

LA FRATERNITÀ COME CATEGORIA (COSMO)POLITICA

GIUSEPPE TOSI

La fraternità è una categoria esclusivamente etica e religiosa o può occupare un ruolo rilevante anche nella teoria e nella pratica politica? Questo è l'interrogativo/sfida che Antonio Maria Baggio ha lanciato nel libro collettivo: *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*¹. In questo breve saggio abbiamo cercato di raccogliere la sfida proponendo alcune riflessioni iniziali sul tema come parte di un dibattito più ampio che il prof. Baggio e i suoi interlocutori stanno realizzando².

L'ipotesi centrale è definire i concetti di fraternità a partire dalla capacità di promuovere una maggiore solidarietà sociale, come anelli concentrici che tendono ad allargarsi fino all'idea di una fraternità tendenzialmente universale. Svilupperemo il nostro tema proponendo un dialogo fra la lettura evangelica della fraternità e la lettura sociologica di Max Weber.

¹ A.M. Baggio (ed.), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007. Vedi l'edizione brasiliana accresciuta con altri interventi: A.M. Baggio, (ed.), *O principio Esquecido/1. A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas*, Cidade Nova, São Paulo 2008; Id. (ed.), *O principio Esquecido/2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política*, Cidade Nova, São Paulo 2009.

² Il presente saggio rielabora profondamente quello apparso in portoghese: G. Tosi, *A fraternidade es uma categoria política?*, in A.M. Baggio (ed.), *O principio Esquecido/2*, cit., pp. 43-64.

LA FRATERNITÀ COME VINCOLO DI SANGUE, PARENTELA E VICINANZA

Nel senso più originario del termine, fraternità si intende come vincolo di sangue, come sentimento di appartenenza a una famiglia, a un clan (famiglia estesa) o ad un villaggio, quartiere, gruppo piccolo e circoscritto di vicinanza. È questo il senso primario della parola “prossimo”, chi sta al mio lato, vicino a me. Max Weber definisce questo primo concetto di fraternità come «comunità di vicinanza»: il vicino è il tipico prestatore di aiuto e la vicinanza è perciò portatrice della “fraternità”, seppure in un senso «spogliato di ogni sentimentalismo, prevalentemente etico-economico» della parola, «e ciò come prodotto dell’originario principio fondamentale della poco sentimentale etica popolare di tutto il mondo: «come tu a me, così io a te»³. Il prossimo aiuta il vicino perché un giorno anche lui potrà avere bisogno dell’aiuto di quest’ultimo⁴.

Questa fraternità originaria è parte dell’esperienza comune di ogni essere umano in quanto membro di una famiglia e di una comunità di persone che gli sono prossime, e possiamo definirla come il contenuto allo stesso tempo essenziale e minimo del concetto. Essenziale perché la comunità familiare fornisce l’identità basica su cui si costruisce la personalità. Nonostante tutte le critiche alla famiglia e alla comunità come forme arcaiche e superate di convivenza sociale, la famiglia resiste anche nelle moderne società industriali e urbane avanzate, seppure in forme diverse. Tanto è vero che senza una accoglienza adeguata della famiglia e della comunità le conseguenze sullo sviluppo dell’individuo sono sempre molto gravi e spesso irreversibili.

Ma se guardiamo alla famiglia e alla comunità nella prospettiva della capacità di esprimere solidarietà sociale, vediamo che si tratta di una socialità limitata da due fattori, uno interno e l’altro esterno.

³ M. Weber, *Economia e Società*, Edizioni di Comunità, Milano 1995, vol. II: L’economia in rapporto agli ordinamenti e alle forze sociali, pp. 59-60.

⁴ Cf. *ibid.*, pp. 264-265.

Una prima questione è relativa alla logica della prossimità: nonostante la forza dei vincoli di sangue, non esiste nessun “istinto naturale” che garantisca che questi vincoli siano fraterni nel senso di solidari: quante lotte intestine attraversano le famiglie, quante violenze si compiono dentro le pareti domestiche, quanti episodi di disaggregazioni si registrano in quella che dovrebbe essere la “cellula della società”. Non è per caso che la Bibbia registra, come primo atto della storia umana dopo la caduta, un fratricidio: Caino uccide il fratello Abele! E quando è interpellato da JHWH: «Dov'è Abele, tuo fratello?», egli risponde: «Non lo so. Sono forse io il custode di mio fratello?» (*Gen*, 4, 9-10). Caino era fratello nel senso carnale, ma non fraterno perché non si sentiva responsabile per l'altro.

Un'altra difficoltà è esterna alla famiglia e alla comunità. Nonostante le inimicizie, le violenze e le tensioni, nel gruppo familiare e di vicinanza normalmente esiste una certa solidarietà e reciprocità fra quelli che sono “dentro” di esso, come osserva Max Weber. Però esternamente, verso l'altro, verso chi sta fuori, lo straniero, il differente, chi non appartiene alla comunità, prevale la sfiducia, quando non l'aperta ostilità. Questa è una costante nella storia dell'umanità, che può essere verificata dalle comunità primitive fino alle complesse società moderne: è l'eterna lotta fra “noi” e gli “altri”⁵. I recenti fenomeni di intolleranza contro gli immigrati, in vari Paesi europei, mostrano l'attualità di questo atteggiamento di solidarietà di gruppo che in nome di valori “ancestrali”, legati al territorio, alla comunità, ai miti sacri della “terra e del sangue”, o rifacendosi paradossalmente all'identità cristiana, discriminano il differente, l'altro, lo straniero.

⁵ Cf. T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino 1984; Id., *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Laterza, Bari 1972.

