

Il presente contributo costituisce la relazione introduttiva (22 febbraio) del Percorso di riflessione 2021 proposto da «Città dell'uomo», sotto il titolo generale: «Pensare politicamente. Dopo la pandemia a partire dalla "Fratelli tutti"». Sviluppa un tema che, dal profilo eminentemente etico-religioso, si è affacciato sullo scenario politico come componente della celebre terna rivoluzionaria francese («Liberté, Égalité, Fraternité»), per poi incanalarsi in un percorso carsico, con alternanza di "apparizioni" e "scomparsa" nel discorso pubblico. Oggi l'idea di fraternità ha anche una sua riconoscibilità giuridico-politica, proponendosi come categoria interpellante la stessa qualità della democrazia. In questo senso ha giovato la stessa enciclica «Fratelli tutti».

La fraternità come principio politico-giuridico

L'apporto della *Fratelli tutti*

FILIPPO PIZZOLATO

Professore di Istituzioni di Diritto pubblico, Università degli Studi di Padova

► La fraternità, dalla condizione non elettiva al criterio di azione

Si può tentare di definire la fraternità come quel principio che, muovendo dal riconoscimento di una condizione di natura non elettiva – l'essere fratelli – o comunque di un legame preesistente e indisponibile, ne fa discendere un criterio di condotta personale, sociale e, eventualmente, politica. Il movimento e il passaggio cruciale che la fraternità traccia è dunque quello che, dal riconoscimento di un legame considerato come dato, conduce all'assunzione di una conseguente (ma tutt'altro che automatica e anzi assai problematica) condotta di cura.

La condotta che la fraternità vorrebbe ispirare presenta i caratteri di una prossimità curativa e di una relazionalità intensa e tendenzialmente immediata. I protagonisti del rapporto fraterno rimangono, per così dire, su uno stesso piano, disposto orizzontalmente, al di fuori cioè di schemi gerarchici o di sovra/sotto-ordinazione.

Il punto cruciale, benché pre-politico, diventa l'identificazione della condizione che è assunta come data. Sappiamo che il principio di fraternità può avere una sorgente di tipo religioso o di tipo filosofico (o entrambe). L'origine religiosa muove dal riconoscimento di una paternità divina affratellante. L'origine filosofica interpre-

ta il legame come fondato su una comune *natura* umana o anche su un'appartenenza politica condivisa (la Patria o la Nazione). La fraternità ebraico-cristiana affonda le proprie radici nei testi dell'Antico Testamento, in cui essa sembra oscillare tra il riferimento al popolo eletto d'Israele e un'apertura di tipo universale. Nel Nuovo Testamento, questa ambivalenza, se non si scioglie, assume però forme nuove, segnando il confine (mobile) tra una fraternità vissuta secondo un ideale comunitario, che dovrebbe caratterizzare l'anello stretto della comunità cristiana, e una fraternità universale, verso cui la Chiesa resta protesa.

La fraternità laico-illuministica poggia invece le proprie basi universalistiche su una comune natura umana, che si trova affermata, come sorgente dei diritti, nei testi fondativi del giusnaturalismo e del costituzionalismo liberale, il cui inizio risuona spesso in questo modo: «Tutti gli uomini nascono liberi, uguali...»; o è declinata, in senso più squisitamente politico, come appartenenza a una medesima Patria. In questa seconda declinazione, la fraternità trova il proprio referente logico-concettuale nell'idea di Nazione o di Patria, intesa, in scia a Rousseau, come «Padre protettore» o «Madre nutrice».

Va anche segnalato come in entrambe le macro-declinazioni sia dato riscontrare (su un piano teorico, ma soprattutto d'inveramento storico) un'insidia insita nella – e tesa alla – fraternità, e cioè una possibile (dis)torsione del modo d'intendere questa condizione originaria, che diviene un dato di separazione.

► La difficile trasposizione del concetto sul piano politico-giuridico: ragioni e vicende

La rilevanza giuridico-politica del principio di fraternità è stata a lungo contestata. A ostacolare questa traduzione sul piano politico-istituzionale è stata una serie di obiezioni o pregiudizi che confinavano la fraternità entro la sfera privata dei sentimenti o ne facevano una questione legata a una precomprensione religiosa o, nella migliore delle ipotesi, a un ambito etico, non giuridico.

