

Persona y Derecho

Revista de fundamentación
de las Instituciones Jurídicas
y de Derechos Humanos

Vol. 49-2003**

SEPARATA

Francesco Viola

LA FRATERNITÀ NEL BENE COMUNE

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

LA FRATERNITÀ NEL BENE COMUNE

Francesco Viola

1. LA FRATERNITÀ: SENTIMENTO O CONCETTO POLITICO?

In *A Theory of Justice* troviamo un richiamo alla fraternità a proposito del secondo principio di giustizia per cui le ineguaglianze sociali ed economiche sono giustificate solo se implicano dei vantaggi per tutti e sono collegate a cariche e posizioni aperte a tutti. Rawls nota che questo principio di differenza fornisce un'interpretazione del principio di fraternità¹ e così commenta: «il principio di differenza sembra corrispondere al significato naturale della fraternità: cioè, all'idea di non desiderare maggiori vantaggi, a meno che ciò non vada a beneficio di quelli che stanno meno bene. La famiglia, in termini ideali, ma spesso anche in pratica, è uno dei luoghi in cui il principio di massimizzare la somma dei vantaggi è rifiutato. In generale, i membri di una famiglia non desiderano avere dei vantaggi, a meno che ciò non promuova gli interessi dei membri restanti. Il voler agire secondo il principio di differenza ha esattamente le stesse conseguenze. Coloro che si trovano nelle condizioni migliori desiderano ottenere maggiori benefici soltanto all'interno di uno schema in cui ciò va a vantaggio dei meno fortunati». Secondo Rawls solo in tal modo la nozione di fraternità può essere eretta a nozione politica

1. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, revised ed., Oxford U. P., Oxford, 1999, pp. 90-91.

fondamentale accanto alla libertà e all'eguaglianza e così riscattata dall'oblio in cui è caduta. A quali condizioni è possibile pensare la fraternità come un vero e proprio concetto politico?

In effetti la "fraternité" della Rivoluzione francese è nella sostanza un sentimento, forte quanto si vuole, ma nulla più di un sentimento, vissuto secondo due registri, quello civico e quello universale. I *citoyens* si sentono fratelli tra loro e fratelli di tutti gli uomini. La fraternità è una passione di comunione. Ma è priva di fondamenti e, quindi, destinata a convivere con la contraddizione della violenza e dello sciovinismo. Una rivoluzione ha bisogno di questa forza di comunione per cui tutti coloro che partecipano ad un'impresa così radicale si sentono accomunati da legami ben più forti di quelli della carne e del sangue. Ce n'è bisogno fino al punto che, quando lo spirito di fratellanza non fiorisce spontaneamente, sarà necessario prescriverlo per legge. Saint-Just, amico di Robespierre, aveva pensato di fare dell'amicizia un dovere civico mediante dichiarazioni ufficiali di amicizia davanti ad un funzionario pubblico. Il buon cittadino sarebbe stato colui in grado di esibire il maggior numero di certificati di amicizia. Purtroppo Saint-Just non riuscì a realizzare questo suo progetto, perché nel frattempo fu ghigliottinato dai fratelli rivoluzionari. Tuttavia l'obbligo di rallegrarsi in banchetti fraterni, cioè l'obbligo di fraternizzare, e l'idea d'imporre il tu appartengono alla medesima logica².

Si può prescrivere la fraternità? Non c'è da stupirsi se questo valore, che è stato molto presente più nella cultura rivoluzionaria che nei testi ufficiali, sparisca con la fine della rivoluzione francese, il cui lascito politico è fondamentalmente quello della libertà e dell'eguaglianza. Quando l'impresa che accomunava è finita, si torna a casa, cioè ad una vita separata, e la fraternità svanisce. Ma una vera fraternità dovrebbe essere duratura o,

2. X. MARTIN, "Liberté, égalité, fraternité. Inventario per sommi capi dell'ideale rivoluzionario francese", in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 8, 1995, pp. 587-605.

comunque, ben più solida e profonda. Essa è possibile solo se si può mostrare che le attività cooperative non sono episodiche e contingenti, ma strutturalmente presenti nella vita sociale e coinvolgono persone legate in qualche modo da fini comuni, nonostante la loro diversità.

Ora Rawls ci dice che si può pensare la fraternità in modi non riducibili ai buoni sentimenti e ai legami affettivi, di per sé poco confacenti alle teorie della democrazia e della giustizia. E ci dice che la nozione naturale di fraternità sta nel prestare attenzione a coloro che stanno peggio in riferimento ad un contesto unitario di gruppo, esemplificato dal paradigma della famiglia. Non arriva a dire che si possa arrivare a stare peggio affinché altri stiano meglio, poiché non bisogna scambiare l'amore dei genitori per i figli con l'amore fra fratelli. Solo quest'ultimo può assumere il volto della piena reciprocità, dell'aiuto scambievole in un orizzonte di parità e, conseguentemente, del mutuo vantaggio. Questi fratelli sono liberi dal dominio paterno³, uguali in dignità e in qualche modo moderatamente interessati ognuno al benessere dell'altro. Solo per quest'ultima caratteristica conservano ancora un certo riferimento alla famiglia. In sostanza Rawls riconosce che, seppure è necessario –seguendo Locke– abbandonare il paradigma della famiglia per spiegare la società politica, almeno qualcosa della prima deve rimanere, cioè il vincolo fraterno fra i cittadini o tra le persone politiche, poiché solo così si può fondare il principio di reciprocità e quello di cooperazione. Tutto ciò trasuda buon senso, ma richiederebbe giustificazioni ulteriori e più fondative. Non si può, infatti, dire che le persone siano fratelli per il fatto che sono “libere ed eguali”. Soprattutto bisognerebbe spiegare come possa salvarsi nella democrazia contemporanea questo relitto della famiglia patriarcale, cioè come possa conservarsi lo spirito della famiglia senza che vi sia più la famiglia. Questo compito è arduo.

