

30 maggio 2013

Principio di fraternità e modernità giuridica*

di Filippo Pizzolato e Paolo Costa

Professore associato di Diritto pubblico e Assegnista di ricerca in Diritto pubblico - Università degli Studi di Milano - Bicocca

Abstract – Il saggio vuole indagare la possibilità di pensare il principio di fraternità come principio giuridico, in particolare in relazione agli esiti potenzialmente aporetici del suo rapporto con il principio di libertà ed il principio di uguaglianza. The present research wants to investigate the possibility of conceiving the brotherhood principle as a juridical principle; and particularly in connection with the possible aporetic results of its relationship with the principle of freedom and the principle of equality.

Sommario: 1. Impostazione del problema. - 2. Una nozione “minima” di fraternità. - 3. Lo sviluppo analogico del concetto nella sua *translatio* all’ambito politico. - 4. Sulla possibilità per il concetto di fraternità di assurgere a vero e proprio concetto giuridico del diritto pubblico. - 5. La positivizzazione del concetto nelle costituzioni. Significato e limiti. - 6. Fraternità e libertà. - 7. Fraternità ed eguaglianza. - 7.1. La centralità dell'eguaglianza, la marginalità della fraternità. - 7.2. Il riconoscimento della fraternità, il sospetto per l'eguaglianza. - 8. La ricomposizione di fraternità ed eguaglianza. L’esempio della Costituzione italiana.

1. Impostazione del problema.

Con le brevi riflessioni che seguono si intende indagare la possibilità per il concetto di fraternità di assurgere a vero e proprio concetto giuridico del diritto pubblico^[1].

Come ampiamente dimostrato, anche da recenti studi, il concetto di fraternità è senz’altro un concetto

politico, ossia un concetto che, ancorché con alterne fortune, conosce la sua genesi e i suoi sviluppi anzitutto nel discorso politico, in particolare in quello moderno[2].

Ad una prima considerazione, non pare invece potersi dire con certezza che il concetto di fraternità appartenga al discorso giuridico.

Si può ad esempio dire con una certa sicurezza che il concetto di fraternità non appartiene alla tradizione giuridica europea, riferendosi con questa espressione all'eredità giuridica dello *ius commune*, ossia a quel consolidato plesso sviluppatosi in Europa fino all'avvento della statualizzazione del diritto consumatasi con le codificazioni ottocentesche.

Nella tradizione giuridica europea, che è anzitutto tradizione privatistica, il rapporto fraterno non sembra essere rinvenibile che come rapporto familiare della linea collaterale, che trova pertanto collocazione tra i concetti certi del diritto di famiglia.

Tali concetti possono conoscere sviluppi diversi a seconda della specificità delle singole epoche, ad esempio ampliando o restringendo il novero dei soggetti rientranti nella famiglia: altro è, ad esempio, il novero esteso di coloro che in epoca romana rientravano nella *familia proprio iure* o *communi iure*, altro il novero ristretto di coloro che appartengono alla moderna famiglia cosiddetta nucleare.

Nelle specifiche tradizioni giuridiche può inoltre essere sottolineato con maggiore o minore forza il ruolo del legame solidale derivante dal sangue. Un esempio può essere la diversa concezione della comunione romanistica, che contempla quote ideali di appartenenza individuale, rispetto alla comunione germanistica (o *a mani riunite*), che non contempla tali quote ed è caratterizzata da una più accentuata forma collettiva. Tale più marcata solidarietà collettiva di matrice germanica è retta dall'istituzione immemorabile della famiglia e non già da qualche principio ideale di tipo orizzontale: come sembra confermare la circostanza che nel nostro ordinamento giuridico alcuni tratti della comunione a mani riunite sono rintracciabili nel fondo patrimoniale, nella comunione legale tra i coniugi e nelle comunità familiari montane, dunque in fattispecie accomunate dalla pertinenza all'istituzione della famiglia[3].

Nonostante le differenze legate alle epoche o alle tradizioni particolari, si rimane pertanto all'interno di concetti consolidati appartenenti all'istituzione familiare.

È tuttavia da osservare, quasi preliminarmente, come già operare una distinzione precisa tra *ambito del politico* ed *ambito del giuridico* possa risultare non del tutto semplice quando – come in questo caso – il punto di vista giuridico sia invece quello giuspubblicistico, dunque quello di un diritto che ha ad oggetto proprio la “politicità” *lato sensu* intesa.

Nel breve spazio di queste riflessioni non è tuttavia possibile addentrarsi nei problemi troppo ampi e troppo specialistici relativi all'*in sé* del diritto e all'*in sé* della politica. Tale distinzione dovrà pertanto darsi in qualche misura per presupposta, ancorché alcune delle argomentazioni che seguono potranno probabilmente offrire qualche spunto utile anche a tale riguardo.

2. Una nozione “minima” di fraternità.

È invece indispensabile tentare di definire almeno una nozione “minima” di fraternità. Ogni ricerca è infatti vana se non si chiarisce preliminarmente che cosa si va ricercando.

Anche in questo caso, eccessivo sarebbe indugiare sull'*in sé* della fraternità, essendo una simile riflessione esorbitante rispetto ad una semplice indagine giuridica, attenendo, come sembra, alla riflessione filosofica, se non a quella teologica.

Il tentativo è pertanto quello di definire una nozione minima di fraternità che, non presumendo di svelarne l'*in sé*, non sia dipendente da una pura prospettiva teologica o filosofica; e, tanto meno, ideologica.

La sua prospettiva potrebbe essere invece, utilmente, quella storico-concettuale. La verità e l'idea appartengono infatti alla riflessione metafisica; l'ideale appartiene all'ideologia; ma il concetto può ben appartenere alla riflessione giuridica.

Si può pertanto muovere da una prima affermazione che può probabilmente essere condivisa anche prescindendo da più profonde comprensioni: *il concetto politico di fraternità è un concetto generato dall'uso analogico dell'originario concetto, che possiamo definire "archetipico", legato alla famiglia*[\[4\]](#).

Che l'archetipo di ogni concetto di legame fraterno sia quello del legame familiare collaterale può essere un punto di partenza condivisibile sulla base di una semplice considerazione realistica dell'ordine naturale (addirittura biologico) delle cose, che vede questo legame essere, anche solo sul piano cronologico, il primo e necessario legame collaterale tra uomini.

Per i giuristi, e si pensi in particolare ai privatisti, questo è un dato che dovrebbe apparire molto chiaro. Fa parte della stessa genesi del concetto di istituto giuridico il riconoscere la sua origine come un processo di astrazione concettuale dal sostrato sociale rappresentato dall'istituzione. È facile rilevare come gli esempi preferiti di istituto giuridico evocano immediatamente figure di istituzioni sociali di esistenza certa e di tradizione immemorabile: come ad esempio, appunto, la famiglia. È proprio in ragione di tale contenuto originario del concetto che la scienza giuridica ha avvertito l'esigenza di distinguere tra istituti naturali e istituti artificiali, considerando la famiglia, ovviamente, un istituto naturale[\[5\]](#).

3. Lo sviluppo analogico del concetto nella sua *translatio* all'ambito politico.

Ciò che pertanto il termine "fratello" evoca immediatamente in ambito giuridico è un legame proprio dell'istituzione familiare. L'uso politico del termine parrebbe invece essere, come appunto si diceva poco sopra, anzitutto un uso analogico dell'originario concetto inerente ai legami familiari.

L'uso politico del concetto come oggi lo conosciamo pare propriamente moderno.

Il Medioevo conosce un uso del concetto, che tuttavia sembra essere, sul piano politico e sociale, ancora molto limitato. In particolare, è un uso riservato a comunità ristrette ed omogenee, dove l'analogia con il legame fraterno naturale ha ancora una sua evidenza e probabilmente una sua realtà: lo si ritrova con ricorrenza negli ordini religiosi e nelle corporazioni[\[6\]](#). L'origine naturale del legame sembra in questo contesto utilizzata al fine di valorizzare dei legami non di sangue: l'uso che se ne fa non è polemico e quel *come se* vuole imitare un legame che assurge a modello[\[7\]](#).

Nella sua genesi moderna, invece, il concetto sembra svolgere una funzione polemica.

Come è noto, la sua espressa formulazione come principio politico, prima, e costituzionale, poi, risale alla fase rivoluzionaria che va dal 1789 al 1848. In questa fase di violento rovesciamento di tutto ciò che rappresenta l'*Ancien Régime*, il concetto assume un'inevitabile connotazione polemico-ideologica contrapposta all'inevitabile connotazione polemico-religiosa fatta propria dalla controrivoluzione[8].