LA FRATERNITÀ COME PRINCIPIO ETICO

Gesù Cristo, che visse in un'epoca in cui i legami famigliari e di vicinanza e di appartenenza ad una comunità erano molto forti, propone invece una fraternità non più vincolata al sangue, alla parentela, ma a valori etico-religiosi comuni, introducendo così una delle grandi "buone nuove" in relazione alla tradizione giudaica. Il Vangelo ci riporta questo episodio:

Mentre egli parlava ancora alla folle, ecco, sua madre e i suoi fratelli (*adelphoi*) stavano fuori e cercavano di parlargli. Qualcuno gli disse: «Ecco, tua madre e i tuoi fratelli stanno fuori e cercano di parlarti». Ed egli, rispondendo a chi gli parlava, disse: «Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?». Poi, tendendo la mano verso i suoi discepoli, disse: «Ecco mia madre e i miei fratelli! Perché chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, egli è per me fratello, sorella, madre» (*Mt* 12, 46-50).

Gesù Cristo dice che i suoi fratelli erano coloro che fossero disposti a seguirlo, svincolando così il senso della fraternità dalla prossimità di vicinanza verso legami sempre più vasti e tendenzialmente universali. In questo senso la fraternità è intesa come qualcosa che si apre ad una comunità etico-religiosa ampia, che ispira tutte quelle esperienze di convivenza fraterna che si succedettero nei lunghi secoli del cristianesimo fondate sulla condivisione di un ideale comune che si trasforma in modo di vita e che sono una delle sue caratteristiche più preziose: pensiamo alle comunità della Chiesa primitiva, alle comunità monastiche, alle congregazioni religiose, ai movimenti di apostolato cristiano, ecc. Sono esperienze di fraternità che creano nei partecipanti un senso di appartenenza a un progetto più ampio di trasformazione personale e sociale, che offre un senso profondo alla propria vita in tutti i suoi aspetti e che costituiscono un preannuncio dell'utopia cristiana del Regno di Dio. Gesù Cristo non aveva forse detto che «il regno di Dio è in mezzo a voi!»? (*Lc* 17, 21).

Ma, di nuovo Max Weber, con il suo linguaggio realista e scettico verso le utopie, ci allerta che questa forma di fraternità può essere una semplice forma allargata della fraternità di vicinanza:

Ai legami del gruppo parentale, dei fratelli di sangue e della stirpe, la religiosità comunitaria aggiunge, come oggetto del dovere di aiuto, anche i membri della comunità. O meglio, essa li pone al posto dei membri del gruppo parentale: chi non è disposto ad abbandonare padre e madre, non può diventare discepolo di Gesù... ⁶.

La fraternità si allarga, ma la logica rimane la stessa, include tutti coloro che appartengono ad una stessa congregazione e partecipano di una stessa religione o credo, ma esclude chi sta fuori di esso:

Dal che nacque poi l'imperativo della «fraternità», che è specifico della religiosità comunitaria [...] poiché essa spinge all'estremo l'emancipazione del gruppo politico. Anche nel Cristianesimo primitivo, ad esempio in Clemente Alessandrino, la fraternità ha pieno valore soltanto all'interno della cerchia dei consociati per fede, e non verso l'esterno ⁷.

Weber mostra che questo tipo di fraternità, tipica della religiosità congregazionale, non è universale perché mantiene la distinzione fra “noi” e gli “altri”, fra chi accoglie il messaggio di Cristo e chi lo rifiuta, fra i fedeli e gli infedeli, reintroducendo così una dialettica che tende ad acuire i conflitti, il confronto, le intolleranze e le guerre, come purtroppo mostra *ad abundantiam* la storia delle religioni. In questo caso, afferma Weber: «l'universalismo dell'amore», che le religioni congregazionali predicano, si trova in difficoltà perché deve affrontare

⁶ M. Weber, *Economia e Società*, cit., vol. II, p. 264.

⁷ *Ibid.*

la concorrenza delle altre religiosità congregazionali, le quali anch'esse pretendono che il loro dio sia l'unico vero ⁸.

Secondo Weber, solo in alcuni casi molto speciali questa fraternità si apre a qualcosa di più universale: «Soltanto il notevole mescolarsi di comunità politiche ed etniche, ed il distacco dal gruppo politico degli dei, concepiti come potenze universali, conduce alla possibilità dell'universalismo in fatto di amore» ⁹. L'etica religiosa della fraternità universalizza il principio básico dell'etica della vicinanza, che diventa così la famosa "regola d'oro" comune a varie religioni: «fai agli altri quello che vuoi che essi facciano a te stesso», vista non più in un contesto culturale di prossimità, ma nel contesto universale, del comandamento evangelico: «Ama il prossimo tuo come te stesso».

Ma qui stiamo entrando in un altro concetto di fraternità come categoria politica in un senso ancora più ampio.

LA FRATERNITÀ COME CATEGORIA (COSMO)POLITICA

Per esemplificare questo senso di fraternità partiremo da un'interpretazione della parabola del buon samaritano (Lc 10, 25-37) ¹⁰. Luca, Marco e Matteo ci riportano l'episodio di un uomo della legge (*legisperitus*) che chiede a Gesù cosa fare per possedere la vita eterna; al che Gesù risponde di cercare ciò che è scritto nella Legge. L'uomo allora cita due passaggi capitali della Legge: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua

⁸ M. Weber, *Economia e società*, cit., p. 265. Esemplare a questo rispetto è il dibattito sulla conquista d'America. Mi permetto di citare su questo tema: G. Tosi, "Veri domini" o "servi a natura"? *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul nuovo mondo (1510-1573)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003.

⁹ M. Weber, *Economia e Società*, cit., vol. II, p. 265.

¹⁰ Questa lettura deve molto a: L.F. Barzotto, *Pessoa, Fraternidade e Direito*, in W. G. Di Lorenzo (ed.), *Anais do I Congresso Sul-Americano de Filosofia do Direito*, PUCRS, Porto Alegre 2005.

anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente ¹¹, e il prossimo tuo come te stesso ¹²» (Lc 10, 27-28).