3. Per la famiglia romana i figli erano *liberi* a differenza dei *servi*.

2. LA FRATERNITÀ E L'INDIVIDUALISMO

Nel terzo capitolo di *La Democrazia in America* Tocqueville nota acutamente che nella democrazia americana non v'è più posto per lo "spirito di famiglia". Nel diritto successorio la fine della paternità è segnato dal tramonto del maggiorascato a vantaggio del diritto successorio egalarario⁴. Esso determina una rivoluzione nella proprietà, modificandone la struttura, e induce alla contesa fra i fratelli che sono naturalmente portati all'uniformità, ma non all'unità. "Presso i popoli democratici –nota Tocqueville a proposito dell'individualismo– nuove famiglie sorgono di continuo dal nulla, e altre vi ricadono incessantemente, e quelle che restano cambiano faccia; la trama dei tempi si rompe ad ogni istante, e l'orma delle generazioni scompare. Ci si scorda facilmente di quelli che ci hanno preceduto, e non si ha nessuna idea di quelli che ci seguiranno. Solo i più vicini interessano... Così, non soltanto la democrazia fa dimenticare all'uomo i suoi avi, ma gli nasconde anche i suoi discendenti, lo separa dai suoi contemporanei e lo riconduce di continuo verso se stesso, minacciando infine di chiuderlo nella solitudine del suo stesso cuore"⁵.

Ed allora si potrebbe dire che in questo contesto il segno residuo della fraternità consiste proprio nell'invidia, che Elster ha considerato come il "cemento della società"⁶. Infatti per invidiarsi non è sufficiente l'eguaglianza, ma occorre qualche comunanza⁷.

4. La dissimetria del maggiorascato risulta capovolta nella parabola del figliol prodigo e nella preferenza per Giacobbe e non per Esaù.

5. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino, 1981, p. 590.

6. J. ELSTER, *Il cemento della società. Uno studio sull'ordine sociale*, a cura di P. Palminiello, Il Mulino, Bologna, 1995.

7. "Vediamo infatti che comunemente gli artigiani dello stesso mestiere si trattano con ostilità e invidia. Un vasaio è invidioso dell'altro vasaio, non già del fabbro. Così pure gli insegnanti che bramano il proprio onore si rammarricano che un altro insegni la verità. Contro di essi san Gregorio ha detto:

Maggiore è la comunanza, tanto più grande sarà l'invidia⁸. Quando si ha di mira non già la conservazione del patrimonio familiare, ma quella dell'uniformità fra i fratelli, la più piccola disuguaglianza diventa insopportabile. "L'uomo delle epoche democratiche non obbedisce che con estrema ripugnanza al suo vicino che è suo uguale; rifiuta di riconoscere a costui capacità superiori alle sue; non si fida della sua giustizia e vede con gelosia il suo potere; lo teme e lo disprezza; gode nel fargli sentire ad ogni istante la comune dipendenza dallo stesso padrone"⁹. Su queste basi "fraterne" la democrazia può condurre al dispotismo. Il fratello diventa grande¹⁰ e il padre per accreditarsi si fa (apparentemente) piccolo¹¹.

In effetti l'individualismo più conseguente dovrebbe sradicare ogni possibile comunanza originaria fra gli uomini. Essere fratelli vuol dire normalmente e solitamente essere figli degli stessi genitori. Fratelli si nasce. Per questo il più conseguente pensatore individualista, Thomas Hobbes, pensa il suo stato di natura come popolato da individui che vengono al mondo come i funghi, cioè per autogenerazione, e si trovano di colpo già adulti, cioè non soggetti per natura al bisogno dell'aiuto degli altri e, quindi, senza obblighi verso nessuno¹². Non discendono da nessuno e non generano nessuno. Si tratta ovviamente di un'ipotesi assurda

L'anima del buon pastore desidera che altri insegni quella verità, che da solo non è in grado di insegnare. Lo stesso sentimento fu espresso da Mosè (Nm 11,29): Volesse il cielo che tutti fossero profeti nel popolo del Signore!. Tommaso D'AQUINO, *Commento al vangelo di Giovanni*, n. 511.

8. Sulla contesa fra i fratelli cfr. G. M. CHIODI (a cura di), *La contesa tra i fratelli*, Giappichelli, Torino, 1992.

9. A. DE TOCQUEVILLE, *op. cit.*, p. 790; e F. DE SANCTIS, *Tocqueville. Sulla condizione moderna*, Franco Angeli, Milano, 1993, pp. 33-52.

10. Qui il riferimento è al Grande Fratello di Orwell.

11. Stalin si fa chiamare il "piccolo padre".

12. "Per tornare nuovamente allo stato naturale, consideriamo gli uomini come se fossero venuti su tutti all'improvviso, a guisa di funghi, dalla terra, e già adulti, senza alcun obbligo reciproco". *De Cive*, VIII, 1 (trad. it. di N. Bobbio).

e, tuttavia, anche ammettendola, non è detto che la fratellanza sia evitata del tutto. Se si evita la fratellanza naturale, resta sempre la possibilità di una fratellanza acquisita.