Il sorgere di tali connotazioni polemiche comporta l'allontanamento del concetto dall'originario modello naturale, rischiando, per questa via, di renderlo strumento retorico ugualmente impiegabile da concezioni politiche o sociali alternative[9].

Il momento in cui il possibile contenuto concreto del concetto in parte sfuma è probabilmente all'atto della sua universalizzazione politica, poiché sfuma, in un crescendo, la prossimità al modello originario del legame familiare: i luoghi per cui si ricerca la fraternità sembrano divenire così via via più ideali, via via più spirituali[10].

La fraternità puramente umana (cioè la fraternità universale) è infatti difficilmente pensabile senza rischiare di coinvolgere immediatamente anche questioni metafisiche. Invero, ogni tentativo in questo senso che non si fondi su una comune certezza dell'origine del legame fraterno rischia di sfociare in continue contraddizioni, spesso nella negazione delle prossimità fraterne o solidali più certe e ovvie per l'affermazione di prossimità che più difficilmente possono aspirare ad una qualche plausibile concretezza[11].

Se la fraternità sembra potersi affermare senza grandi difficoltà come universale concreto, più difficile appare invece la via che consente di proporla come semplice universale. Tale pare essere la ragione per cui fatica ad istituzionalizzarsi se non in comunità ristrette (come accadeva in epoca medievale) dove l'analogia con il legame familiare appare nuovamente chiara.

Già al semplice livello nazionale, inteso come il livello del moderno stato-nazione europeo, la fraternità, ancorché trionfalmente affermata nella divisa triadica rivoluzionaria, perde - soprattutto rispetto agli altri due principi della divisa - di consistenza politica, non essendo a questo livello rintracciabile un collante metafisico simile a quello che reggeva la concezione organica e cooperativa della società premoderna[12], e ciò, in una qualche misura, sembra incidere negativamente anche sulle sue concrete possibilità giuridico-istituzionali.

4. Sulla possibilità per il concetto di fraternità di assurgere a vero e proprio concetto giuridico del diritto pubblico.

Sul piano giuridico, ciò che con certezza residua dopo le rivoluzioni sono invece i principi di libertà e di uguaglianza, figli dell'individualismo proprio del giusnaturalismo razionalista seicentesco, che sta all'origine del contrattualismo moderno. Tali principi, a differenza del principio di fraternità, sono in condizione di dispiegare efficacia giuridica in virtù del ricorso analogico a concetti della tradizione giuridica privatistica (anzitutto a quelli di contratto, di *societas*, di mandato) che, proprio in quanto privatistici, ben calzano ad una comprensione individualistica della società[13].

Di qui, in sintesi, la difficoltà di pensare il concetto di fraternità quale vero e proprio concetto giuridico.

Ne è riprova il fatto che nel pensiero liberale classico, senz'altro unito allo stato moderno da un legame profondo, la fraternità non viene considerata come possibile concetto giuridico e ad essa si sostituisce il principio individualistico dell'*indipendenza*.

Afferma Kant: “Lo stato civile, considerato solo come stato giuridico, è fondato sui seguenti principi *a priori*:

1. La *libertà* di ogni membro della società, in quanto *uomo*
2. L'*uguaglianza* di esso con ogni altro, in quanto *suddito*
3. L'*indipendenza* di ogni membro di un corpo comune, in quanto *cittadino*.

Questi principi non sono leggi che lo stato già costituito emani, bensì leggi secondo le quali solo è possibile in generale una costituzione dello Stato secondo i principi della pura ragione che riguardano il diritto esterno dell'uomo”[14].

Questo passo di Kant non mostra tanto che la fraternità non è pensabile in sé, quanto che non è pensabile secondo i principi di quella che l'*Aufklärung* considerava la ragione giuridica.

Non diversa la visione di Locke: “Come è stato detto, tutti gli uomini sono per natura liberi, uguali e *indipendenti*, e nessuno può essere tolto da questo stato e sottomesso al potere politico di un altro senza il proprio consenso”[15].

Andando ancora più alla radice, alla possibilità che il concetto di fraternità assurga a vero e proprio concetto giuridico si oppone invero la stessa logica dello stato moderno, perfettamente delineata nel *Leviathan* di Thomas Hobbes.

È tra individuo e stato che si instaura, in tale logica, l'unico vero rapporto politico, il rapporto basato sul sinallagma protezione-obbedienza, che determina, a partire da quella che considera la sostanza prima del “politico”, l'individuo, la separazione tra stato e società. Tale comprensione non solo esclude la natura originariamente politica e giuridica di rapporti che prescindano dal potere statale, ma non ammette, come è noto, neppure la possibilità di formazioni intermedie tra individuo e stato dotate di tale originaria politicità e giuridicità: sicché rende impossibile anche il riconoscere rilievo immediatamente politico o giuridico a quegli ambiti sociali intermedi (ad esempio le corporazioni) che nel Medioevo ancora qualificavano come fraterno il loro legame costitutivo.

In altri termini, nella modernità il concetto di fraternità non pare immediatamente pensabile come concetto giuridico poiché non è concetto deducibile dalla “logica ferrea” dello stato moderno. Ciò, come è facile intuire, rende difficile pensarlo come fonte diretta di diritti e di obblighi cogenti, dunque come principio giuspubblicistico.

5. La positivizzazione del concetto nelle costituzioni. Significato e limiti.

Nondimeno, a partire dalla Costituzione francese del 4 novembre 1848, il termine “fraternità” figura, alla stregua di un principio, in diverse costituzioni occidentali[16].

Tale dato formale non sembra tuttavia sufficiente, da solo considerato, a superare le difficoltà sopra delineate.

La sola circostanza che il termine venga citato in testi costituzionali non ne fa, *eo ipso*, un concetto giuridico in senso stretto: ossia un concetto facilmente traducibile in regole o fattispecie.

È noto infatti ai costituzionalisti come non tutti i contenuti della costituzioni formali siano da considerarsi, per il solo fatto di essere tali, alla stregua di normali fattispecie giuridiche, senza con ciò rischiare di commettere abusi interpretativi. Le costituzioni, infatti, sovente non pongono ma presuppongono concetti. La genesi di questi ultimi è spesso filosofico-politica: filosofico-politica è pertanto anche la loro logica interna e dunque i canoni della loro interpretazione. Scrive a tale proposito Zagrebelsky: “La pretesa di “trattare” positivisticamente il materiale costituzionale rappresentato dai suoi principî di giustizia [...] è insostenibile e comporta veri e propri abusi concettuali, come quello compiuto da chi pensa che i principî costituzionali siano facilmente riducibili a norma della stessa natura delle regole positivistiche. Ma ciò non è possibile, non solo per la loro diversa struttura espressiva (norme senza fattispecie), ma anche per la diversa natura del loro contenuto, spesso semplice allusione a grandi concezioni della vita collettiva che trova la propria sostanza nell’esperienza storica e nel riconoscimento attuale del suo valore”[\[17\]](#).

Tale affermazione appare – nella sua portata descrittiva – condivisibile anche al di là di ogni comprensione neocostituzionalista: senza indugiare sul problema dell’esistenza di un nuovo e contemporaneo diritto naturale, si può comunque, senza difficoltà, affermare che le costituzioni non creano circuiti ermeneutici chiusi e in sé perfetti, ma in molti casi (forse nella maggior parte dei casi) rinviano a concettualità politiche (si pensi ad esempio ad un concetto chiaramente filosofico-politico qual è quello di rappresentanza politica) o concettualità giuridiche (si pensi ad esempio alle scarse disposizioni costituzionali dettate in ambito civilistico, che presuppongono concetti appartenenti alla più antica dogmatica giuridica europea, come nel caso dell’art. 42, u.c., Cost. italiana, che rinvia alla legge per stabilire “i limiti della successione legittima e testamentaria”) ad essa precedenti e, non di rado, rispetto ad essa maggiormente consolidate.

Tornando al tema che qui interessa, se un principio costituzionale di fraternità è, esplicitamente o implicitamente, dato, tale parrebbe essere la sua natura: quella di un principio politico presupposto dalla costituzione.

6. Fraternità e libertà.

Un recupero della fraternità quale principio costituzionale sarebbe allora possibile non nella logica della costituzione pensata secondo concetti giuridici, ma nella logica, tipicamente novecentesca, delle cosiddette “costituzioni politiche”.