Non a caso, sul piano politico e giuridico, la fraternità si è affacciata sulla scena (quasi esclusivamente) all'interno di un motto e di preamboli e cioè nella parte di una costituzione di incerta prescrittività. La fraternità è stata proclamata nel celebre motto del 1789 francese, con controversa funzione di collante civico e di richiamo alla concordia, al fine di unire e mobilitare i cittadini a difesa delle conquiste della rivoluzione, rispetto al possibile ritorno dei nemici della rivoluzione stessa e dei privilegi d'*ancien régime*. E tuttavia, al di là del richiamo del motto rivoluzionario, la *fraternité* non ha trovato posto nella *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789, né nella Costituzione del 1791 (se non in un articolo aggiuntivo che istituisce feste nazionali per conservare il ricordo della Rivoluzione e per coltivare la fraternità fra i cittadini; similmente avviene nel 1795); e nemmeno nella Costituzione del 1793, che pure è ispirata da ideali fortemente egualitari. Occorre attendere la Costituzione del 1848, che si caratterizza per l'azione redistributiva e interventista della Repubblica e per la messa in opera di politiche di solidarietà sociale, per

trovare riferimenti costituzionali alla *fraternité*, benché ancora tutti e solo nel preambolo. Dopo un successivo e lungo oblio, la triade del motto rivoluzionario si riaffaccia nel testo della Costituzione francese del 1946 e in quella vigente del 1958.

Una svolta interessante, nelle vicende giuridico-istituzionali francesi, si è registrata recentemente (Luglio 2018), allorché, per la prima volta, il Consiglio costituzionale ha esplicitamente utilizzato come parametro costituzionale il principio di fraternità, vedendovi la matrice di una «libertà di aiutare gli altri», sulla cui base sono state dichiarate incostituzionali norme di legge che impedivano l'aiuto, prestato da singoli individui per esclusivi intenti solidaristici, alla circolazione degli stranieri irregolari.

Al di fuori della seminale esperienza politico-giuridica francese, nel panorama giuridico internazionale, il principio di fraternità ha, da un lato, confermato le difficoltà di traduzione in dispositivi giuridici efficaci, ma, dall'altro, ha offerto testimonianza di una significativa vocazione universalistica, che ne fa candidato a un riconoscimento trasversale da parte di culture e filosofie politico-giuridiche diverse.

Storicamente, il richiamo alla fraternità ha operato quasi come pietra di scandalo e cioè come appello rivolto al potere da parte degli esclusi affinché dimostri coerenza rispetto alle dichiarazioni solenni dei diritti e della dignità umana: alla fraternità (cristiana e giusnaturalistica) si sono richiamati movimenti di emancipazione dalla schiavitù e dalla discriminazione come la rivolta degli schiavi, guidata da Toussaint Louverture, a Santo Domingo (Haiti) nel 1791; o il famoso sogno di Martin Luther King che neri e bianchi si seggano insieme «al tavolo della

fratellanza», che si tramuta in un severo richiamo alla coerenza rivolto agli americani rispetto alle proclamazioni della Dichiarazione di indipendenza del 1776.

La fraternità campeggia in posizione eminente nella «Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo», approvata nel 1948 dall'Assemblea Generale dell'Onu, che apre (art. 1) con la solenne affermazione per cui «tutti gli esseri umani [...] devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza». La vocazione universale del principio è confermata dai riferimenti contenuti nella «Carta araba dei diritti umani», adottata con propria risoluzione (n. 5437) dal Consiglio della Lega degli Stati arabi nel 1994. Nel preambolo della Costituzione del Ciad del 1996 si fa un eloquente riferimento ai «valori africani di solidarietà e di fraternità». E ulteriori riferimenti potrebbero essere tratti dall'esperienza latino-americana.

► I versanti politico-giuridici della fraternità

Si possono individuare tre principali versanti lungo i quali il principio di fraternità ha trovato declinazione politica e, in qualche caso, anche giuridica.