Si può ipotizzare che adulti, venuti dal nulla, e quindi estranei nella natura e per natura (se non addirittura rivali o nemici per natura) diventino fratelli per consuetudine di vita o per convenzione. Certo questo non è il caso di Hobbes che teneva in poco conto una fiducia sociale non appoggiata e sorvegliata dalla spada. E tuttavia non c'è dubbio che un'impresa comune in qualche modo affratella, vivere insieme nell'operare insieme crea legami e vincoli non rare volte più profondi di quelli di sangue. Questo d'altronde è il grande insegnamento del cristianesimo. Qui non mi riferisco ai patti o ai contratti dettati da ragioni utilitaristiche per cui il rapporto si estingue quando ha raggiunto il proprio obiettivo, ma a tutte quelle attività comuni che si formano con l'apporto indivisibile di più persone. Penso ai giocatori di una squadra sportiva, ai compagni d'arme, ai pescatori del club della pesca, alla ciurma delle caravelle di Cristoforo Colombo. In tutti questi casi c'è un fine comune che è perseguito insieme da persone diverse per provenienza, formazione e cultura. Quanto più fondamentale è questo fine, tanto più coinvolge le persone e le affratella ben più dei legami di sangue.

3. NASCERE O DIVENIRE FRATELLI?

C'è, dunque, una fraternità di origine e una fraternità di risultato. Fratelli si può nascere, ma si può anche diventare fratelli. Anche se la fraternità di origine è indelebile, può restare inattiva o essere scomoda, mentre quella di risultato può essere più profonda, radicata e coinvolgente, perché in qualche misura voluta.

Credo che su questa base si possano anche distinguere le teorie differenti della fraternità. Essere fratelli in quanto creature di Dio o figli di Dio, oppure in quanto figli degli stessi genitori, oppure

in quanto accomunati dalla comune natura razionale (come pensavano gli stoici), oppure in quanto esseri liberi (come pensa Kant) significa essere fratelli per origine. Esserlo in quanto fedeli della stessa religione e partecipi della stessa fede¹³, oppure in quanto mossi dal perseguimento degli stessi beni e degli stessi valori significa essere fratelli come risultato. Possiamo ancora dire che la fraternità di origine richiede una fondazione ontologica e quella di risultato una fondazione pratica. La prima poggia sull'essere, l'altra sul fine. Ma il fine si fa essere quand'è perseguito e raggiunto nella vita pratica.

Possiamo ritenere che, quando i rivoluzionari francesi si consideravano fratelli, quando istituivano occasioni e celebrazioni di fraternizzazione, avessero in mente proprio questa fraternità di risultato, legata allo spirito repubblicano e democratico di una cittadinanza militante¹⁴. Ma s'è forse trattato di una passione passeggera, a cui è seguito il cittadino sociale come cliente passivo ed esigente di uno Stato provvidenza, cioè di uno Stato-padre che tratta i suoi figli come perennemente minori e, conseguentemente, mai capaci di "diventare" fratelli. Non v'è fraternità nel Welfare State, ma semmai solidarietà. Questa a sua volta differisce dalla fraternità in quanto non richiede necessariamente

13. Secondo Filone d'Alessandria, molto sensibile a questo tema, la fratellanza degli israeliti non è fondata sulla parentela o su altre cause simili, ma è quella delle persone che hanno un medesimo fine: "l'amore di Dio, vincolo indissolubile di ogni affetto che unisce i cuori". Tutta la storia d'Israele è una storia di fratelli. Cfr. per queste citazioni D. FARIAS, *Studi sul pensiero di Filone di Alessandria*, Giuffrè, Milano, 1993, p. 257 e ss.

14. S'è anche notato il collegamento tra l'uso del concetto di "fraternità" da parte dei rivoluzionari francesi e quello delle corporazioni dell'*Ancien Régime* per sottolineare un legame sottile di continuità, nonostante la rottura rivoluzionaria. Cfr. M. OZOUF, "Fraternité", in F. Furet e M. Ozouf, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, a cura di M. Boffa, Bompiani, Milano, 1988, pp. 657-666; e V. MUNOZ-DARDÉ, "Fraternité", in M. Canto-Sperber (a cura di), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Puf, Paris, 1997, p. 582.

l'eguaglianza ed è compatibile con la dipendenza e l'assistenzialismo.

Ed allora c'è da chiedersi se e a quali condizioni nelle democrazie del nostro tempo abbia ancor senso perseguire l'idea della fratellanza e, ancor più in profondità, quale sia la fondazione più adeguata della fraternità dal punto di vista pratico e, specificamente, politico.