Il *proprium* di queste costituzioni è di contemplare contenuti che, per il loro non essere immediatamente riconducibili a concetti giuridicamente consolidati, sono stati storicamente definiti dalla dottrina e dalla giurisprudenza italiane come “programmatici”. In dottrina si è parlato addirittura di *costituzioni-programma*[\[18\]](#).

La natura propria di un possibile principio costituzionale di fraternità dovrebbe pertanto essere politico-programmatica, se non si vuole, *sic et simpliciter*, negarne qualunque consistenza costituzionale. Sicché la sua precettività non dovrebbe essere ricercata nei canoni del costituzionalismo classico, in quanto condizionati dai presupposti individualistici del liberalismo, ma nella precettività che è dato riconoscere ai contenuti politico-programmatici delle costituzioni[\[19\]](#).

Si ritorna così ad un tema classico del diritto costituzionale del Novecento (la distinzione tra norme prescrittive e norme programmatiche), all’interno del quale è forse possibile per la scienza giuridica dire qualcosa di più concreto a proposito del principio di fraternità.

E tuttavia, già il solo fatto di riconoscere natura programmatica al principio di fraternità lo tinge di colori “progressivi” e minaccia di conferirgli il sapore della “fraternizzazione” (la fraternità come *fine*, dunque come *principio d’azione*, e non più come *condizione*, dunque come *status*), rendendolo tutt’altro che un principio capace di una neutrale vita dogmatica. Il principio sembra infatti, per questa via, entrare in tensione con quella libertà individuale che è invece principio costituzionale esplicito e decisamente consolidato.

Questo spiega forse gli esiti di sforzi interpretativi, anche recenti, volti a ricercare la giuridicità del principio di fraternità.

Si è affermato, ad esempio, come la fraternità non sia un principio giuridico in sé, ma piuttosto il presupposto sostanziale (cioè non giuridico-formale) della solidarietà, sicché il principio solidaristico sarebbe la giuridicizzazione di questo presupposto[20].

Le conclusioni appena riportate, se da un lato riconoscono un ruolo *pre-giuridico* della fraternità, dall’altro non sembrano tuttavia spingersi fino a riconoscerle *sic et simpliciter* il rilievo di principio *stricto sensu* giuridico.

È significativo, poi, che la fraternità venga sovente studiata nel confronto con la solidarietà e che sembri proprio questo confronto a mostrare la diversa capacità dei due principi di assurgere immediatamente a principio giuridico.

Il concetto di solidarietà - come è evidente nella fattispecie civilistica dell’obbligazione solidale - implica l’idea di una *responsabilità comune* quale conseguenza di un *interesse comune*. Il concetto di *interesse* sembra comunque un concetto sempre sullo sfondo, e ciò consente di pensare la solidarietà anche all’interno di una logica che potrebbe definirsi *societaria*, ben calzante con le premesse individualistiche della modernità. La solidarietà può essere pensata come conseguenza della *Gemeinschaft*, ma, in mancanza di una comprensione comunitaria dell’ordinamento, può ben essere pensata come conseguenza della *Gesellschaft*. La fraternità invece, implicando un legame (probabilmente di natura etica) che, come nell’ideale del legame tra fratelli di sangue, va oltre il mero fatto dell’interesse, non può reggersi sulla semplice *societas*.

Non pare pertanto infondata, per tali motivi, la preoccupazione di chi scorge nella fraternità, riguardata nella sua possibile evoluzione progressiva in fraternizzazione, un rischio per la libertà moderna.

Tale rischio pare tuttavia decisamente ridotto se la logica della fraternità è pensata unitamente alla logica della sussidiarietà, come è stato suggerito in dottrina proprio partendo da una comprensione politico-sociale preoccupata di coniugare libertà individuale ed etica relazionale[21].

Per questa via, sarebbe disinnescato il potenziale aggressivo della fraternità quale *dover essere astratto* (la fraternizzazione, appunto, come principio di azione) riconoscendo, come fa il principio di sussidiarietà, la possibilità, la naturalità e l’efficacia pratica di comportamenti solidali/fraternali nell’ambito di concreti ordinamenti sociali particolari[22]: dunque la fraternità come *essere concreto*, ancorché, nei suoi naturali sviluppi di principio relazionale, non chiusa alla possibilità di successive estensioni. Da parte statale, l’intervento *in subsidium* continuerebbe comunque ad avere luogo non già nella logica della fraternizzazione, bensì nella logica sua propria della sovranità moderna: quella del sinallagma (a base individualistica) protezione-obbedienza.

Su altro versante, e per motivi non dissimili, il principio di fraternità sembra porre questioni di non minor momento anche nel suo rapporto con il principio di uguaglianza.

7. Fraternità ed eguaglianza.

La problematicità del rapporto che la fraternità intrattiene con uno dei principi fondativi della modernità giuridica, la libertà, investe le conseguenze giuridiche derivabili dal principio e tuttavia trova la sua genesi a un livello filosofico-antropologico. La "ferrea logica" dello Stato moderno si dipana infatti da una libertà interpretata come indipendenza, che assurge a rango di ipotesi fondativa dell'intero dispositivo concettuale. Gli uomini, ci dice Hobbes, vengono al mondo "all'improvviso, a guisa di funghi, dalla terra, e già adulti, senza alcun obbligo reciproco"[\[23\]](#).

Quando sia invece declinato secondo una linea antropologica non individualistica, come è proprio ad esempio della tradizione aristotelico-tomistica, il principio di fraternità sospinge l'interrogazione fino alle radici stesse della libertà, rintracciate in un *legame* originario, non elettivo, della persona con l'altro da sé[\[24\]](#). La scoperta di questo legame originario rovescia la maniera liberale di intendere il modo in cui sorge e può svolgersi - nel suo rapporto con l'alterità - la libertà.

In modo fors'anche più sottile e complesso, una simile questione si pone con riguardo all'altro "mito" fondativo - sia detto senza intento denigratorio! - della modernità giuridica, l'eguaglianza. La possibile criticità della coesistenza tra uguaglianza e fraternità è attestata da prospettive diverse, e finanche tra loro opposte, appartenenti alla cultura illuministica e al magistero della dottrina sociale della Chiesa cattolica.

Nel primo orizzonte di pensiero, l'uguaglianza guadagna - anche storicamente - uno statuto eminente, in quanto chiave di lettura imprescindibile, soprattutto in prospettiva politica e giuridica, per accompagnare il superamento dell'*ancien régime* e del suo sistema di *status* e di privilegi. La fraternità invece fatica a trovare, al di là delle declamazioni, riconoscimenti se non di tipo polemico. Nella dottrina sociale della Chiesa vi è invece il riconoscimento di una fraternità strutturale e originaria, propria dei figli di Dio, che però si accompagna a una certa diffidenza, che talora sfocia in aperta ostilità, verso l'eguaglianza (livellatrice) della modernità[\[25\]](#), sia essa di matrice liberale, sia, soprattutto, socialista e, in questa diffidenza, come si vedrà, rimane sorprendentemente impigliata anche la fraternità.

7.1. La centralità dell'eguaglianza, la marginalità della fraternità.

Marcel David nel suo noto studio sulla fraternità ha osservato che, nell'*Encyclopédie* di Diderot, che a buon diritto può essere considerata un'autorevole interprete, se non addirittura una sorta di manifesto, della cultura illuministica che ispirerà anche i rivolgimenti rivoluzionari in Francia, i lemmi "uguaglianza" e "libertà" sono oggetto di trattazioni ricche e strutturate, mentre "fraternité" e "frères" appaiono voci assai più sacrificate, quasi marginali e, paradossalmente, nel loro svolgimento, legate ancora a significati tradizionali - premoderni, si direbbe - dei termini[\[26\]](#).

