179  
 Monnet J.: 126  
 Monteiro Fernandes A.: 227, 232  
 Mubarak H.: 117  
 Mumford M.D.: 108, 117, 129  
 Nannestad P.: 90, 91, 106  
 Naucke W.: 136, 179  
 Nietzsche F.: 83  
 Nissén M.: 119  
 Norman W.: 83, 106  
 North D.: 91  
 Northouse P.G.: 110, 111, 130  
 O'Connor P.M.G.: 115, 116, 117, 124, 125, 129  
 Onida P.P.: 168, 179  
 Opocher E.: 149, 179  
 Orrego C.: 70, 80, 104  
 Ospina S.: 115, 130  
 Packard V.: 56, 57, 74  
 Packendorff J.: 115, 116, 122, 123, 128, 129  
 Pagliaro A.: 150, 179  
 Palus C.J.: 115, 116, 117, 124, 125, 129  
 Pareyson L.: 7, 18, 71  
 Parsons T.: 187, 191, 232  
 Pearce C.L.: 115, 130  
 Pelli A.: 65, 74  
 Penña C.: 89, 107  
 Perraton J.: 106  
 Peters K.: 156, 179  
 Pettit Ph.: 97, 106  
 Picker R.C.: 197, 230  
 Pisanò A.: 152, 179  
 Pizzolato F.: 5, 18, 162, 163, 165, 167, 179  
 Platone: 9, 79  
 Pontarollo M.: 36, 37, 74  
 Proudhon P.-J.: 164

- Puchta G.F.: 186  
 Puntambekar S.V.: 152, 179  
  
 Quigley J.: 108, 114, 128  
  
 Raadschelders J.C.N.: 126,  
     127, 130  
 Radbruch G.: 136, 179  
 Ramírez Rivas P.: 5, 18  
 Raynaud P.: 70  
 Rawls J.: 80, 102, 186, 217,  
     231, 232  
 Reggio F.: 148, 149, 157, 179  
 Rescigno P.: 141, 149, 179, 180  
 Resta E.: 168, 180  
 Revelli M.: 45, 74  
 Rials S.: 70  
 Ricoeur P.: 147, 151, 180  
 Riesman D.: 56, 74  
 Romano B.: 136, 149, 176, 180  
 Romano M.: 141, 177, 180  
 Ronco M.: 148, 180  
 Ropelato D.: 86, 107, 124  
 Rossé G.: 65  
 Rossi P.: 133, 177, 180  
 Rousseau J.-J.: 47, 48, 49, 74,  
     184, 199  
 Roxin C.: 136  
 Ruark G.A.: 108, 117, 129  
 Ruder K.: 109, 114, 131  
 Russel B.: 91  
  
 Sabatier P.A.: 93, 94, 106  
 Salas Porrás M.: 183  
  
 Salvat P.: 70, 104  
 Santalucia B.: 213, 232  
 Saumaise C.: 74  
 Savagnone G.: 123, 124  
 Savignac J.-P.: 23, 75  
 Schelling F.W.J.: 41, 75  
 Schiavone A.: 212, 213, 214,  
     232  
 Schiera P.: 18  
 Schmitt C.: 9, 18, 83  
 Scholz S.J.: 82, 100, 106  
 Schuelke M.J.: 108, 117, 129  
 Schuman R.: 126  
 Schwarzenbach S.A.: 78, 79,  
     96, 99, 102, 107  
 Scomparin L.: 153, 180  
 Scorza J.A.: 99, 107  
 Seligson M.A.: 90, 105  
 Senge P.: 112, 119, 120  
 Severino E.: 134, 177  
 Shafer R.: 33, 75  
 Simmel G.: 188  
 Skyrms B.: 199, 232  
 Smith R.: 31  
 Snow D.R.: 22, 75  
 Sofocle: 42  
 Stammler R.: 149  
 Stella F.: 141, 177, 180  
 Stoker G.: 86, 107  
 Stoker L.: 90, 91, 106  
 Stokes S.C.: 92, 105  
 Stortoni L.: 136, 177, 180  
 Stuart C.: 46  
 Supiot A.: 200, 232

- Tapken A.: 65, 70  
Tesluk P.E.: 122, 128  
Testa P.E.: 75  
Teubner G.: 200, 210, 232  
Tito Livio: 23  
Tommaso d'Aquino: 44, 46  
Treu T.: 226, 232  
Treves R.: 149, 180  
Trevi M.: 39
- Uhl-Bien M.: 108, 112, 114,  
117, 122, 131  
Uriarte E.: 85, 107  
Uslaner E.: 90, 107
- Vallès J.M.: 85, 107  
Vallespín F.: 185, 232  
Vance R.J.: 115, 130  
Van Velsor E.: 115, 116, 117,  
124, 125, 129  
Vari M.: 176  
Vassalli G.: 135, 137, 181
- Vatter M.: 80, 104  
Vessey W.B.: 108, 117, 129  
Viola F.: 149, 157, 181  
Virgilio M.: 177  
Virgulin S.: 72  
Viroli M.: 159, 174  
Vogliotti M.: 157, 181  
Von Wiese L.: 188
- Wallis N.C.: 110, 131  
Weber M.: 83, 188  
Wellmanc Ch.H.: 98, 99, 107  
West J.: 119, 120, 121, 131  
Wittgenstein L.: 36, 37, 75  
Wolman H.: 107
- Yack B.: 85  
Yammarino F.J.: 110, 131
- Zaccaria G.: 149, 157, 181  
Zagrebelsky M.: 145, 181  
Zanghí G.M.: 51, 75