Gli altri due evangelisti interrompono il dialogo su questo punto, ma Luca ci racconta come l'uomo di legge, che aveva posto la domanda per «mettere alla prova Gesù», non si sentì soddisfatto e approfittò della situazione per porre al *rabbì* una questione polemica per la comunità ebraica dell'epoca (e anche per la nostra): chi è il mio prossimo?

Gesù risponde con la parabola del buon samaritano. Un uomo si trova caduto a terra nella strada che da Gerusalemme porta a Gerico, abbandonato lì «mezzo morto» (*semivivus*) dai ladroni che lo avevano derubato e caricato di colpi. Un sacerdote e un levita che passavano per la stessa strada, lo videro ma «passarono oltre» (vv. 31-32). Commenta Barzotto:

L'uomo caduto non possiede qualificazioni. Non si sa se sia un giudeo o uno straniero, un pagano o un proselita, un esenno o un fariseo. Evitando di approssimarsi per determinare se l'uomo caduto sia o meno prossimo, secondo i criteri convenzionali, il comandamento perde qualsiasi contenuto, anche ristretto. Come identificare il prossimo nell'uomo caduto senza avvicinarsi a lui? Il sacerdote e il levita, due personaggi che conoscono la Legge, non si avvicinano all'uomo ferito. Per loro non ci sarà prossimo, in qualsiasi senso, il che significa che *hic et nunc* non c'è nessuna obbligazione, nessun comandamento, nessuna Legge. Videro ma non riconobbero. Se il riconoscimento del prossimo è necessario per dar un contenuto al comandamento dell'amore al prossimo, si constata che sa chi è il prossimo solo colui che si approssima, si avvicina ¹³.

Se il sacerdote e il levita si fossero avvicinati e avessero riconosciuto nell'uomo caduto uno dei «loro», probabilmente si sarebbero fermati, o avrebbero sentito il dovere di fermarsi, ma non

¹¹ Deut. 6, 5.

¹² Lev. 19, 18.

¹³ L.F. Barzotto, *Pessoa, Fraternidade e Direito*, cit. (traduzione dell'autore).

vollero avere niente a che fare con quell'uomo caduto, che rimase così qualcuno totalmente estraneo nella sua indeterminatezza.

Passa per la strada un samaritano, che apparteneva a un gruppo sociale nemico dei giudei, dal punto di vista politico e religioso. Gesù racconta che «passandogli accanto, vide e ne ebbe compassione» (v. 33). Commenta Barzotto:

Come straniero il samaritano non può lasciarsi guidare nel suo gesto da una etica particolarista della fraternità. Nessuno nella Giudea è suo vicino, a nessuno egli deve reciprocità. In questo modo egli non si comporta secondo un codice di ospitalità che disciplina le relazioni fra i membri del gruppo e gli stranieri. È lui lo straniero. Il samaritano possiede tutti i motivi per considerare che quell'uomo caduto sia un suo nemico, dato che si trova nella Giudea ¹⁴.

Tuttavia il samaritano “si approssima”, e non “passa oltre”. Questa è la prima attitudine di accoglienza dell'altro come persona, il primo atto del processo di riconoscimento: trascendere se stesso per camminare verso l'altro: e così “vedere” l'altro. Ma non come lo videro il sacerdote e il levita, che voltarono le spalle. Approssimandosi, il samaritano vede l'altro nella sua integralità: non vede un giudeo o uno straniero, ma una “persona”.

«E ne ebbe compassione»: il samaritano vede la sofferenza dell'altro, vede la sua vulnerabilità e si identifica con l'altro, sente come sua la vulnerabilità dell'altro. Anche a lui potrebbe succedere la stessa cosa, anche lui si trova in una strada pericolosa. Ma non è solo una logica “piccola” della solidarietà di vicinanza, del *do ut des*, è qualcosa di più universale. La sua solidarietà nasce dal riconoscimento della comune fragilità umana, dalla commozione di riprodurre in sé ciò che l'altro sente. Ed è significativo che questa vulnerabilità di riferisca al corpo umano, alla sofferenza fisica, al dolore, alla prossimità con la morte (*semivivus*, dice il Vangelo). Egli non si pensa come un essere superiore che aiuta un altro essere inferiore. L'altro è una persona come lui, che condivi-

¹⁴ *Ibid.*, (traduzione dell'autore).

de le stesse carenze e necessità: riconoscere l'altro è averne compassione, ovvero identificarsi con una persona uguale a quella che guarda. Questo è il senso profondo e originario della fraternità che può essere sperimentato da ogni essere umano.

Ma la parabola ci dice qualcosa di più: la compassione del samaritano non è sterile, è fattiva. Egli presta aiuto al ferito, lo trasporta verso un albergo, si prende cura di lui, lascia le sue faccende per occuparsi dell'altro, spende i suoi soldi. La parabola non ci dice se nell'avvicinarsi il samaritano riconobbe nell'uomo caduto un correligionario o un nemico, un altro samaritano o un giudeo: Gesù lascia di proposito nell'ombra questa questione, come a dire che il samaritano seppe riconoscere l'altro come una "persona", nella sua generalità, senza determinazioni¹⁵.

Alla fine Gesù fa all'uomo di legge una domanda che a questo punto non può essere che retorica: «Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo?». E costui rispose: «Chi ha avuto compassione di lui». Così facendo Gesù indica una fraternità così ampia che include tutti gli esseri umani: «senza alcuna distinzione di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, d'opinione politica e di qualsiasi altra opinione, d'origine nazionale o sociale, che derivi da fortuna, nascita o da qualsiasi altra situazione», come recita l'articolo 2 della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani proclamata dall'ONU nel 1948.

Una fraternità che potremmo definire politica o cosmo-politica in senso ampio, che richiama il cosmopolitismo stoico greco-romano, seppure in forma più radicale perché l'universalismo dell'amore arriva fino a proporre l'amore per il nemico (*Mt* 5, 43-48).