La voce "fraternité" prende avvio dal legame che unisce i fratelli o i membri di società (*fraternités* o *confraternités*) che devono trattarsi l'un l'altro come fratelli o vivere come tali ("telles sont les confrairies, les communautés de religieux"). A questa prima e breve voce, segue una trattazione specifica, del Cavaliere di Jaucourt, dedicata alla "Fraternité d'Armes", definita come "association entre deux chevaliers pour quelque haute entreprise qui devoit avoir un terme fixe, ou même pour toutes celles

qu'ils pourroient jamais faire; ils se juroient d'en partager également les travaux & la gloire, les dangers, & le profit, & de ne se point abandonner tant qu'ils auroient besoin l'un de l'autre". L'autore misura poi l'effetto, in qualche modo civilizzante, del cristianesimo su queste *fraternités*. Si tratta - ci informa Louis de Jaucourt - di alleanze talmente solide da poter suscitare conflitti di lealtà con l'obbedienza dovuta al potere legittimo ("Le crédit que donnoient ces sortes de sociétés étoit en effet d'une conséquence dangereuse pour le repos de l'état"). La voce "Frères", redatta dallo stesso Jaucourt, si sofferma sul legame di sangue e sulla dimensione familiare, cogliendone le conseguenze in termini di doveri sociali, per allargarsi infine a un possibile uso metaforico, storicamente invalso, del termine: "les premiers chrétiens s'appelloient mutuellement *freres*, comme étant tous enfans d'un même Dieu (...). Les empereurs traitoient de *freres* les gouverneurs des provinces & les comtes. Les rois se traitoient encore de *freres*. La même chose se pratique aussi entre les prélats", ecc... Come si vede, si fa riferimento a un complesso, storicamente ricostruibile, di *status*, e cioè a insiemi di diritti e obblighi reciproci che avvengono membri di una medesima "fraternité", ma non v'è alcunché che rimandi a una possibile dimensione comune della cittadinanza o della nazione.

Se dunque ci si attiene alle voci connesse alla fraternità, la novità veicolata dal secolo dei Lumi non riluce affatto e si ha anzi l'impressione di essere ricatapultati in un mondo premoderno o cavalleresco, popolato da confraternite medievali (religiose o d'armi), di cui del resto era erede anche il cavaliere Louis de Jaucourt. Si fatica a indovinare un apprezzabile legame tra la fraternità e l'eguaglianza. Le novità culturali, ben presenti nell'*Encyclopédie*, sono dunque affidate ad altri lemmi e lo stesso Jaucourt se ne mostra pienamente informato allorché si occupa dell'orizzonte semantico dell'eguaglianza[27]. Nella voce dedicata alla "Egalité naturelle" ("celle qui est entre tous les hommes par la constitution de leur nature seulement"), l'Autore vi coglie un significativo legame costitutivo con la libertà ("Cette *égalité* est le principe & le fondement de la liberté"). Da questa eguaglianza di natura, relativa a tutti gli uomini ("qui naissent, croissent, subsistent, & meurent de la même manière") sono ricavati doveri su di un piano etico ("selon le droit naturel, chacun doit estimer & traiter les autres comme autant d'êtres qui lui sont naturellement égaux, c'est-à-dire qui sont hommes aussi bien que lui"[28]). L'avvicinamento al campo semantico della politica è più marcato. E tuttavia, anche quando la trattazione si addentra nei doveri reciproci fra eguali attinenti alla sfera della giustizia sociale, la *fraternité* non è evocata[29]. La stessa contestazione de "l'esclavage politique & civil", che è conquista intestata (dalla dottrina sociale della Chiesa e dai rivoluzionari francesi) alla fraternità[30], è ricondotta nell'Enciclopedia all'azione del principio di *égalité naturelle*.

L'eguaglianza manterrà in effetti, negli sviluppi rivoluzionari, le promesse contenute nell'Enciclopedia. Non per caso, proprio sull'eguaglianza, interpretata come istanza livellatrice che mira ad annullare, in quanto aristocratico, il principio di differenza, si concentrano l'attenzione critica e la preoccupazione di Alexis de Tocqueville, il quale vi vede il fatto generatore della democrazia, ma anche l'innesto di una dinamica pericolosa di disintegrazione della società[31]. La critica all'irresistibile *vis* livellatrice dell'eguaglianza diventa una specie di *topos* la cui utilità, su di un piano di strategia discorsiva, si prolunga ben oltre la fine della società dei ceti d'*ancien régime*.

La drastica astrazione, veicolata dall'eguaglianza, rende accessibile un profilo generale dell'umanità, ma confina sostanzialmente in una zona d'ombra, al di fuori delle fasi "polemiche" di affermazione del nuovo ordine socio-politico, la fraternità, o comunque la racchiude e rattrappisce entro il corpo della Nazione, unificato dalla garanzia formale dell'equidistanza dei cittadini rispetto alla legge. Se dunque nell'*ancien régime*, il principio aristocratico di differenza offusca o pregiudica la fraternità[32], la fraternità della rivoluzione non può che risiedere entro il corpo indivisibile della Nazione[33], dove però fatica a ritagliarsi uno statuto autonomo rispetto all'eguaglianza.

7.2. Il riconoscimento della fraternità, il sospetto per l'eguaglianza.

Se cambiamo punto di osservazione e volgiamo l'attenzione alla dottrina sociale della Chiesa, il rapporto tra fraternità e eguaglianza non appare meno problematico e controverso.

Leggendo in particolare i documenti magisteriali dell'Ottocento, può persino sorgere l'impressione che la dottrina sociale della Chiesa difenda una struttura di società d'*ancien régime*. La fraternità, elaborata non senza grande cautela, appare infatti perfettamente compatibile con il mantenimento di strutture (sociali e politiche) di autorità ed è comunque alternativa rispetto a un'eguaglianza di tipo socialista o massonico. A differenza cioè della fraternità illuministica, che si innesta - fin quasi, come si è osservato, a rimanerne assorbita - sul tronco dell'*égalité*, nell'interpretazione che si ricava dalle encicliche sociali la fraternità si armonizza con il riconoscimento delle differenze sociali e giuridiche, di cui si apprezza e conferma la funzione ordinante.

La fraternità più frequentemente e stabilmente riconosciuta (ed evocata) nelle encicliche papali è senz'altro quella, di carattere ontologico, che discende, per tutti gli uomini, dalla comune figliolanza da Dio padre. Da ciò si fonda - al di là di ogni differenza - un principio costitutivo e indisponibile di "pari dignità sociale", cui corrisponde, sul piano dell'etica individuale, l'imperativo di un amore di tipo "valorativo"[\[34\]](#). Questa strutturale "pari dignità sociale" dei *figli* (e fratelli) non implica però affatto che tra gli uomini debba, sul piano storico, sussistere un'eguaglianza di *status* sociale ed economico. Le encicliche sostengono anzi a più riprese la tesi per cui le differenze tra gli uomini sono funzionali al retto ordinamento della società, in armonia con una concezione cooperativa dell'ordine sociale che è il riflesso più interessante e originale della concezione cristiana della fraternità.

La distinzione degli uomini secondo *status* plurali, corrispondenti alle diverse funzioni sociali, è iscritta nella *natura* da cui riceve una finalizzazione complessiva. La *natura* è infatti intesa come un cosmo ordinato, al cui interno ogni cosa e ogni essere, stando al *proprio* posto, si perfeziona e, al contempo, coopera al bene dell'organismo[\[35\]](#). La "perfezione" di ciascuna creatura consiste infatti, come efficacemente spiega Leone XIII nell'enciclica *Libertas* (1888), nel "rimanere nel posto e nel grado che l'ordine naturale ha stabilito"[\[36\]](#).

Sono ricorrenti, soprattutto nella dottrina sociale della seconda metà dell'Ottocento, i passaggi in cui si afferma la naturalità delle diseguaglianze sociali e ciò sia in ossequio a un apparato concettuale sistematico, imperniato attorno alla visione teleologica della natura, sia, strategicamente, in funzione anti-socialista. Verso quest'ultima direzione pende l'enciclica *Quod apostolici muneris* (1878) di Leone XIII, che prende di mira espressamente il pericolo socialista, a cui si contrappone una visione organicistica della società, che, sul modello della Chiesa, è come "un corpo che ha molte membra, le une più nobili delle altre, ma insieme scambievolmente necessarie e sollecite del bene comune". Le dottrine socialiste, invece, per Leone XIII, "non smettono di blaterare (...) che tutti gli uomini sono per natura uguali fra loro, e quindi sostengono non doversi prestare alle autorità né onore, né riverenza, né obbedire alle leggi se non forse a quelle redatte a loro piacimento. All'opposto, secondo gli insegnamenti del Vangelo, tutti gli uomini sono uguali in quanto avendo tutti avuto in sorte la medesima natura, tutti sono chiamati alla medesima altissima dignità di figliuoli di Dio; avendo tutti lo stesso fine da conseguire, dovranno essere giudicati a norma della stessa legge, per riceverne premi o pene secondo che avranno meritato. Tuttavia l'ineguaglianza di diritti e di potestà proviene dall'Autore medesimo della natura (...) Perciò, come nello stesso regno celeste volle che vi fossero cori di Angeli distinti fra loro e gli uni agli altri soggetti; nello stesso modo stabili anche nella Chiesa vari gradi di ordini, ed una moltitudine di ministeri, onde non tutti fossero Apostoli, non tutti Pastori, non tutti Dottori (1Cor 12, 28-30); così dispose del pari che nella società civile fossero vari ordini distinti per dignità, per diritti e per potere".