Credo che il valore della fraternità sia oggi particolarmente utile per tenere insieme istanze contrapposte difficilmente conciliabili, ma tutte irrinunciabili. Da una parte, c'è l'esigenza universalistica della fratellanza di tutti gli uomini, quella che impedisce ogni discriminazione tra vicino e lontano, tra bianco e nero, tra ricco e povero. Dall'altra, c'è l'esigenza particolaristica che conduce a considerare la fratellanza non già rivolta ad un'umanità astratta, ma a coloro che ci sono più vicini, a quelli con cui realmente cooperiamo, dalla famiglia alla comunità nazionale¹⁵. La prima esigenza richiede l'imparzialità, la seconda l'autopreferenza ragionevole e, quindi, una parzialità giustificata. Si tratta di istanze legate da sempre alla dimensione antropologica, cioè alla condizione di esseri che per la loro animalità non possono fare a meno di vivere in un ambiente determinato (*Umwelt*) e, tuttavia, per la loro spiritualità guardano al mondo intero (*Welt*). Debbo anche ricordare che entrambe le esigenze sono accolte dall'insegnamento cristiano quando ci dice che il nostro prossimo da amare non è colui che passa accanto a noi, ma colui a cui noi ci accostiamo, colui di cui noi ci facciamo prossimi, invitandoci

15. "Fratelli d'Italia" può significare: "fra tutti i fratelli v'è il gruppo degli italiani", oppure può significare: "l'appartenere al gruppo degli italiani rende fratelli". Nel primo caso l'esigenza universalistica è coniugata con quella particolaristica. Nel secondo la fraternità è un concetto esclusivamente particolaristico.

così a ricondurre l'universale nel particolare e ad elevare il particolare all'universale¹⁶.

La problematica della fraternità pone, dunque, la questione della giusta relazione tra la prospettiva impersonale e quella personale. I fratelli e le sorelle ricevono una parte dei beni familiari, necessariamente limitati (e qui si pone un problema di giustizia distributiva legata alle nozioni di eguaglianza, reciprocità e mutualità); ma, dall'altra parte, la partecipazione dei fratelli e delle sorelle ai benefici e ai doveri familiari non è sotto il segno della piena omogeneità e di criteri di eguaglianza assoluta. La fraternità obbliga dunque a porsi concretamente il problema della compatibilità in una società determinata dei principi della giustizia e della tolleranza¹⁷. In qual modo quell'uniformità notata da Tocqueville potrebbe essere superata, ricostituendosi quel senso dell'unità proprio dello spirito della famiglia? Ma può la democrazia contemporanea aspirare a questo risultato? Ha in sé risorse tali da permettere di risalire l'ondata dell'individualismo e dell'egalitarismo? Tutto ciò richiede necessariamente una fondazione pratica più solida.

4. LA FRATERNITÀ COME SIMILITUDINE

Un primo passo in questa direzione può essere compiuto valorizzando una notazione di Tocqueville stesso. Egli osserva che la democrazia ha messo in luce una nozione che l'epoca aristocratica non aveva permesso di emergere, cioè quella di *semblable* (simile)¹⁸. La democrazia apre le porte della vita

16. Nel Nuovo Testamento si ricorre frequentemente a formule come "amarsi a vicenda" (Gv 13, 34), "amare i fratelli" (IGv 3, 14), "amare il fratello" (IGv 2,10), "amare la fraternità" (IPt 2,17), "amare i figli di Dio" (IGv 5, 2), "l'amore vicendevole" (ITs 3, 12), "l'amore per i santi" (Ef 1, 15).

17. MUNOZ-DARDÉ, *Fraternité*, cit., p. 583.

18. A. DE TOCQUEVILLE, *op. cit.*, p. 590.

sociale e politica all'idea della somiglianza universale, che nel passato era coltivata solo dai filosofi o perseguita dagli spiriti religiosi. Gli aristocratici sentono come loro simili solo gli appartenenti alla loro casta, ma ora, se la somiglianza è universale, ha senso mettersi al posto degli altri e soffrire delle loro sofferenze o gioire delle loro gioie. Tra dissimili la cooperazione è pretesa, tra simili è spontanea. L'idea della somiglianza universale induce ad un nuovo modo di pensare le relazioni sociali e politiche. In più bisogna aggiungere –e questo è un altro punto decisivo– che quest'idea non sorge sollecitata da riflessioni teoretiche sulla natura umana o sulla razionalità e meno che mai da istanze religiose. Essa matura sulla base della convergenza dei fini della vita associata, delle problematiche inerenti all'organizzazione dell'attività cooperativa, delle osservazioni relative all'uniformità dei bisogni e degli interessi e dell'ingiustificata esclusione dall'accesso a beni fondamentali per la realizzazione della vita umana, quali quelli della libertà e della cultura. Per questo motivo il campo dell'esperienza giuridica e di quella politica è il terreno fertile per la maturazione dell'idea della somiglianza universale.

A prima vista queste affermazioni potrebbero sembrare molto discutibili. È opinione consolidata che il concetto di fraternità, per quanto risalente nel tempo, non si sia mai concretizzato in istituzioni giuridiche e politiche apposite, a parte la fugace presenza nella Rivoluzione francese¹⁹. Di per sé il diritto non presuppone alcun legame o alcuna sorta di affiliazione particolare fra i suoi destinatari. Esso regola i rapporti fra estranei o, meglio, anche quando regola rapporti fra consociati, consanguinei o amici, li considera dal punto di vista della loro estraneità, che peraltro è compatibile con una nozione allargata di amicizia qual è quella di Aristotele. In effetti, quando si litiga, una certa estraneità cala nel rapporto intersoggettivo e impedisce di tener conto

19. Cfr. l'ampia analisi di W. SCHIEDER, "Brüderlichkeit", in O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. I, Ernstklett Verlag, Stuttgart, 1972, pp. 552-581.

dei legami personali che pur vi sono e continuano ad esserci. Qui “estraneo” non significa necessariamente “straniero” o “nemico”, ma l’altro uomo considerato sulla base dell’eguaglianza e della reciprocità, anche se all’interno di contesti storici e culturali determinati.