¹⁵ Come afferma Norberto Bobbio, una delle critiche mosse ai diritti umani, sia da sinistra che da destra, è la loro astrattezza e indeterminazione: parlano di un uomo e di una umanità in senso generale che non esistono se non nelle loro dichiarazioni. I marxisti gli rimproverano di nascondere così dietro la facciata dell'universalismo gli interessi della borghesia; gli antirivoluzionari come De Maistre di non considerare le differenze naturali e storiche ineliminabili fra gli uomini. Ma sarà proprio questa astrattezza e generalità del concetto che permetterà a innumerevoli individui e gruppi sociali di riconoscersi nei diritti umani proprio attraverso le lotte per il riconoscimento. Cf. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992, pp. 110-120.

LE CRITICHE REALISTE ALLA FRATERNITÀ COME CATEGORIA POLITICA

Nel percorso compiuto abbiamo identificato tre concetti di fraternità: uno più originario di tipo “economico” e che si manifesta nella famiglia e nei gruppi di vicinanza ¹⁶; un altro più ampio di tipo “etico”, che supera gli stretti vincoli famigliari in virtù dell'appartenenza a una religione, a una ideologia, a un visione del mondo, che supera le barriere di sangue e di vicinanza e allarga il concetto di prossimo; e finalmente una fraternità ancora più allargata, che per la sua universalità abbiamo definito cosmopolitica.

Sui primi due concetti di fraternità esiste un certo consenso: la fraternità ha un ruolo importante nella comunità famigliare e di vicinanza come concetto economico, che è retto dal principio della reciprocità, o nelle etiche più universaliste, che si reggono sulla “regola d'oro” che non è altro che un allargamento di questa logica primordiale. Quanto invece alla fraternità come categoria politica ci sono più dubbi che consensi; per questo, come afferma Baggio, si tratta di un *principio dimenticato*, rispetto agli altri due concetti della triade rivoluzionaria, la libertà e l'uguaglianza.

Possiamo adesso riformulare la nostra questione iniziale: come far diventare la fraternità come valore etico-politico tendenzialmente universale qualcosa che possa servire per organizzare il mondo politico degli uomini, qualcosa che abbia una efficacia storica? È qui che risiede la difficoltà principale della fraternità come categoria politica: un'etica della fraternità è un'etica, ma non una politica, ossia, è un valore che è “realisticamente” più difficile da realizzare nel mondo politico dominato dagli interessi individuali o collettivi, dalle relazioni di forza, dai conflitti, dalla violenza in tutte le sue forme. Qui si tratta di operare un salto più esigente che deve affrontare varie obiezioni e, di fatto, la maggior

¹⁶ Ma forse bisognerebbe distinguere più di quanto faccia Weber fra la solidarietà interna alla famiglia, che non segue necessariamente una logica economica, ma di gratuità e di affetto, da un'etica economica del gruppo di vicinanza.

parte delle dottrine politiche moderne ha delle difficoltà a riconoscere la fraternità come un principio politico.

Un illuminista come Kant vedrebbe la fraternità come un concetto “paternalista”, che ferisce il principio dell’autonomia del soggetto, nella misura in cui per riconoscerci tutti fratelli dovremmo riconoscere un Dio padre, e quindi un’autorità superiore. La figura del padre rimane ancora ancorata a una maniera antropomorfica di concepire Dio che non si confà ad una religione che deve rispettare i limiti imposti ad essa da una ragione che ha raggiunto la sua maggioranza¹⁷.

D'altra parte, però, Kant è il filosofo moderno per eccellenza del cosmopolitismo, che può essere visto come una secolarizzazione dell'universalismo cristiano, nel riconoscimento della umanità come una. Per Kant, la distinzione fra morale e diritto, e fra etica e politica non significa una “discordanza” o una “incompatibilità”, ma un «accordo possibile secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico» che indica, nell'idea regolatrice del raggiungimento della «pace perpetua», attraverso la creazione di una Federazione Mondiale di Stati retti dal diritto cosmopolita, un «progresso morale» dell'umanità¹⁸.

Un marxista definirebbe la fraternità come un concetto che camuffa/nasconde le divisioni irriducibili fra le classi antagoniste, per cui, nella migliore delle ipotesi sarebbe un'illusione (come d'altronde per Marx lo era qualsiasi religione), nella peggiore un inganno per ammortizzare i conflitti sociali. Da questo punto di vista, il samaritano ha compiuto un bel gesto, che rimase però fine a se stesso, un gesto “assistenzialista” che non eliminò le ingiustizie strutturali della società del suo tempo: i giudei e i samaritani continuarono ad essere nemici, ed entrambi continuarono ad essere sfruttati dall'imperialismo romano. Non c'è possibilità di fraternità fra classi antagoniste, sebbene il marxismo ammetta

¹⁷ Cf. I. Kant, *Risposta alla domanda: cos'è l'Illuminismo?* (1784), in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 45-52.

¹⁸ Cf. I. Kant *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolita* (1784); *Per la pace perpetua* (1795), in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 29-44 e 163-208.

uno spazio di fraternità, ma solo fra “compagni” che condividono la stessa condizione di classe sfruttata e oppressa, o nella futura società comunista, quando saranno superate le contraddizioni strutturali del capitalismo e si saranno create le condizioni per una società più solidaria e fraterna, dove non ci sarà più neppure bisogno dello Stato, ma tutto sarà autoregolamentato dai produttori liberamente associati.