## Indice generale

Introduzione. La fraternità come categoria politica ( <i>Antonio Maria Baggio</i> ) . . . . .	pag.	5
1. Per una ridefinizione del politico . . . . .	»	5
2. Che cosa significa “categoria politica”? E in che senso la fraternità lo è? . . . . .	»	9
3. Presentazione del libro . . . . .	»	14
Bibliografia . . . . .	»	18
La fraternità antagonista. L'interpretazione freudiana e la fondazione della società egualitaria e conflittuale ( <i>Antonio Maria Baggio</i> ) . . . . .	»	19
1. Introduzione. . . . .	»	19
2. Le copie fraterne originarie . . . . .	»	21
3. Il conflitto fraterno secondo la Bibbia . . . . .	»	24
4. Freud e la paternità negata . . . . .	»	28
5. Mitologia, scienza dei simboli, psicoanalisi: note di metodo . . . . .	»	37
6. I regicidi-parricidi moderni . . . . .	»	41
7. L'invidia fraterna e la patologia della paternità contemporanea. . . . .	»	52
8. Dal “parricidio” alla “kenosis” del Padre . . . . .	»	62
Bibliografia . . . . .	»	70
Verso una precisione concettuale della fraternità politica ( <i>Rodrigo Mardones Z.</i> ) . . . . .	»	76
1. Introduzione. . . . .	»	76

2. Motivi di una marginalizzazione intellettuale	pag. 78
3. Concordia, coesione e fiducia . . . . .	» 87
4. Partecipazione politica e giustizia sociale. . .	» 95
5. Conclusione . . . . .	» 102
Bibliografia . . . . .	» 104
Verso la leadership collettiva: il contributo della fraternità ( <i>Paolo Giusta</i> ). . . . .	» 108
1. La leadership individuale . . . . .	» 109
2. La leadership condivisa . . . . .	» 112
3. La leadership collettiva . . . . .	» 115
4. Come “funziona” la leadership collettiva? . .	» 117
5. Fraternità e leadership collettiva . . . . .	» 121
6. Prospettive. . . . .	» 126
Bibliografia . . . . .	» 128
L'orizzonte del diritto “luogo” delle relazioni ( <i>Adriana Cosseddu</i> ). . . . .	» 132
1. L'oggi del diritto. . . . .	» 132
2. Relazionalità e diritto: una premessa ineludibile e un percorso di ricerca . . . . .	» 138
3. Sulle tracce della fraternità . . . . .	» 148
4. Segue. Riconciliazione “luogo” di fraternità .	» 151
5. I sentieri del giurista e lo “spazio” della fraternità . . . . .	» 158
6. Da antichi silenzi a nuovi significati: un “ponte” fra teoria e prassi. . . . .	» 168
Bibliografia . . . . .	» 174
Giustizia relazionale e fraternità ( <i>Antonio Márquez Prieto</i> ) . . . . .	» 182
1. Giustizia e <i>relazionalità</i> . . . . .	» 184
2. Apertura del Diritto alla <i>reciprocità</i> . . . . .	» 193
3. <i>Socialità</i> , come terzo elemento . . . . .	» 206

4. <i>Fraternità</i> e giustizia relazionale. . . . .	pag. 215
Bibliografia . . . . .	» 230
Elenco degli Autori . . . . .	» 233
Indice dei nomi . . . . .	» 237

*Antonio M. Baggio (ed.)*  
**Il principio dimenticato**  
la fraternità nella riflessione  
politologica contemporanea

*Anna Marzanati*  
*Angelo Mattioni (edd.)*  
**La fraternità come principio  
del diritto pubblico**

*Giuseppe Dalla Torre*  
**Dio e Cesare**  
paradigmi cristiani  
nella modernità

*Giuseppe Maria Zanghi*  
**Occidente, la mia terra**  
storia, società, politica alla luce  
del paradigma trinitario

*Daniela Ropelato (ed.)*  
**Democrazia intelligente**  
la partecipazione:  
attori e processi

*Filippo Pizzolato*  
**Il principio costituzionale  
di fraternità**  
itinerario di ricerca a partire  
dalla Costituzione italiana