Tuttavia l’estraneità di per sé non basta se nell’estraneo non riconosco un fratello nell’umanità. In questo –come acutamente nota Max Weber– l’influsso del cristianesimo è stato decisivo. Nella città occidentale i gruppi parentali persero ben presto d’importanza come elementi costitutivi della città. Questa divenne una confederazione di singoli cittadini, un “comune” di tipo istituzionale. “La funzione spesso importante che la comunità ecclesiastica ha assolto nella costituzione tecnico-amministrativa della città medioevale, rappresenta soltanto uno dei molti sintomi della forte influenza di questa caratteristica della religione cristiana, decisiva per la dissoluzione dei vincoli del gruppo parentale e per la formazione della città medioevale”. Non è un caso se in tutte le città asiatiche e in quelle del Medioriente è mancato il “comune”, cioè la cittadinanza²⁰.

È vero che di recente si ritorna a parlare di “diritto fraterno”²¹ strettamente collegato con il neocostituzionalismo e con lo spirito democratico di tolleranza. Il diritto si aprirebbe, pertanto, al codice fraterno, abbandonando il codice paterno, che l’ha tradizionalmente governato (*dura lex sed lex*)²². Si farebbe più vicino alla particolarità del caso concreto, temperando la fredda imparzialità. In quest’ottica si nota l’emergere attuale di forme di mediazione giuridica come alternativa al giudizio giuridico. Il giudice-media-

20. Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, trad. it. di F. Casabianca e G. Giordano, vol. IV, Edizioni di Comunità, Milano, 1980, pp. 357-359.

21. Cfr., ad esempio, E. RESTA, *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari, 2002. Il primo ad accennare ad un diritto fraterno probabilmente è stato Ulpiano: *societas ius quodammodo fraternitatis in se habet* (Dig. 17, 2, 63).

22. Per questo cfr. G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino, 1992.

tore non si pone più *al di sopra* delle parti secondo il modello paterno, ma *tra* le parti per favorire la loro riconciliazione come obiettivo primario in sostituzione della impersonale decisione riguardo a chi ha ragione e chi ha torto. Tuttavia la diffusione di queste forme di mediazione richiede che tra i contendenti siano già all'opera in qualche modo legami di amicizia, vincoli comunitari consistenti, una cultura di fondo sufficientemente stabile e vitale. Tutto ciò oggi è sempre più improbabile nelle grandi dimensioni dettate dalla mondializzazione e dalla globalizzazione, mentre è più plausibile nella piccola dimensione delle comunità locali.

È interessante ricordare –come ha fatto di recente Zagrebelsky²³– che nell'antico diritto ebraico esistevano due procedure per riparare i torti: quella imparziale per gli estranei e quella pacificatrice per gli amici o i parenti. Il ricorso ad un soggetto-terzo, in questi ultimi casi, è considerato come inconcepibile e, addirittura, offensivo, poiché primariamente si tratta di riallacciare una comunanza spezzata e non già di risarcire danni. Anche l'invito evangelico a mettersi presto d'accordo con l'avversario, mentre si è per via con lui, richiama questa pratica ebraica²⁴. Persino il processo di Gesù e il suo silenzio davanti a Pilato possono essere visti in quest'ottica, volta a conseguire la conversione e la riconciliazione piuttosto che la giustizia. Nella prima cristianità era considerata una sconfitta che i cristiani litigassero davanti ai tribunali pagani. Ma tutti questi esempi mostrano che il diritto fraterno si può attuare tra coloro che sono già fratelli e conservano vivo il senso della fraternità e dell'amicizia. Queste condizioni oggi si vanno facendo sempre più rare, per non dire che spesso –come ci ha ricordato Tocqueville– la conflittualità è maggiore laddove ci sono vincoli personali. Di conseguenza il diritto moderno s'è costruito, mettendo tra paren-

23. Cfr. C. M. MARTINI e G. ZAGREBELSKY, *La domanda di giustizia*, Einaudi, Torino, pp. 31 ss.

24. *Mt* 5, 25.

tesi l'idea di fraternità. E tuttavia penso che questa resta presente, anche se bisogna cercarla altrove e in un altro modo.

5. LA FRATERNITÀ E LA REGOLA AUREA

Abbiamo detto che il diritto e la politica regolano i rapporti tra estranei eguali. Per la fraternità la mera eguaglianza non basta, poiché essa chiama in causa una certa parentela, una parentela fra eguali. Il diritto da parte sua deve restare aperto alla diversità antropologica, che d'altronde è implicita nell'obiettivo di far convivere gli estranei. Tuttavia bisogna aggiungere che il diritto e la politica prendono in considerazione le interazioni in cui sia in qualche modo in gioco l'interesse a cooperare. Non voglio dire che quest'interesse deve essere presente di fatto, ma deve essere necessariamente presupposto per dare senso alle relazioni sociali. Infatti si vive in società per il vantaggio comune e non già per sfruttare l'aiuto degli altri senza dar nulla in contraccambio. La vita sociale è un intrecciarsi di aspettative che non sono a senso unico, ma necessariamente "mutue". Nella cooperazione sociale la coordinazione delle azioni è volta al beneficio comune ed è governata dall'idea della reciprocità e della mutualità.