Se in Marx la fraternità è ammessa, seppure con riserve e proiettata in un orizzonte utopico di trasformazione rivoluzionaria della società, in un realista politico come Schmitt non c'è assolutamente posto per una fraternità universale, ma solo per un tipo di fraternità che mantenga le differenze irriducibili fra “noi” e gli “altri”, perché senza questa distinzione cade lo stesso concetto di “politico”. Per Schmitt la fraternità è un concetto tipicamente “apolitico”, che non riconosce la “categoria del politico” per eccellenza, ovvero la realtà delle relazioni amico/nemico che è connaturale alla politica. Progettare una fraternità senza limiti, o i cui limiti coincidano con l'umanità intera, significa immaginare la possibilità di un mondo senza “il politico”, dove non ci sarebbe spazio per il conflitto amico/nemico: «L'*umanità* in quanto tale non può condurre nessuna guerra, poiché essa non ha nemici, quanto meno non su questo pianeta. Il concetto di umanità esclude quello di nemico»¹⁹. La fraternità universale non solo è un'idea totalmente utopica, che non riconosce la natura umana, ma anche un inganno che nasconde pretese inconfessabili, ovvero la giustificazione ideologica della guerra in nome dell'umanità. Per questo Schmitt, parafrasando Proudhon, afferma: «chi parla di umanità, vuol trarti in inganno»²⁰ e aggiunge:

Proclamare il concetto di *umanità*, richiamarsi all'umanità, monopolizzare questa parola: tutto ciò potrebbe manifestare soltanto la terribile pretesa che al nemico sia tolta la

¹⁹ C. Schmitt, *Le categoria del politico*, il Mulino, Bologna 1972, p. 139.

²⁰ *Ibid.* Per uno sviluppo delle analisi di Schmitt sulle relazioni internazionali nell'epoca della globalizzazione: D. Zolo, *Cbi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino 2000.

qualità di uomo, che esso dev'essere dichiarato *hors-la-loi* e *hors-l'humanité* e quindi che la guerra dev'essere portata fino all'estrema inumanità ²¹.

Ma oltre a questo argomento *ad personam*, ciò che è importante notare è che la politica è pensata in modo così indissociabile dalla guerra che per Schmitt la fine della guerra significherebbe anche la fine dello Stato:

Se uno "Stato mondiale" comprendesse il mondo intero e l'intera umanità, esso non sarebbe più un'unità politica e potrebbe essere chiamato Stato solo per modo di dire. [...] Essa [tale società] non conoscerebbe né Stato né regno né impero, né repubblica né monarchia, né aristocrazia né democrazia, né protezione né ubbidienza, ma avrebbe perduto completamente ogni carattere politico ²².

In questo modo Schmitt irride l'utopia dell'auto-organizzazione dei produttori associati che Marx aveva ereditato dall'anarchismo, ma anche il progetto cosmopolita kantiano della pace perpetua.

Questa visione radicalmente anticosmopolita è coerente con i suoi presupposti, ma se ritiriamo il concetto di politico dalla sua associazione indissolubile con la relazione amico/nemico, possiamo immaginare una società mondiale (sebbene come ideale regolatore), che sia retta da un governo mondiale ²³ che può mantenere ancora una sua forma politica (per Kant doveva essere repubblicana), dove lo Stato continui ad esistere e ad amministrare i conflitti, le tensioni, la violenza che continueranno ad esistere, ma dove sarà molto più difficile promuo-

²¹ C. Schmitt, *Le categoria del politico*, cit., p. 139.

²² *Ibid.*, p. 142.

²³ Kant inizialmente aveva proposto uno Stato Universale dei Popoli (*Völkerstaat*) come Repubblica Mondiale (*Weltrepublik*), che aveva poi sostituito con una Federazione di Stati retta da una costituzione cosmopolita e da un patto contrario alla guerra. Cf. I. Kant, *Del rapporto della teoria con la prassi nel diritto delle genti*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 153-161.

vere la guerra, perché ogni guerra sarà considerata una guerra civile ²⁴.

Max Weber, oltre alle osservazioni critiche sulla fraternità che abbiamo citato sopra, aggiungerebbe anche che la fraternità non potrà diventare una categoria politica perché nel mondo della politica domina realisticamente un'etica della responsabilità (*Verantwortungsetisch*) incompatibile con una etica della convinzione (*Gesinnungsethisch*) che sarebbe propria della fraternità. Per Weber, il mondo sarebbe molto peggiore se non esistessero i grandi profeti religiosi con i loro messaggi di un'etica della convinzione, di cui il Vangelo di Gesù Cristo è forse la più alta espressione; ma con l'etica assoluta del *Discorso della montagna* non si governano le nazioni ²⁵. La politica invece ha a che fare inevitabilmente con la forza, «la forza è il mezzo decisivo» e deve orientarsi attraverso un'etica della convinzione che misuri le prevedibili conseguenze delle proprie azioni. Questo è il dilemma della relazione fra etica e politica che, secondo Weber, non ha trovato e non potrà mai trovare una soluzione soddisfacente nella teoria e nella pratica.

Ma l'*aut aut* che Weber pone fra le due etiche, seppure molto suggestivo, nasconde un'ambiguità: nel momento in cui Weber afferma che l'etica della convinzione deve essere «presa davvero sul serio» e che essa esige il «tutto o niente», fa una doppia operazione che invalida sia la morale (perché riduce l'etica alla versione rigorista kantiana del *fiat justitia pereat mundus*), come anche qualsiasi applicabilità etica alla politica, che rimane dominata dalla forza.

²⁴ Per una visione critica del cosmopolitismo: D. Zolo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano 1995. Per una visione più favorevole: D. Archibugi - R. Falk - D. Held - M. Kaldor, *Cosmopolis. È possibile una democrazia sovranazionale?*, Manifestolibri, Roma 1993.

²⁵ Cf. M. Weber, *La politica come professione*, Armando Editore, Roma 1997, pp. 99-116. La massima di Weber richiama quella di Machiavelli, il quale, citando Cosimo de' Medici, aveva detto che con i *pater noster* non si amministrano i popoli.

FRATERNITÀ E POLITICA

Proporre la fraternità come categoria politica significa al contrario credere che sia possibile superare questa alternativa assoluta fra etica e politica, e indicare se non delle risposte, delle linee di ricerca che possano mostrare l'efficacia e la valenza politica della fraternità.