Su di un piano simile si muove l'opposizione della dottrina della Chiesa all'ideologia della

Massoneria, a cui è rivolta l'enciclica *Humanum genus* (1884). In questo documento, l'argomentazione investe in pieno uguaglianza e fraternità, in quanto ideali massonici, ma anche, purché rettamente intesi, cristiani. L'eguaglianza massonica si basa - secondo Leone XIII - sull'erroneo presupposto naturalistico per cui "gli uomini hanno tutti gli stessi diritti, e sono di condizione perfettamente eguali", sicché "nessuno ha diritto di comandare agli altri; che volergli uomini sottoposti ad altra autorità, da quella in fuori che emana da loro stessi, è tirannia". L'errore naturalistico innesca un sovvertimento che travolge l'intero ordine sociale, in quanto al principio di autorità si sostituisce il volere popolare^[37]. Significativamente, la critica di papa Pecci si appunta sulla distorta visione antropologica della naturale indipendenza degli uomini. A queste posizioni, Leone XIII oppone la retta dottrina: l'eguaglianza è solo legata "alla comune origine e natura, al fine ultimo assegnato a ciascuno", e tuttavia, "poiché capacità pari in tutti è impossibile, (...) egli è assurdisima cosa voler confondere e unificare tutto questo, e recare negli ordini della vita civile una rigorosa ed assoluta uguaglianza"^[38].

Alla Massoneria, Leone XIII contrappone il modello positivo del "Terz'Ordine di San Francesco", cui affida il compito di "ricondere gli animi alla libertà, alla fraternità, alla uguaglianza: non quali va sognando assurdamente la setta Massonica, ma quali Gesù Cristo recò al mondo e Francesco nel mondo ravvivò. La libertà diciamo dei Figli di Dio, che affranca dal servaggio di Satana e dalle passioni, tiranni pessimi: la fraternità, che da Dio prende origine, Creatore e Padre di tutti: l'uguaglianza che, fondata sulla giustizia e carità, non distrugge tra gli uomini tutte le differenze, ma dalla varietà della vita, degli uffici, delle inclinazioni forma quell'accordo e quasi armonia, voluta da natura a utilità e dignità del civile consorzio". La *devise* rivoluzionaria francese è rivendicata all'ispirazione cristiana e, per questo, emendata dagli errori massonici e trasfigurata.

Come si evince chiaramente, le differenze non mettono in discussione la pari dignità sociale e anzi la loro dinamica collaborativa è fondativa di una fraternità intesa appunto come cooperazione di diverse membra al bene comune, ognuna delle quali portatrice di una responsabilità circa il retto svolgimento delle funzioni assegnate. In questo sistema, la posizione eminente, sul piano gerarchico, è gravata di una responsabilità proporzionale e, paradossalmente, la povertà gode di un *favor* particolare: "ai poveri poi, la Chiesa insegna che innanzi a Dio non è cosa che rechi vergogna né la povertà né il dover vivere di lavoro" (*Rerum Novarum*, par. 20). Su queste stesse basi, la dottrina sociale della Chiesa risponde alla questione sociale proponendo un orientamento interclassista, fortemente legato a una visione organicistica, come quando auspica che "le due classi, stringendosi la mano, scendano ad amichevole accordo" (*RN*, par. 20) e anzi si diano "l'amplesso dell'amore fraterno" (par. 21).

Nell'enciclica *Ad Beatissimi Apostolorum* (1914), Benedetto XV ribadisce, con parole assai simili, questo tipo di nesso tra fraternità ed eguaglianza: "l'amore fraterno non varrà certo a togliere di mezzo la diversità delle condizioni e perciò delle classi. Questo non è possibile, come non è possibile che in un corpo organico tutte le membra abbiano una stessa funzione ed una stessa dignità. Farà nondimeno che i più alti si inchinino verso i più umili e li trattino non solo secondo giustizia, come è d'uopo, ma con benevolenza, con affabilità, con tolleranza: i più umili poi riguardino i più elevati con compiacimento del loro bene e con fiducia nel loro appoggio: a quella maniera appunto che in una stessa famiglia i fratelli più piccoli confidano nell'aiuto e nella difesa dei più grandi". E ancora, nella *Quadragesimo anno* di Pio XI (1931), significativamente il documento ispiratore della sussidiarietà, si legge (par. 139): "Una vera intesa di tutti ad uno stesso bene comune non potrà dunque aversi altrimenti, che quando tutte le parti della società sentano di essere membri di una sola grande famiglia e figli di uno stesso Padre celeste, anzi di essere un solo corpo in Cristo e *membri gli uni degli altri* (*Rom* 12,0) in modo che *se un membro patisce, patiscono insieme tutti gli altri* (*I Cor* 12,26). Allora soltanto i ricchi e gli altri dirigenti muteranno la primitiva loro freddezza verso i loro fratelli più poveri, in calda e operosa affezione; ne accoglieranno le giuste domande con volto benigno e cuore largo, e, al bisogno, ne perdoneranno anche cordialmente le colpe e gli errori. Gli operai poi, dal loro canto, depono sinceramente ogni sentimento di odio e di invidia, che i fautori della lotta di classe sfruttano tanto

astutamente, non solo non disdegnano il posto loro assegnato dalla Provvidenza divina nella società umana, ma l'avranno anzi in gran pregio, perché ben consapevoli di cooperare davvero utilmente e onoratamente, ciascuno secondo il proprio grado e ufficio, al bene comune, e seguendo in ciò più da vicino gli esempi di Colui che, essendo Dio, ha voluto essere sulla terra un operaio e stimato figlio di operaio".

è comprensibile - dal punto di osservazione della Chiesa cattolica - come la minaccia socialista della lotta di classe circonda l'eguaglianza di un'aura di sospetto e, anzi, perfino a proposito della fraternità ricorre nei documenti magisteriali il severo monito di un necessario, quanto accurato, discernimento tra una fraternità vera e una sbagliata^[39]. Il modello che fa da stampo alla fraternità proposta come ideale positivo è quello della grande famiglia umana, in cui, proprio come in ogni famiglia, esistono ruoli diversi e figure d'autorità, abbracciati però da un fine comune che si rifrange positivamente sul benessere di tutte le componenti.

Nel magistero della Chiesa del Novecento si fa strada una più decisa preoccupazione per la giustizia sociale, aperta finalmente alla logica giuridica e, seppur sempre con prudenza, perché non si deve armare la mano dello Stato, all'intervento delle istituzioni pubbliche^[40]. Su questa linea socialmente più "progressista" si colloca (nel 1961) la *Mater et Magistra*, di Giovanni XXIII in cui (par. 15) si rinnova l'invito a "operai ed imprenditore" affinché regolino "i loro rapporti ispirandosi al principio della solidarietà umana e della fratellanza cristiana; giacché tanto la concorrenza in senso liberistico, quanto la lotta di classe, in senso marxistico, sono contro natura e contrarie alla concezione cristiana della vita". Nella *Octogesima adveniens* (1971), di fronte al degrado provocato da una urbanizzazione abbruttente, Paolo VI invoca "una fraternità vissuta e una giustizia concreta" (par. 12). Ragionando a proposito della condizione della donna, l'enciclica (par. 13) torna sull'esigenza di distinguere l'ideale cristiano da una "falsa uguaglianza che negherebbe le distinzioni poste dal Creatore, e che sarebbe in contraddizione con la funzione specifica, così fondamentale, della donna tanto al centro del focolare come in seno alla società". In termini più generali, al par. 23, Paolo VI afferma che "facendo difetto una rinnovata educazione alla solidarietà, un'affermazione eccessiva di uguaglianza può dar luogo a un individualismo dove ciascuno rivendica i propri diritti, sottraendosi alla responsabilità del bene comune". Lucidamente, in questo passaggio, Paolo VI mette a fuoco la matrice individualistica dell'eguaglianza rifiutata, ciò che riporta il rapporto tra eguaglianza medesima e fraternità al suo fondativo livello antropologico.