I problemi di coordinazione, di cui si occupano il diritto e la politica, sono, dunque, segnati dall'interesse a cooperare (ognuno trae più beneficio dalla cooperazione che dalla defezione), dal mutuo condizionamento delle preferenze (certe azioni sono preferite ad altre perché favoriscono e non ostacolano le preferenze degli altri) e dalla pluralità delle soluzioni (vi sono almeno due combinazioni delle azioni che ogni agente considera come una coordinazione riuscita). Se la soluzione non fosse ambigua, ma fosse obbligata, allora non sarebbe necessario ricorrere alla funzione regolativa del diritto, ma semmai alla sua funzione sanzionatoria nel caso di devianza.

Si può ritenere che l'obiettivo principale del diritto sia quello di proteggere, favorire e rafforzare quest'interesse a cooperare. Da questo punto di vista il diritto è generatore di una fratellanza artificiale oppure rafforza la propensione naturale alla cooperazione. Il fatto che vi siano regole ufficiali e pubbliche consente di guidare meglio individui desiderosi di cooperare verso la coordinazione delle azioni, specie quando le interrelazioni sono tra sconosciuti ed estranei, che spesso non possono di fatto comunicare tra loro e, quindi, non possono formulare previsioni sul comportamento altrui, dando vita con ciò stesso ad aspettative legittime.

Anche se il diritto e la politica producono fratellanza artificiale o culturale, presuppongono in certo qual modo una fratellanza naturale e si basano sui doveri naturali della cooperazione e del mutuo rispetto. Per cooperare bisogna riconoscere che ci sono cose che non possiamo fare da soli e che tra queste ve ne sono alcune strettamente essenziali per la realizzazione della vita umana. Per cooperare è necessario riconoscere che il partner è "uno come noi", cioè simile in ogni senso rilevante (dall'aspetto biologico a quello etico), e che la sua pretesa di benessere è legittima quanto la nostra. Non è possibile vera e propria cooperazione tra esseri di specie diverse o tra uomini e macchine. Il diritto e la politica sono pratiche sociali che intercorrono fra esseri umani. La similitudine, però, non è l'eguaglianza pura e semplice, perché non esclude la particolarità. Bisogna rispettare tutti gli uomini, perché sono simili a quelli con cui ho particolari legami (e, innanzi tutto, a me stesso). In tal modo il diritto e la politica –come s'è detto– permettono la comunicazione fra estranei, accrescendo l'ampiezza delle possibilità di cooperazione e, quindi, la pluralità dei beni prodotti o raggiunti.

Il riconoscimento della similitudine è, dunque, un presupposto indispensabile del cooperare. Ma non si tratta di una disposizione etica a favorire il benessere dell'altro e neppure di un calcolo lungimirante del proprio utile. Non deve essere scambiata con la

“simpatia” di Adam Smith, che resta legata alla problematica dell’interesse, sia esso quello proprio o quello altrui. Nell’atto del cooperare il simile è riconosciuto come eguale per la comune umanità e, al tempo stesso, come diverso per la sua identità. Proprio per questo la cooperazione è insieme possibile e fruttuosa. In questo senso il simile non è un *alter ego*, non è come guardarsi allo specchio, come inclina a pensare l’altruismo.

La radice del riconoscimento della similitudine sta nella considerazione di sé, ma a certe condizioni. Si tratta di rigettare sia l’io situato e murato nella sua incomunicabile identità, sia l’io neutrale e distaccato dai propri fini e dalle proprie scelte. Mi riferisco ad una considerazione di sé in cui si conserva la capacità di distanziarsi dal proprio io senza rinunciare alla propria identità e ai propri interessi. È a questo modo di considerare se stessi che si riferiva Aristotele quando invitava a divenire “amico di se stessi”, cioè attenti per tutti gli aspetti fondamentali dell’umano che ogni uomo trova innanzi tutto in se stesso. Ciò induce a pensare a se stessi come ad un’istanziamento dell’umano, come ad un “caso concreto” di umanità e non già come ad un caso singolo o “unico”. Non posso prendere in considerazione l’altro per quello che è se non sulla base della considerazione che ho per me stesso per quello che sono nell’orizzonte della similitudine. Questa permette la connessione fra la stima di sé e l’attenzione per l’altro. Non posso rettamente stimare me stesso senza stimare l’altro come me stesso.

Questa è l’idea di reciprocità propria della regola aurea: “fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te”, con l’avvertenza che non si tratta di proiettare nell’altro le proprie preferenze ma di trattarlo nell’orizzonte della comune umanità²⁵. Questa reciprocità non è da intendersi nell’ottica dello scambio fra beni equivalenti, del *do ut des*, perché essa è la condizione della possibilità

25. Per questo rinvio al mio “Ragionevolezza, cooperazione e regola d’oro”, in *Ars interpretandi*, 7, 2002, pp. 109-129.

stessa del contrattare e dell'accordarsi intorno a determinati oggetti. Non è neppure da intendersi nell'ottica del mutuo vantaggio, che non esclude in linea di principio il perseguimento del proprio interesse anche a danno dell'altro. Ed è ben lungi dall'identificarsi con l'imparzialità, perché non elimina l'interesse personale in quanto nessuno sosterebbe un ordine sociale senza aspettarsi da ciò qualche guadagno. Propriamente abbiamo a che fare con una reciprocità nel riconoscimento di principi che possono (e debbono) essere accettati da tutti e nella comunicazione di prospettive diverse (e altrimenti incommensurabili) alla luce dei valori fondamentali dell'umano.