La politica come servizio

Proseguendo la nostra lettura "politica" del Vangelo troviamo delle indicazioni preziose sulla relazione fra fraternità e politica. La posizione di Gesù Cristo verso la politica è complessa. È vero che Gesù guardava al mondo della politica con diffidenza, come se fosse un terreno minato, pericoloso, che era meglio evitare di percorrere. Egli infatti manda un messaggio ad Erode chiamandolo «quella volpe» (Lc 13, 32), cerca di separare (per proteggerlo) lo spazio religioso da quello politico: «rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» (Mt 22, 21-23), e riconosce davanti a Pilato che «Il mio regno non è di questo mondo» (Gv 18, 36). Da qui il suo rifiuto ad essere considerato un leader politico rivoluzionario come volevano alcuni gruppi giudaici più radicali della sua epoca (e come forse speravano anche alcuni discepoli), che lo incitavano alla ribellione contro l'Impero romano. Come si sa, il conflitto permanente fra Roma e gli ebrei porterà alla terribile distruzione romana di Gerusalemme ad opera degli eserciti di Tito nel 70 d.C. e alla diaspora. Se Cristo avesse scelto questo cammino il suo messaggio sarebbe probabilmente scomparso, come perirono varie sette giudaiche del suo tempo.

Ma non possiamo ridurre l'atteggiamento di Gesù ad un mero realismo e ad una prudenza politica; Gesù aveva capito molto bene che le radici del male e della violenza che dominavano la politica erano molto più profonde e che solo un messaggio etico e religioso avrebbe potuto estirparle dal cuore degli uomini, ma

per questo c'era bisogno di una riforma radicale della propria religione che assumeva al suo interno le stesse logiche di potere e di forza della politica. Ma se questo è vero, se il messaggio di Gesù rimane fondamentalmente etico-religioso, è anche vero che il Vangelo non è indifferente al mondo della politica e non rinuncia ad intervenire in esso.

Di fatto, paradossalmente (ma non troppo) Cristo fu condannato a morte proprio da quei poteri politici verso i quali si mostrava refrattario, perché il suo messaggio e la sua figura furono percepiti come politicamente pericolosi, tanto dal potere politico come da quello religioso. E il Vangelo fornisce alcune chiavi di lettura del mondo politico proprio alla luce della fraternità. In due passaggi più radicali e significativi per il nostro tema si legge:

Voi sapete che i governanti delle nazioni dominano su di esse e che i capi le opprimono. Tra voi non sarà così; ma chi vuole diventare grande tra voi, sarà vostro servitore (*minister/diakonos*) e chi vuole essere il primo tra voi, sarà vostro schiavo (*servus/doulos*) (Mt 20, 25-28).

Ma voi, non fatevi chiamare “rabbi”, perché uno solo è il vostro Maestro e voi siete tutti fratelli. E non chiamate “padre” nessuno di voi sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello celeste. E non fatevi chiamare “guide” perché uno solo è la vostra Guida, il Cristo. Chi tra voi è più grande, sarà vostro servo (*minister/diakonos*); chi invece si esalterà, sarà umiliato, e chi si umilierà sarà esaltato (Mt 23, 8-12).

Abbiamo qui tre idee (in)politiche molto forti: a) una concezione ugualitaria delle relazioni umane in nome della grandezza di Dio: solo Dio è padre, maestro, dottore; davanti all'incommensurabile grandezza divina le differenze fra gli uomini diventano insignificanti; b) una diffidenza verso il potere costituito, sia esso politico o religioso, quando è esercitato per dominare, opprimere, sfruttare gli altri; c) un recupero della politica quando è esercitata non come dominazione ma come servizio (*ministerium/diakonia*).

Sono orientamenti che, se non forniscono gli elementi per una teologia politica ²⁶, indicano la possibilità di esercitare una politica in chiave etica, come servizio al prossimo che permette di superare l'abisso che Weber aveva posto fra le due dimensioni.

Fraternità e alterità

Se collochiamo la fraternità in riferimento agli altri due valori della famosa triade della rivoluzione francese, potremmo dire che, da un certo punto di vista, l'esperienza della fraternità è più universale e diffusa di quella della libertà e dell'uguaglianza, perché è primordiale. Ci possono essere oggi, e sicuramente ci furono in passato, società dove l'uguaglianza e la libertà sono assenti, o ristrette ad un piccolo gruppo, ma è molto più difficile immaginare una società umana dove non si sperimenti un qualche tipo di fraternità e di solidarietà, seppure limitata. Secondo l'antica lezione aristotelica, l'uomo è un animale naturalmente sociale e politico, e questa sua socialità primordiale può servire da base e da esperienza per forme più allargate, dipendendo dalle condizioni storiche e sociali. Perché ciò si realizzi occorre quindi riformulare l'esperienza iniziale della fraternità di vicinanza alla luce di una revisione della dialettica identità/alterità.

Ogni essere umano nasce in un determinato contesto geografico e sociale, dal quale assimila una cultura, una lingua, un modo di essere nel mondo, che lo fa diventare uomo: infatti, da questo punto di vista, non si nasce uomini, ma si diventa tali attraverso un processo di umanizzazione che è un processo di socializzazione e di formazione. È impossibile rinunciare a questa identità originaria che è parte costitutiva della nostra condizione umana, in quanto esseri non totalmente determinati dalla natura, ma da quella "seconda natura" che è la cultura. L'identità quindi si costruisce necessariamente in un confronto intersoggettivo fra un "io" e un "altro", fra un

²⁶ Vedi per esempio il bellissimo libro di Merio Scattola (*Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007), che fa iniziare la storia del concetto con l'apostolo Paolo, il primo a elaborare un teologia politica e una teologia della storia.

“noi” e gli “altri”. Come dicevano gli scolastici medievali: «*Omnis determinatio est negatio*», ogni determinazione è allo stesso tempo negazione: l’io si definisce come tale in relazione a un “non-io”, il diverso da me, che diventa il mio nemico, l’avversario, colui che mi è ostile e di cui devo diffidare. Ma questa negazione, allo stesso tempo logica ed etica, può rimanere limitata al momento negativo o andare oltre, riconoscendo ciò che c’è di comune nella diversità dell’altro, ovvero una identità che è la comune condizione umana.