Non è dunque la rivendicazione individualistica o classista, ma la cooperazione a consentire di armonizzare l'eguale dignità delle persone con il retto ordinamento della società. Su queste basi, nella *Laborem exercens* (1981), Giovanni Paolo II giunge a valorizzare una "spiritualità del lavoro", in quanto partecipazione al disegno creatore di Dio sulla natura. E, nella *Sollicitudo rei socialis* (1987), di nuovo in chiave anti-comunista, Giovanni Paolo II promuove (par. 15) il diritto di iniziativa economica "importante non solo per il singolo individuo, ma anche per il bene comune. L'esperienza ci dimostra che la negazione di un tale diritto, o la sua limitazione in nome di una pretesa «eguaglianza» di tutti nella società riduce, o addirittura distrugge di fatto lo spirito d'iniziativa, cioè la soggettività creativa del cittadino. Di conseguenza sorge, in questo modo, non tanto una vera eguaglianza, quanto un «livellamento in basso». Al posto dell'iniziativa creativa nasce la passività, la dipendenza e la sottomissione all'apparato burocratico"^[41].

Nelle encicliche del XX secolo, lo spirito fraterno, cooperativo, che muove e orienta le diverse articolazioni del corpo sociale, è proposto ormai su scala internazionale, laddove il "corpo" assume le sembianze della "grande famiglia umana". In questo orizzonte, ormai mondializzato, la *Mater et Magistra* (par. 141) giudica "ovvio che la solidarietà umana e la fraternità cristiana domandano che tra i popoli si instaurino rapporti di collaborazione attiva e multiforme; collaborazione che permetta e favorisca il movimento di beni, capitali, uomini, allo scopo di eliminare o ridurre gli accennati squilibri"; nel par. 161 si torna sull'argomento, sostenendo che, "in tal modo si porta pure un contributo

prezioso alla formazione di una comunità mondiale nella quale tutti i membri siano soggetti consapevoli dei propri doveri e dei propri diritti, operanti in rapporto di uguaglianza all'attuazione del bene comune universale". La dimensione mondiale della fraternità è ripresa e approfondita dalla *Populorum Progressio* (1967) di Paolo VI, in cui si evoca esplicitamente una fraternità dei popoli (par. 44), ispirata di nuovo a una logica cooperativa, per la quale la diversità dei talenti e delle risorse è strumentale al perseguimento del bene comune^[42]. Scrive Paolo VI (par. 73): "Tra le civiltà, come tra le persone, un dialogo sincero è di fatto creatore di fraternità. L'impresa dello sviluppo ravvicinerà i popoli, nelle realizzazioni portate avanti con uno sforzo comune, se tutti, a cominciare dai governi e dai loro rappresentanti, e fino al più umile esperto, saranno animati da uno spirito di amore fraterno e mossi dal desiderio sincero di costruire una civiltà fondata sulla solidarietà mondiale".

8. La ricomposizione di fraternità ed eguaglianza. L'esempio della Costituzione italiana.

La ricostruzione effettuata sembrerebbe autorizzare una conclusione un po' scoraggiante circa l'antinomia tra fraternità e principi fondativi della modernità giuridica (*id est*: libertà ed eguaglianza). Se dovessimo rassegnarci a questo esito, la fraternità rischierebbe evidentemente una marginalità finanche giustificata, perché eguaglianza e libertà appaiono all'uomo contemporaneo conquiste irrinunciabili - anche se non per questo storicamente irreversibili - della modernità. Neppure si farebbe un buon servizio alla fraternità se se ne facesse il vessillo di questa battaglia anti-moderna.

E tuttavia questa soluzione non appare priva di alternative. A ben vedere, infatti, la fraternità non sottopone a contestazione la libertà e l'eguaglianza in quanto tali, ma come germinate da un'ipotesi antropologica individualistica. Rispetto alla libertà, la fraternità richiama l'idea della natura *costitutiva* del legame interpersonale per la libertà medesima, smentendone dunque non il valore di principio, ma la sua declinazione come indipendenza.

E rispetto all'eguaglianza? Vi può essere una riappacificazione tra fraternità ed eguaglianza?

Per rispondere, può risultare utile partire dalla constatazione, in sé ovvia, per cui la fraternità - quando la si consideri nell'ambito archetipico della famiglia - non esige (e anzi esclude) un'identità tra fratelli, così come non aspira alla *reductio ad unum*, come potrebbe avvenire seguendo la china dell'eguaglianza livellatrice, negatrice delle differenze. Essa si fonda piuttosto sul riconoscimento di un legame sottostante tra i fratelli. Ciò nondimeno, la condizione fraterna non comporta che quel legame originario valga unicamente a tracciare un'immaginaria linea di partenza da cui prenda avvio una competizione - entro le corsie o siepi separate che Hobbes invocava - tra fratelli-concorrenti o addirittura rivali. Il legame ha natura strutturale, rimane nel tempo e si pone a fondamento di un'alleanza collaborativa tra i fratelli e tra le loro differenti inclinazioni e vocazioni.

Una condizione della convivenza di eguaglianza e fraternità risiede dunque nell'abbandono del programma - scaturito da una declinazione dell'eguaglianza stessa - di livellamento delle condizioni sociali, prospettiva resa concreta dal socialismo reale, ma ormai sbiadita con la crisi storica dello stesso. Peraltro, le diseguaglianze materiali, almeno quando offendono la dignità dell'uomo, sono condannate dalla stessa dottrina sociale della Chiesa, in nome della solidarietà che deve animare la famiglia umana. Al contempo, la fraternità si riconcilia con l'eguaglianza se la seconda si libera dalla pretesa indipendenza (o indifferenza^[43]) tra fratelli. Ciò è possibile quando l'eguaglianza si svincola dall'ipotesi individualistica che coniuga (libertà ed) eguaglianza stessa secondo un'ottica competitiva, in cui cioè le differenze non sono chiamate a completarsi vicendevolmente e tanto meno possono allearsi, ma semplicemente sono ignorate (per questo, ovunque possono essere visti degli *uguali*, in quanto,

semplicemente, resi tali dalla legge generale e astratta[44]) o combattono l'un l'altra.

Un esempio storico concreto di un tentativo di ricomposizione di fraternità ed uguaglianza può essere colto nella Costituzione italiana e nel tratto personalistico che, com'è noto, contrassegna alcune sue disposizioni di principio.

Un passo di Maritain può aiutare a far luce sul punto. Scrive Maritain: "[L'azione dell'uomo] può seguire il pendio della personalità, o il pendio dell'individualità materiale. Se lo sviluppo dell'essere umano ha luogo nel senso dell'individualità materiale, egli andrà nel senso dell'io odioso, la cui legge è di prendere, di assorbire per sé; e nello stesso istante la personalità come tale tenderà ad alterarsi, a dissolversi. Se, al contrario, lo sviluppo va nel senso della personalità spirituale, allora l'uomo si dirigerà nel senso dell'io generoso degli eroi e dei santi"[45]. Sullo sfondo della riflessione maritainiana si può cogliere il senso di una fraternità rivisitata secondo il paradigma personalistico, che disegna un principio di ordine sociale di tipo cooperativo, alternativo a quello liberal-competitivo. In questo orizzonte, le differenze non devono essere negate, ma neppure producono graduatorie, fondando piuttosto - secondo un'idea di complementarità - una cooperazione e una partecipazione di distinti. Come recita la Costituzione italiana (art. 3, co. II), "l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale" è l'obiettivo, consequenziale al fine del "pieno sviluppo della persona umana", cui tende il principio di uguaglianza, il cui conseguimento è "compito della Repubblica" e, dunque, frutto della cooperazione doverosa (e fraterna) fra cittadini e dell'alleanza sussidiaria tra gli stessi, singoli e associati, e le istituzioni.