Un primo versante può essere definito genericamente *civile* e la fraternità vi opera come principio che richiama a un'egualianza inclusiva contro forme, vecchie e nuove, più o meno degradanti, di discriminazione. Soprattutto quando sia declinata in senso universalistico, la fraternità ha ispirato – e ispira tuttora – battaglie e misure miranti alla lotta a manifestazioni tradizionali e nuove di schiavitù, all'accoglienza e alla tolleranza nei confronti degli stranieri,

alla repressione di pratiche discriminatorie a danno di esseri umani.

Un secondo versante, di tipo *sociale*, mette in correlazione diretta la fraternità con la solidarietà e le forme organizzate, pubbliche o private, della protezione sociale. Si tratta di una declinazione strettamente connessa alla vocazione “curativa” della fraternità. Essa è declinata sia come principio che si giuridifica in solidarietà, portando all’istituzionalizzazione dell’intervento pubblico di assistenza alle fragilità umane, mediante le tradizionali strutture del *Welfare State*; sia, e più propriamente, come espressione della corresponsabilità interpersonale, che può giungere sino ad assumere la forma di dovere di cura ricadente direttamente e orizzontalmente sugli stessi cittadini. Nella Costituzione italiana, ispirata dal principio di sussidiarietà, è marcato il tratto della corresponsabilizzazione interpersonale; in Francia è invece storicamente prevalsa la mediazione statale, e ciò nondimeno la fraternità resta l’ispirazione ideale necessaria a tenere alta tensione etica e consenso civile attorno all’impegno pubblico per la solidarietà. Si può infine isolare un terzo versante, più specificamente *politico-democratico*, della fraternità, che la ricollega, a partire già dall’esperienza rivoluzionaria francese, a un ideale repubblicano. Con questo termine non si allude semplicemente a una forma di Stato alternativa alla monarchia, ma a un ideale partecipativo che motiva i cittadini a un impegno personale e a un coinvolgimento diretto nelle sorti della Patria. Il «*républicanisme*» si declina in valorizzazione del patriottismo civico, inteso come una risorsa necessaria a conferire linfa vitale alle istituzioni politiche.

Siamo al cospetto di una traduzione giuridica della fraternità potenzialmente di grande attualità. Oggi, più che mai, tale valenza del principio può infatti risultare preziosa per rinvigorire le istituzioni democratiche estenuate dalla crisi della mediazione rappresentativa e rilanciare un ideale partecipativo coerente con un’immagine di democrazia intesa come auto-governo e cioè come costruzione corresponsabile, da parte dei cittadini, della convivenza e come cooperazione alla cura del bene comune. Questa visione è, a ben vedere, all’origine della democrazia fondata sul lavoro a cui tende la Costituzione repubblicana italiana¹. In essa, la democrazia non si risolve in meccanismi d’investitura della classe politica, ma si innerva nella partecipazione feriale (sociale, economica e politica) dei cittadini alla costruzione della convivenza.

Il coinvolgimento attivo dei cittadini nella cura dell’interesse generale può essere rilanciato a partire dalla percezione di una minaccia globale (e potenzialmente affratellante) e quindi di un destino comune: in passato, vi si è fatto appello con riguardo al pericolo imminente di una guerra nucleare²; oggi, potrebbe essere soprattutto la crisi ingenerata dal cambiamento climatico o dalla pandemia a esigere la partecipazione responsabile delle condotte etiche dei cittadini, al di là dei vincoli e delle prescrizioni autoritativi.

¹ Rinvio a F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, Città Nuova, Roma 2012.

² U. Curi, *Pensare la guerra. L’Europa e il destino della politica*, Dedalo, Bari 1999, p. 55.

► Il potenziale apporto della *Fratelli tutti*

Come si inserisce la *Fratelli tutti* in questa secolare elaborazione? Quali sviluppi potrebbe favorire? Come è nella vocazione della dottrina sociale della Chiesa, anche questa enciclica offre una prima mediazione di principi a fondazione teologica per la vita sociale e, potenzialmente, anche politica. Si cercherà di evidenziare questo apporto originale, declinandolo lungo i tre versanti che si sono distinti.