Questa dialettica, che è parte integrante del processo di riconoscimento personale e sociale ²⁷, vale tanto nelle relazioni fra gli individui nel quotidiano, come nelle relazioni fra gruppi, classi, popoli, Stati, civiltà. La violenza nasce dalla squalificazione dell’altro, dall’atto di ritirare all’altro le sue caratteristiche umane, disumanizzandolo e riducendolo ai suoi aspetti negativi. Questo procedimento può arrivare fino agli estremi dell’annichilamento dell’altro, del diverso, del differente quando esso è visto come un nemico assoluto, come nel caso della soluzione finale attuata dal nazismo contro gli ebrei e tutti gli altri gruppi e popoli considerati inferiori ²⁸.

Ma può essere usato per leggere tutta la storia dell’umanità. Per esempio i teorici realisti del *clash of civilizations* difendono l’inevitabilità del confronto fra Occidente e Oriente. Nell’immaginario occidentale alimentato dai mezzi di comunicazione, le civiltà non occidentali, soprattutto l’Islam, sono non solo diverse, ma pericolose e nemiche e devono essere combattute: ogni islamico è visto come un pericoloso terrorista. Nella vera e propria guerra che si combatte nelle periferie e nelle *favelas* brasiliane fra i trafficanti, la polizia e la popolazione inerme si riproducono tutti gli stereotipi della dequalificazione dell’altro. Per ucci-

²⁷ Per la teoria del riconoscimento vedi: C. Taylor, *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993; C. Taylor - J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2001; A. Honneth, *La lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano 2002.

²⁸ La testimonianza più tragica, drammatica e allo stesso tempo lucida di fino a che punto possa arrivare il “male assoluto”, secondo l’espressione di Hannah Arendt, si trova in P. Levi, *Se questo è un uomo, La tregua*, Einaudi, Torino 1989.

dere, torturare, maltrattare l'altro c'è bisogno di ucciderlo prima simbolicamente nella propria mente, ritirandogli le caratteristiche umane che lo rendono eguale e accentuando le caratteristiche che lo rendono non solo diverso ma inferiore. Nelle nostre relazioni quotidiane, ricorriamo spesso, coscientemente o no, a dei meccanismi molto comuni di squalificazione e disumanizzazione dell'altro: «questo è un animale, un porco, non merita di vivere, ecc.», che a volte sfociano in veri e propri conflitti di sangue.

Come è noto, l'uomo è uno dei pochi esseri viventi che ha sviluppato una altissima aggressività intraspecifica, quasi sconosciuta nel mondo naturale, seppure dominato da una spietata lotta per la sopravvivenza, che è generalmente determinata da necessità vitali ed esercitata verso chi è fuori dalla specie. Al contrario l'uomo possiede un'alta dose di aggressività contro il proprio simile. Così come non esistono meccanismi "naturalisti" che inibiscono questa aggressività, non ci sono nemmeno meccanismi naturali che la favoriscano: perché l'aggressività istintiva si trasformi in violenza sociale c'è bisogno della mediazione della società e della cultura.

E qui entra il ruolo dell'educazione in senso ampio: il superamento della dialettica negativa dell'alterità si darà solo promuovendo nella società nel suo insieme le condizioni perché l'altro venga riconosciuto non semplicemente come un "non io", ma come un "altro io" ²⁹. Riconoscere l'altro come me stesso significa riconoscere la comune appartenenza alla stessa condizione umana: tutti soffriamo gli stessi dolori, tutti abbiamo lo stesso corpo, tutti sentiamo gli stessi sentimenti, tutti abbiamo bisogno di riconoscimento individuale e sociale, affettivo e cognitivo, di essere riconosciuti nella nostra identità e diversità. Questa è la "regola d'oro" di tutte le religioni, espressa nel comandamento dell'amare il prossimo come se stesso, che «riunisce in sé tutta la Legge e i profeti» ed è frutto della sapienza dei popoli durante i secoli.

²⁹ Paul Ricoeur va oltre proponendo un riconoscimento duplice: non solo di riconoscere l'altro come me stesso, ma me stesso come un altro: P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

Fraternità e responsabilità

Nella seconda metà del secolo XX, a partire dalla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948, si nota una lista crescente e tendenzialmente illimitata di “generazioni” di diritti, che provocano una proliferazione incontrollata della “domanda di diritti”: moltiplicazione, specificazione, universalizzazione, positivazione sono processi che hanno portato ad un aumento della “quantità e qualità” dei diritti in nome del principio utopico «tutti i diritti per tutti» e «tutti hanno diritto ad avere diritti». Questa proliferazione non solo può creare una grande frustrazione pratica, perché di fatto l'aumento della lista e delle generazioni di diritti corrisponde all'aumento altrettanto vertiginoso della mancanza di rispetto degli stessi, ma anche teorica.

Nel proporre la questione dell'altro, la fraternità mette in discussione l'impianto individualistico dei diritti umani. Nell'enfatizzare la libertà e l'uguaglianza in detrimento della fraternità, la modernità ha accentuato gli aspetti individualistici ed egoistici dei diritti umani, dimenticando il carattere sociale e solidario dei diritti che non sono semplicemente quelli dell'individuo, dei gruppi, o delle classi, ma dell'altro, del più debole, del meno protetto, di chi è escluso dal sistema, ma anche della natura o delle generazioni future. Se la libertà rimanda all'individuo nella sua singolarità e l'uguaglianza lo apre ad una dimensione sociale che rimane però nell'ambito dell'identità di un gruppo o classe, la fraternità richiama l'idea di un altro verso il quale non ho solo dei diritti da opporre, ma delle responsabilità da condividere.