In sintesi, la fraternità riporta le differenze nell'alveo di un'eguale dignità, perché le rende alleate per il bene comune e, cogliendone la complementarità, le vuole cooperanti[46]. In questo senso, si può anche affermare che la fraternità declina l'eguaglianza come inclusione sociale o lotta all'esclusione sociale, perché tende a re-immettere attivamente ogni persona nel circolo del concerto umano. A questo concerto ogni persona (e ogni formazione sociale) è infatti chiamata ad apportare il proprio contributo di partecipazione. In questo sta il fondamento della pari dignità sociale, alternativa alla declinazione competitiva (in fondo negatrice delle differenze) dell'eguaglianza propria del moderno individualismo. Rispetto alla società organicistica, le differenti funzioni sociali non sono più espressione di *status* cristallizzati e chiusi, che ingabbierebbero la libertà e a cui legittimamente l'individuo moderno si ribellerebbe, ma sono disponibili alla scelta e alla possibilità (o vocazione) umana. Si intravede così sullo sfondo il legame, ben chiaro nella Costituzione italiana (artt. 4 e 118), tra principio lavoristico e cooperazione, secondo la sussidiarietà, dei cittadini, singoli e associati, alla cura del bene comune[47]. Come nella dottrina sociale il lavoro è inteso quale partecipazione umana all'opera creatrice di Dio, similmente, su di un piano costituzionale, esso è lo strumento principale, perché *feriale*, della partecipazione - fraterna e cooperativa - alla costruzione democratica (e riflessiva) della convivenza e, per questo, assurge a fondamento stesso della Repubblica. In questo modo, la fraternità può incrociare la definizione, proposta da Mounier, di democrazia, come "quel regime che poggia sulla responsabilità e sull'organizzazione funzionale di tutte le persone costituenti la comunità sociale"[48]; e poi ancora: "un regime personalista è quello che fa partecipare alle funzioni dell'unità *tutte* le persone, e ciascuna occupa il posto assegnatole dalle proprie facoltà e dall'economia generale del bene comune"[49].

* L'occasione di tale scritto è stata la partecipazione dei due autori, in qualità di relatori, al seminario internazionale *La fraternità come principio relazionale giuridico e politico* tenutosi nei giorni 11, 12 e 13 marzo 2013 presso l'Istituto universitario Sophia. Per tale occasione, gli autori intendono ringraziare il prof. Antonio Maria Baggio dell'Istituto universitario Sophia. Pur essendo il lavoro frutto di una riflessione comune, i paragrafi 1-6 sono di Paolo Costa; i restanti di Filippo Pizzolato.

[1] Su tale tema specifico, si segnala, in particolare, A. Marzanati – A. Mattioni (a cura di), *La fraternità come principio del diritto pubblico*, Città Nuova, Roma 2007; F. Pizzolato, *A proposito di*

fraternità cristiana e fraternità giuridica, in *Scritti in onore di Angelo Mattioni*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

[2] Si veda, per tutti, A. M. Baggio (a cura di), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007.

[3] Si veda, F. Gazzoni, *Manuale di diritto privato*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, p. 272.

[4] Tale genesi del concetto politico di fraternità è chiaramente affermata da W. Schieder: “Die Begriffsgeschichte von ‘Brüderlichkeit’ beginnt mit der analogen Anwendung des Bruderbegriffs auf Gemeinschaften außerhalb der familiären Bindung”, voce *Brüderlichkeit, Bruderschaft, Brüderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe*, in O. Brunner - W. Conze - R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart 1972 – 1992, Bd. 1 A-D, p. 552. La fraternità, pertanto, è anzitutto una *condizione*, quella dell’essere fratelli o *come fratelli* (cfr., F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, Città Nuova, Roma 2012, p. 8).

[5] Per una ricostruzione della dottrina dell’istituto giuridico, si veda W. Wilhelm, *Metodologia giuridica nel secolo XIX*, a cura di P. L. Lucchini, Giuffrè, Milano 1974, pp. 48 e ss..

[6] Sul punto, W. Schieder, op. cit., pp. 554-557.

[7] A tale proposito, anche alla luce di interessanti letture del principio di fraternità proposte di recente (ci si riferisce in particolare a I. Massa Pinto, *Costituzione e fraternità. Una teoria della fraternità conflittuale: “come se” fossimo fratelli*, Jovene, Napoli, 2011), può osservarsi che se è vero che la

fraternità conosce anche una forma addirittura omicida che ha il suo archetipo in Caino, nondimeno l'uso analogico che se ne è fatto, in particolare in epoca medievale, intendeva alludere ad un legame solidale naturale, dunque connotato positivamente. In altri termini, il concetto analogico di fraternità a cui si ricorre in ambito extra-familiare ha natura *ideale*: ma non intende per ciò solo negare il discostarsi da tale ideale che possa registrarsi nella prassi. Tale negazione sarebbe stata del tutto impensabile in epoca medievale, epoca del tutto teologicizzante e dogmatizzante, per il suo portare con sé un'altra negazione: quella del dogma del peccato originale. La modernità poi, come noto, nasce sotto il segno del *Leviathan*, che non lascia certo spazio a ingenuità antropologiche.

[8] Basti leggere, a tale proposito, la radicale contrapposizione tra pensiero rivoluzionario e pensiero cattolico che si ritrova nelle pagine di Donoso Cortés, anche con riguardo specifico al principio di fraternità (cfr. J. Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, a cura di G. Allegra, Il Cerchio, Rimini 2007, Libro terzo, Capitoli III e IV).

[9] Per W. Schieder “*Der Begriff der Brüderlichkeit hat keine dauerhaften politische und gesellschaftlichen Formen geschaffen, etwa von der Art der mittelaltliher Bruderschaften. Er blieb ein reiner Gesinnungsbegriff, für Demokraten und Sozialisten, Konservative und Liberale gleichermaßen verfügbar, obwohl er seiner ursprünglichen Intention nach auf institutionelle Verankerung angelegt war*” (op. cit., p. 581).

[10] È probabilmente questo movimento a generare la “nostalgia del piccolo agglomerato” di cui parla B. de Juvenel (cfr. *La sovranità*, Giuffrè, Milano 1971, pp. 168 e ss.).

[11] Osservava a tale proposito J. Donoso Cortés: “Il mio stupore cresce poi nell'osservare che coloro i quali affermano la solidarietà umana sono gli stessi che negano quella familiare, il che è come affermare che i nemici sono fratelli e che i fratelli non devono essere tali; coloro i quali affermano la solidarietà umana prima hanno negato quella politica, il che è come affermare che io non ho nulla in comune con i miei mentre ho tutto in comune con gli estranei” (op. cit., pp. 244, 245).

[12] Si veda, a tale proposito, il successivo § 7.2.

[13] Per un approfondimento sul contrattualismo moderno, si rinvia a G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987. Sui presupposti individualistici delle teorie giusnaturalistiche e sulla conseguente concettualità giuridica, si segnalano due brevi passi di O. von Gierke. “La dottrina sociale giusnaturalistica, come la dottrina politica che ne deriva, presenta un carattere individualistico e meccanicistico. Cancellando ogni preciso confine fra «societas» e «universitas», essa doveva ricorrere, per i rapporti interni, al concetto del contratto sociale vincolante gli individui singolarmente, e, per i rapporti esterni, al concetto della persona morale erigente a unità collettiva la somma degli individui. Perciò nella sua intima essenza e nei suoi fini ultimi essa era estranea e addirittura ostile al motivo storico e organico della vita corporativa” (*Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Einaudi, Torino 1943, p. 198). “Nel rapporto fra lo Stato e le associazioni inferiori, il concetto di sovranità andò vieppiù dimostrando la propria forza distruttiva rispetto alla vita indipendente della Chiesa, del comune e della corporazione. Questo sviluppo, generalmente noto nelle sue linee generali, viene qui accennato solo di sfuggita per mettere in rilievo l'efficacia della costruzione giusnaturalistica, la quale condusse alla svalutazione ideale ed infine all'eliminazione teorica di tutte le associazioni intermedie fra lo Stato sovrano e gli individui liberi ed eguali. [...] Col dedurre dalla società ogni forma associativa, e dal mandato ogni potere sociale, la dottrina giusnaturalistica persisteva nella concezione fondamentale meccanico-individualistica” (*Ibidem*, pp. 201, 202).

[14] *Sopra il detto comune “questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica”*, in I. Kant, *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino 2010, p. 254

[15] J. Locke, *Due trattati sul governo*, Trattato secondo, 1690, Cap. VIII. Sul piano dei documenti costituzionali, si segnala la Dichiarazione dei diritti della Virginia del 1776, secondo la quale “Tutti gli uomini sono da natura egualmente liberi e *indipendenti*, e hanno alcuni diritti innati, di cui, entrando nello stato di società, non possono, mediante convenzione, privare o spogliare la loro posterità; cioè, il godimento della vita, della libertà, mediante l’acquisto ed il possesso della proprietà, e il perseguire e ottenere felicità e sicurezza”.

[16] Si rinvia a tale proposito a F. Pizzolato, *Fraternità (principio di)*, voce in *Digesto delle discipline pubblicistiche*.