Sul primo versante, quello civile, l'enciclica insiste nel coniugare energicamente la riaffermazione dell'eguaglianza con la promozione delle differenze (n. 1), contrastando tanto l'insorgenza di nazionalismi chiusi (n. 11) quanto l'ingannevole universalizzazione indotta da una globalizzazione che tende ad annullare (e a scartare) le differenze (n. 78). L'universalizzazione può infatti divenire ideologia al servizio di rapporti di potere e delle relative culture egemoni (nn. 12 e 100). Nell'ottica del principio di fraternità, le diversità non sono solamente accettate e tollerate, ma sono, per così dire, "amate". L'unità che si auspica possa scaturire dal dialogo cordiale tra le differenze non può sfociare nell'imposizione di un'omogeneità conformistica, ma deve assumere la forma del poliedro, secondo un'immagine più volte evocata dall'enciclica stessa: «Il poliedro rappresenta una società in cui le differenze convivono integrandosi, arricchendosi e illuminandosi a vicenda, benché ciò comporti discussioni e diffidenze. Da tutti, infatti, si può imparare qualcosa, nessuno è inutile, nessuno è superfluo» (n. 215).

Se questo è il contesto valoriale, non sembra coerente e nemmeno innocente la lettura

(che non di rado è proposta) dell'enciclica come rivolta specificamente contro il populismo, che rischia di diventare un tentativo ambiguo di assoldare il papa alla causa di forze politiche tradizionali. Nella migliore delle ipotesi, sarebbe un'interpretazione parziale. L'urgenza del papa sembra piuttosto quella di sottrarre al "populismo" – e al possibile relativo discredito – l'idea di "popolo", che incarna la concretezza dei valori, delle relazioni, della storia di una comunità di base. Il populismo stesso tende a manipolare l'idea di popolo (n. 160). In cauta analogia con il racconto biblico di Babele, ci si può spingere fino a dire, del popolo, che si tratta di tutelarne «il nome moltiplicando le narrazioni. Per non dirlo invano, per non ridurlo all'idolo, che si consegna tutto nella presa immediata, lo si dice in molti modi»³. E forse non ci si allontana troppo dallo spirito dell'enciclica se si afferma che il vero rischio del populismo non è il moto di ribellione, ben comprensibile, verso *élite* di potere dimostratesi irresponsabili e autoreferenziali, ma l'idolatria di un immaginario popolo ridotto a una sola voce (che diventa, fatalmente, quella del potere).

Sul versante che si è definito *sociale*, il legame tra la fraternità e le forme della solidarietà campeggia attraverso la centralità della parabola del Buon Samaritano. La parabola fa emergere il vero e proprio criterio veritativo della condotta del cristiano, e dell'uomo in generale, additando nella cura e nella risposta all'appello delle fragilità umane il momento della verità (n. 70). Si parla qui evidentemente di una cura liberamente intrapresa, che non è possibile tradurre immediatamente su di un piano politico-giuridico.

³ A. Reginato, *Babele. La sfida di leggere il mondo*, in «Servitium», 2020, 249, p. 20.

E tuttavia, nella valorizzazione della figura del Buon Samaritano, ritorna, nemmeno troppo a margine, una considerazione critica, che si conferma nota saliente dell'enciclica, verso le forme del potere. Il papa sembra infatti ammonirci che non è dal potere che si possa attendere il riscatto e la speranza. Questo appare spesso disattento, quando non malvagio: «I personaggi che passavano accanto a lui [*scil.* l'uomo ferito dai briganti] non si concentravano sulla chiamata interiore a farsi vicini, ma sulla loro funzione, sulla posizione sociale che occupavano, su una professione di prestigio nella società. Si sentivano importanti per la società di quel tempo e ciò che premeva loro era il ruolo che dovevano svolgere» (n. 101).