Ciò mette in discussione il fondamento individualista e soggettivista dei diritti, l'illusione che non esistano limiti “oggettivi” alla “accumulazione” di diritti, nasconde il fatto che l'insieme dei diritti non è armonico, ma esistono conflitti fra classi di diritti spesso inconciliabili ³⁰. Per esempio la questione ambientale e la nascita dei diritti ecologici mostrano l'esistenza di “limiti naturali” alla realizzazione indefinita della crescita economica, limiti co-

³⁰ Cf. N. Bobbio, *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, in Id., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992, pp. 5-16.

sì rigidi che se non rispettati possono mettere in pericolo la stessa sopravvivenza della specie umana. Il dibattito sulla bioetica ha posto in evidenza l'esistenza di "limiti etici" alla ricerca biologica: non tutto ciò che possiamo fare tecnicamente, dobbiamo farlo. I dibattiti sul diritto allo sviluppo hanno messo in evidenza i "limiti sociali" allo sviluppo se si vuole che sia davvero uno sviluppo umano socialmente giusto e redistributore di reddito, e non solo una mera crescita economica. Tutto ciò porta a pensare che un'etica dei diritti con il solo fondamento individualista sia insufficiente e debba essere completata da una etica della responsabilità che consideri l'altro ³¹.

Questa sembra essere la grande sfida che l'idea di fraternità lancia ai diritti umani nel secolo XXI, nel mondo sempre più globalizzato: il superamento di una logica meramente identitaria verso il riconoscimento dell'alterità, della diversità e della reciprocità nell'ambito di un'etica della responsabilità.

CONCLUSIONE

Un realista come Weber ci richiamerebbe di nuovo alla realtà: dove sono le condizioni storiche, sociologiche, economiche, politiche reali perché queste proposte trovino un terreno effettivo di realizzazione e non siano solo progetti campati per aria, buone intenzioni? Qui bisognerebbe sviluppare tutta un'altra ricerca non più sulla fraternità come categoria politica, ma sul tipo di politica capace di attuare la fraternità, che non era l'obiettivo di questo breve saggio ³². Ci limiteremo qui ad alcune considerazioni molto sommarie.

³¹ Cf. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990; M.A. de Oliveira, *Os direitos humanos na ótica da filosofia e da teologia latino-americana da libertação*, in «Teologia e Pastoral», Loyola, São Paulo 2002, pp. 59-81.

³² Preziose indicazioni in questo senso si trovano nei saggi dei due volumi curati da Antonio Maria Baggio sulla fraternità come principio dimenticato, nota 1, p. 231.

Tutto lascia credere che lo stesso processo di globalizzazione stia creando le condizioni per la realizzazione di queste proposte nella misura in cui crea un'interdipendenza così stretta fra tutte le parti del mondo che obbliga necessariamente a trovare una soluzione collettiva o una caduta collettiva. L'idea di fraternità e solidarietà universali in questo contesto può giocare un ruolo politico e trovare un ampio consenso in un'epoca di globalizzazione caratterizzata come società di rischio (*Risikogesellschaft*), quando è in gioco la stessa sopravvivenza dell'umanità³³.

Dal punto di vista delle relazioni internazionali ci sono molti indizi del fatto che è sempre più chiara la necessità della transizione dal diritto internazionale degli Stati sovrani verso una qualche forma di diritto cosmopolita, che si prenda cura delle questioni dell'ambiente, dello sviluppo, della pace e della guerra, ovvero delle questioni che superano le frontiere degli Stati ed esigono un superamento della logica meramente individualista di interesse riferita a persone, gruppi, classi o Stati.

Nella società in cui viviamo (ma anche nelle società che ci hanno preceduto) la politica è sempre stata realisticamente governata da interessi personali e di gruppo, ma proprio l'urgenza e la gravità delle questioni in gioco può "realisticamente" promuovere la necessità di una soluzione diversa. Davanti ai pericoli che minacciano la sopravvivenza dell'umanità possiamo prevedere scenari opposti: pessimisticamente o realisticamente la «lotta di tutti contro tutti» dello stato di natura hobbesiano, o il riconoscimento che stiamo sulla stessa nave e dobbiamo trovare uscite collettive che possano salvare tutti e quindi la formazione di un nuovo patto sociale mondiale per uscire dallo stato di natura che esiste fra gli Stati e fondare uno stato civile.

La storia umana non ci autorizza a scommettere sul successo della seconda proposta, ma neanche ci autorizza a rimanere nell'inerzia. Come scrisse Norberto Bobbio citando Kant: «Coloro che affermano che il mondo andrà sempre così com'è andato sinora

³³ Cf. U. Beck. *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma 2005.

contribuiscono a far sì che la loro previsione si avveri»³⁴. Perché si possa kantianamente parlare di «progresso morale» dell'umanità è importante non solo una ortodossia, ma anche una ortoprassi di tutte quelle persone, gruppi e istituzioni che si propongono di realizzare l'ideale regolatore del Regno di Dio, di cui parlano i Vangeli o del regno dei fini come diceva Kant nel suo linguaggio secolarizzato.

Dobbiamo perseverare su questo cammino, con l'ottimismo della volontà e il realismo dell'intelligenza, consapevoli che la realtà è molto più complessa e coriacea dei nostri desideri.

SUMMARY

The author begins with an affirmation of the religious roots of fraternity, a category which is present in various religions, and indeed fundamental in Judaism and Christianity. He examines three concepts of fraternity: as consanguinity, as an ethical principle, and as a cosmopolitical category. He shows the historical impact of fraternity and analyses some "realist" criticisms. He suggests some areas for further study and for the development of the idea of fraternity: exploring the dialectic of identity and otherness, a dialectic of intersubjectivity, and its application to international solidarity. In this way the idea of fraternity can assume a measure of importance in intercultural and international relations, because it develops Bartolomeo de Las Casas's guiding idea that «humanity is one».

³⁴ N. Bobbio, *Kant e la Rivoluzione Francese*, in Id., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992, p. 155.