Il controllo dell'amore di sé, cioè la verifica della sua rettitudine, è dato dal fatto che esso non si opponga all'amore per l'altro. Se in sé l'uomo ama l'umano, allora anche l'amore del prossimo è una cosa naturale²⁶. Non posso amare l'altro per quello che è se non sulla base dell'amare se stessi per quello che si è nell'orizzonte della similitudine. L'amico è "un altro se stesso"²⁷. La similitudine permette la connessione fra la stima di sé e la sollecitudine per l'altro. Non posso rettamente stimare me stesso senza stimare l'altro come me stesso.

E qui abbiamo l'idea della reciprocità propria della regola aurea: ciascuno ama l'altro "per quello che egli è per se stesso"²⁸. Amare l'altro per quello che l'altro è corrisponde all'amare se stessi per quello che si è, che è l'amore di sé proprio della regola aurea. È possibile mettersi dal punto di vista dell'altro solo sulla base della possibilità della comunicazione delle prospettive.

26. "Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. Cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis huiusmodi: ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus". Tommaso D'AQUINO, *Contra Gent.*, 3, 117.

27. ARISTOTELE, *Et.Nic.*, IX, 4, 1166 a 32.

28. Ivi, VIII, 3, 1156 b 9.

S'è fatta una distinzione tra la “mera reciprocità”, per cui si riconosce l'altro come un sé dotato di un proprio punto di vista, e la “reciprocità reversibile”, per cui ci si immedesima nella prospettiva dell'altro²⁹. Questa distinzione non si pone sul piano della regola aurea che sostiene la comunicazione delle prospettive nell'ambito dei valori fondamentali dell'umano. Essa introduce la nozione di umanità come termine mediatore tra la diversità delle persone, superando il carattere dissimetrico della relazione intersoggettiva dovuto all'alterità. In ogni caso per la regola aurea “reciprocità” non significa “mutuo vantaggio”, anche se a lungo termine. Essa non dice: “fai agli altri quello che vorresti fosse fatto a te a condizione che gli altri facciano lo stesso”. In questo senso prescrive l'amore di benevolenza e prefigura relazioni sociali fra “datori di doni”³⁰.

Nella regola aurea c'è, dunque, l'amore di sé e il principio della benevolenza. Ma questo è un orizzonte molto generale e comprensivo che riguarda tutta la vita morale e la molteplicità delle relazioni intersoggettive. Sul piano della morale sociale e politica la regola aurea introduce il principio della solidarietà intesa come mutuo aiuto. Poiché c'è una comunanza di tutti a proposito dei beni umani fondamentali, promuoverli per gli altri è la stessa cosa che promuoverli per sé. I singoli individui diventano parti di un insieme che contribuiscono ad alimentare e da cui traggono le loro risorse³¹. La loro stessa realizzazione è parte costituente di questa comunità. Non si tratta ancora di una comunità politica, ma di quella comunità morale di tutti gli esseri umani che è immanente in ogni comunità concreta, quella per cui

29. M. ROSENFELD, *Affirmative Action and Justice. A Philosophical and Constitutional Inquiry*, Yale U. P., New Haven, 1991, pp. 247-249 e, per la distinzione tra diritto (mera reciprocità) e morale (reciprocità reversibile), Id., *Just Interpretations*, University of California Press, Berkeley, 1998, pp. 69 ss.

30. Cfr. R. HITTINGER, “Razones para la sociedad civil”, in R. Alvira *et al.* (a cura di), *Sociedad civil. La democracia y su destino*, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 27-42.

31. J. FINNIS, *Aquinas*, Oxford U.P., Oxford, 1998, p. 118.

ogni persona ha diritto ad essere trattato come “uno dei nostri”³². È qui evidente che senza il principio di solidarietà non potrebbe aversi il concetto generale di bene comune, che quindi precede quello di giustizia. Ma questa solidarietà deve essere fraterna, cioè basata sull’eguaglianza, sulla similitudine e sulla reciprocità.

6. ALLE RADICI DELLA FRATERNITÀ

Ci sono tanti modi di giustificare la fratellanza umana e ci sono diversi gradi di intensità e di estensione della fraternità, da quella particolare fino a quella universale. L’esperienza giuridica e politica contemporanea segnata dallo spirito democratico coltiva un senso della fraternità, che, pur facendo a meno dell’origine paterna e materna, conserva quello di un patrimonio comune dell’umano, che deve essere reso accessibile a tutti gli uomini, affinché essi possano realizzare una vita buona, esercitando la loro libertà di scelta e la comunicazione reciproca. Si tratta dei valori fondamentali della vita umana, che non sono già piani o progetti di vita, ma l’orizzonte entro cui la varietà delle scelte e delle identità personali e collettive prende forma in modo comunicabile a tutti. Distruggere questo patrimonio comune, che affratella nel pluralismo, significherebbe cadere nell’insignificanza, nell’impossibilità del riconoscimento e, in definitiva, nel nichilismo.

I fratelli debbono potersi riconoscere e ciò è possibile se attraverso la molteplicità infinita dei loro progetti di vita scoprono la persistenza degli stessi fini fondamentali e riscoprono l’identità della fonte da cui traggono il loro sostentamento.