Questi passaggi della parabola aprono naturalmente all'apporto offerto alla delineazione del versante più specificamente politico-democratico (repubblicano) della fraternità. A una visione partecipativa sembra volgersi l'enciclica *Fratelli tutti*, nella parte in cui (n. 77), di nuovo in polemica con il potere, formula l'invito ad agire entro «uno spazio di corresponsabilità capace di avviare e generare nuovi processi e trasformazioni. Dobbiamo essere parte attiva nella riabilitazione e nel sostegno delle società ferite. [...] Che altri continuino a pensare alla politica o all'economia per i loro giochi di potere. Alimentiamo ciò che è buono e mettiamoci al servizio del bene». Per papa Francesco, «non dobbiamo aspettare tutto da coloro che ci governano, sarebbe infantile» (n. 77).

► **Linea interstiziale o resistenziale?**

La fraternità si traduce complessivamente nell'apertura al dialogo, non inteso in sen-

so intellettualistico e ancor meno confinato nella sfera virtuale, ma incarnato nella concretezza e nella prossimità di rapporti interpersonali e di un agire insieme. È un dialogo – si può aggiungere – cordiale, capace cioè non solo di rispettare le differenze, ma di apprezzarne il contributo, necessariamente parziale, alla comune ricerca della verità.

La fraternità che si è presentata pare viva e tuttavia scorrere sottotraccia, lungo canali quasi sotterranei. Delle dimensioni trionfanti c'è piuttosto da sospettare: l'universalizzazione trainata dalla globalizzazione è al servizio del potere economico, non dell'inclusione; e la riscoperta della solidarietà orizzontale è spesso la consolazione retorica al cospetto della de-istituzionalizzazione e della regressione dello Stato sociale. La prospettiva più vitale e urgente, e insieme meno ambigua, di attuazione socio-politica della fraternità appare quella della democrazia dal basso, cooperativa o partecipativa. Eppure, anche con riferimento a questo ultimo versante, è difficile sfuggire all'impressione, che può divenire demotivante e frustrante, che si tratti di una linea di posizionamento democratico interstiziale, se non addirittura resistenziale. Lo stato di salute democratico sembra pregiudicato dal ripiegamento della classe politica e da un crescente, e non ingiustificato, sentimento popolare di alienazione rispetto all'egemonia inafferrabile e incontrastabile delle forze della globalizzazione finanziaria e tecnocratica. E ciò nondimeno, a fare da contraltare a questo quadro pessimistico vi è una fioritura di forme gracili ma vitali di partecipazione dei cittadini.

Questo quadro contrastato e incerto è stato ben colto, in un recente libretto, da Edgar Morin che, proprio ragionando attorno alla

fraternità, ha raccontato di un universo di «resistenze spontanee alla grande macchina calcolatrice, algoritmizzante, che riduce la vita umana alla sua dimensione tecno-economica e l'essere umano a un oggetto di calcolo, resistenze alla grande macchina che ignora l'affettività umana [...] e che è animata dalla ricerca ossessiva e demente della massimizzazione»; egli vede «in ogni paese, un ribollire di iniziative private, personali, comunitarie e associative (che) fa germinare qui e là gli abbozzi di una civiltà votata alla fioritura personale nell'inserimento comunitario, emergendo come oasi se non nel deserto, quanto meno nella giungla. Queste iniziative aprono delle brecce all'interno delle enormi macchine tecno-economiche che corrompono le nostre civiltà, che colonizzano i poteri politici, che impongono alla società gli imperativi di un pensiero

fondato sul calcolo e votato alla massimizzazione dei profitti»⁴.

La via, non certo larga e comoda, che Morin indica per l'oggi è quella di «creare degli isolotti di vita altra, dobbiamo moltiplicare questi isolotti dal momento che o le cose continueranno a regredire e le oasi saranno degli isolotti di resistenza della fraternità, oppure vi saranno delle possibilità positive ed esse diverranno allora i punti di partenza per una fraternità più generalizzata in una civiltà riformata»⁵. Via stretta, impervia, non egemone, secondo la logica del mondo, eppure sorgente inestinguibile perché connaturata alla natura relazionale dell'uomo: in questa speranza, la fraternità si congiunge alle sorti della democrazia, contro la tentazione della scorciatoia ingannevole dell'affidamento nel potere.

⁴ E. Morin, *La fraternità, perché? Resistere alla crudeltà del mondo*, trad. it., Ave, Roma 2020, pp. 43-44.

⁵ *Ibid.*, p. 53.