La fraternità non è una condizione biologica, non è l’essere figli degli stessi genitori, oppure provenire dalle stesse cellule. Da

32. Cfr. J. HABERMAS, “Justice and Solidarity”, in M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Mit Press, Cambridge, Mass., 1990, p. 47.

questo punto di vista la comunanza potrebbe persino allargarsi al di là della specie umana verso ogni vivente, dato che la struttura del Dna è in ogni essere vivente composta dagli stessi elementi-base³³. Il concetto di sistema ecologico, di cui l'uomo è parte in un regime di interdipendenza egalitaria, è stato usato come paradigma di una comunanza universale di tutti gli esseri, ma non potremmo considerare questo essere legati gli uni agli altri per la sopravvivenza come un contesto di fraternità. Interdipendenza non significa fraternità, al contrario potrebbe essere vissuta come una schiavitù insopportabile. Lo stesso Vangelo c'invita ad andare oltre il padre e la madre di questo mondo. La fratellanza evangelica non è biologica.

Non è per ciò stesso fraternità neppure di per sé la comune appartenenza, il riconoscersi come accomunati dall'origine o da qualche altra caratteristica. Francesco d'Assisi chiamava "fratello" il Sole e "sorella" la Terra in quanto tutte creature di Dio. Anche se non dobbiamo rinunciare a questo atteggiamento nei confronti di tutto il creato, è chiaro che esso non ci permette di sottolineare la specificità della fratellanza fra gli uomini. Se ci dovessimo fermare ad esso, allora dovremmo dire che la fratellanza non è un concetto etico-politico, ma soltanto ecologico-religioso.

Se invece consideriamo la fraternità come concetto politico, dobbiamo riconoscere che può esserlo a condizione di non essere esclusivamente politico o risolvibile in una giustificazione razionale. Da questo punto di vista il concetto di fraternità, come quello di autorità, implica un appello ad una dimensione trascendente, che non può essere pienamente afferrata dalle nostre categorie concettuali. Certamente si può parlare di similitudine nella comune umanità, di mutuo aiuto e di cooperazione, ma essere fratelli indica qualcosa di ulteriore. Anche il divenire fratelli non

33. Cfr., per l'uso di questo concetto di fraternità, L. BATTAGLIA, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

è possibile se ciò non ci fa scoprire che già lo siamo. L'affrattellamento è un ritrovamento di ciò che avevamo perduto.

Questa sporgenza della fraternità rispetto alle categorie sociali e politiche non è un surplus o un'aggiunta non necessaria e supererogatoria, ma è la condizione affinché essa possa svolgere adeguatamente la sua funzione politica. Come l'autorità perde di senso se si riduce ad un ruolo meramente funzionale e organizzativo, così la fraternità diviene un artificio retorico se vuole rinunciare al mistero della comunanza di origine e di destino. Se la nostra libertà è sacra, allora del pari in qualche modo lo sarà l'autorità che ne detta i limiti. Se la comunità politica viene intesa come una comunanza dei fini e dei valori fondamentali dell'umano, e non già come mera coesistenza d'individui separati, allora bisognerà presupporre legami originari fra gli uomini. Per questo nella triade famosa la libertà e l'eguaglianza hanno raggiunto la piena dignità di concetti etico-politici, mentre la fraternità, avendo resistito ad ogni tentativo di secolarizzazione, è stata ben presto messa da parte. Ma la vita politica non può fare a meno della fraternità senza ridursi per ciò stesso in un luogo di pascolo, in cui –secondo l'immagine di Aristotele– ognuno bruca l'erba che gli sta dinnanzi incurante del prossimo se non nella misura in cui lo considera un concorrente.

Ciò posto, resta il fatto che la politica, specie quella della democrazia, non può fare a meno della fraternità senza danno per gli altri due concetti di libertà e di eguaglianza. Solo l'analogia dell'essere può spiegare come la libertà possa essere intesa non solo come libertà di scelta e assunzione di responsabilità, ma anche come esercizio di attività cooperativa e solidale. Senza la fraternità la libertà diventa incomunicabilità e separatezza. Senza la fraternità l'eguaglianza diventa egualitarismo. L'identità nella differenza non è ancora fraternità, perché al contrario essa richiede una differenza nell'identità. Essere fratelli vuol dire sottolineare la disuguaglianza dell'eguale. Persino i fratelli gemelli non hanno visto la luce nel medesimo istante. Ci sono fratelli

maggiori e fratelli minori, ma non ci sono fratelli superiori e fratelli inferiori. Libertà ed eguaglianza, caratteri dell'identità, sono i presupposti o le condizioni della fraternità, ma non bastano a definirla in modo specifico³⁴. L'essere fratello sottolinea più la differenza nell'identità, mentre l'eguaglianza vuole preservare l'identità nella differenza. Fraternità e eguaglianza sono, pertanto, complementari e solo congiuntamente assicurano la possibilità che gli individui siano propriamente considerati come "persone", cioè come partecipi di una comunità vera e propria in cui ognuno è un tutto di libertà e non già una parte subordinata o funzionale.

34. Questa è la critica che si può rivolgerle al tentativo di fondare la fraternità sulla libertà compiuto da V. MATHIEU, *Il fondamento metafisico della fraternità*, ora in Id., *L'uomo animale ermeneutico*, Giappichelli, Torino, 2000, pp. 219-229.