[17] G. Zagrebelsky, Introduzione a R. Alexy, *Concetto e validità del diritto*, Einaudi, Torino 1997, p. XX.

[18] T. Martines, *Diritto Costituzionale*, Giuffrè, Milano 1994, p. 227.

[19] Sul punto, F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, cit., pp. 128 – 130.

[20] In questo senso, A. Mattioni, *Solidarietà giuridicizzazione della fraternità*, in A. Marzanati – A. Mattioni (a cura di), *La fraternità come principio del diritto pubblico*, cit..

[21] Cfr., F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, cit., pp. 50 e ss..

[22] A tale proposito, si rinvia a P. Costa, *Sui debiti concettuali del principio di sussidiarietà. Contributo allo studio di un concetto quasi-moderno*, in *Amministrazione in cammino* del 6 novembre 2012.

[23] Capitolo VIII.1 degli *Elementi filosofici sul cittadino* (in T. Hobbes, *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, I, Utet, Torino 1988, p. 197).

[24] F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, cit., p. 99.

[25] Vale la pena osservare che il recente *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, Vita e Pensiero, Milano 2004, non contempla una voce "uguaglianza".

[26] M. David, *Fraternité et Révolution française*, Aubier, Paris, 1987, p. 18 s. e, *ibidem*, p. 20: “la fraternité n’est envisagée pour l’essentiel que par rapport au passé”. Una considerazione simile in J. Attali, *Fraternités. Une nouvelle utopie*, Fayard, Paris 1999, p. 132. G. Montègre, *La fraternité révolutionnaire: discours et pratiques entre France et Italie*, in G. Bertrand - C. Brice - G. Montègre (dir.), *Fraternité. Pour une histoire du concept*, Les Cahiers du CRHIPA, Grenoble 2012, p. 84 invita a non stupirsi di tale circostanza posto che il termine appariva "chargé d'une hérédité trop obscurantiste".

[27] L. David, *Fraternité*, cit., 20. Nella trattazione sull'eguaglianza, de Jaucourt osserva: "je connois trop la nécessité des conditions différentes, des grades, des honneurs, des distinctions, des prérogatives, des subordinations, qui doivent regner dans tous les gouvernemens; & j’ajoute même que l’égalité naturelle ou morale n’y est point opposée. Dans l’état de nature, les hommes naissent bien dans l’égalité, mais ils n’y sauroient rester; la société la leur fait perdre, & ils ne redeviennent égaux que par les lois".

[28] Ecco le principali conseguenze tratte dall'eguaglianza naturale: "1°. Il résulte de ce principe, que

tous les hommes sont naturellement libres, & que la raison n'a pû les rendre dépendans que pour leur bonheur. 2°. Que malgré toutes les inégalités produites dans le gouvernement politique par la différence des conditions, par la noblesse, la puissance, les richesses, &c. ceux qui sont les plus élevés au-dessus des autres, doivent traiter leurs inférieurs comme leur étant naturellement égaux, en évitant tout outrage, en n'exigeant rien au-delà de ce qu'on leur doit, & en exigeant avec humanité ce qui leur est dû le plus incontestablement. 3°. Que quiconque n'a pas acquis un droit particulier, en vertu duquel il puisse exiger quelque préférence, ne doit rien prétendre plus que les autres, mais au contraire les laisser jouir également des mêmes droits qu'il s'arroge à lui-même. 4°. Qu'une chose qui est de droit commun, doit être ou commune en jouissance, ou possédée alternativement, ou divisée par égales portions entre ceux qui ont le même droit, ou par compensation équitable & réglée; ou qu'enfin si cela est impossible, on doit en remettre la décision au sort : expédient assez commode, qui ôte tout soupçon de mépris & de partialité, sans rien diminuer de l'estime des personnes auxquelles il ne se trouve pas favorable".

[29] "Enfin pour dire plus, je fonde avec le judicieux Hooker sur le principe incontestable de l'*égalité naturelle*, tous les devoirs de charité, d'humanité, & de justice, auxquels les hommes sont obligés les uns envers les autres; & il ne seroit pas difficile de le démontrer".

[30] Si v., per la dottrina sociale della Chiesa, tra le altre, la *Divini Redemptoris* (1937) di Pio XI, par. 36. M. Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, LGDJ, Paris 1993, pp. 213-214 mostra invece la connessione, durante le vicende rivoluzionarie francesi, tra principio di fraternità e abolizione della schiavitù nelle colonie.

[31] Cfr. S. Chignola, *Democrazia: Tocqueville e la storia del concetto*, in G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, p. 225. Nella critica di Tocqueville, la dismissione del principio aristocratico di differenza minaccia di rendere "seriale e generica la produzione di soggettività, esautora il principio cetuale di «partecipazione» (...), rende inoperoso il principio di resistenza e legittimo il potere, per quanto assoluto, capace di tutelare l'individuazione e l'equalizzazione dei rapporti sociali indispensabili a garantire il diritto soggettivo dei cittadini" (*ibidem*, p. 222).

[32] Negli Stati Generali del 1614, la nobiltà respingeva sdegnosamente l'appello alla fraternità proveniente dal terzo stato: "Nessuna fraternità fra noi ed il Terzo. Non tolleriamo che figli di calzolai e ciabattini ci chiamino fratelli, né che la differenza fra noi ed il Terzo sia diversa da quella che divide signore e servi" (citazione ripresa da M.M. Fracanzani, *Il problema della rappresentanza nella dottrina dello Stato*, Cedam, Padova 2000, p. 87 e, con riferimento agli Stati Generali del 1789, da G. Montègre, *La fraternité révolutionnaire*, cit., p. 85).

[33] Lo ha dimostrato lo studio analitico di M. Borgetto, *La notion*, cit., pp. 26, 30 e 34; v. anche A. Martinelli, *I principi della Rivoluzione francese e la società moderna*, in A. Martinelli - M. Salvati - S. Veca, *Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*, Il Saggiatore, Milano 1989, pp. 76-77, il quale ricollega tale posizione al contrasto, posto in essere dai rivoluzionari, contro i corpi intermedi.

[34] È - quello cristiano - un amore "valorativo" e non valutativo, perché il suo "oggetto", pur nella sua pochezza, è una creatura e un amato da Dio (L. Lombardi Vallauri, *Amicizia, carità, diritto. L'esperienza giuridica nella tipologia delle esperienze di rapporto*, Giuffrè, Milano 1969, p. 88). Si v., a riguardo, il seguente passaggio (par. 40) della *Sollicitudo Rei Socialis* (1987): "Allora il prossimo non è soltanto un essere umano con i suoi diritti e la sua fondamentale eguaglianza davanti a tutti, ma diviene la viva immagine di Dio Padre, riscattata dal sangue di Gesù Cristo e posta sotto l'azione permanente dello Spirito Santo. Egli, pertanto, deve essere amato, anche se nemico, con lo stesso amore con cui lo ama il Signore, e per lui bisogna essere disposti al sacrificio, anche supremo: «Dare la vita per i propri fratelli» (1 Gv 3,16). Allora la coscienza della paternità comune di Dio, della fratellanza di tutti gli uomini in Cristo, «figli nel Figlio», della presenza e dell'azione vivificante dello Spirito Santo, conferirà

al nostro sguardo sul mondo come un nuovo criterio per interpretarlo. Al di là dei vincoli umani e naturali, già così forti e stretti, si prospetta alla luce della fede un nuovo modello di unità del genere umano, al quale deve ispirarsi, in ultima istanza, la solidarietà. Questo supremo modello di unità, riflesso della vita intima di Dio, uno in tre Persone, è ciò che noi cristiani designiamo con la parola «comunione»".

[35] Si rinvia a V. Possenti, *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Vita e Pensiero, Milano 1983, p. 206.

[36] Nella *Rerum Novarum* (par. 14), Leone XIII esplicita ulteriormente la sua visione gerarchizzata e ordinata della natura e della società umana: "poiché la più grande varietà esiste per natura tra gli uomini: non tutti posseggono lo stesso ingegno, la stessa solerzia, non la sanità, non le forze in pari grado: e da queste inevitabili differenze nasce di necessità la differenza delle condizioni sociali. E ciò torna a vantaggio sia dei privati che del civile consorzio, perché la vita sociale abbisogna di attitudini varie e di uffici diversi, e l'impulso principale, che muove gli uomini ad esercitare tali uffici, è la disparità dello stato".

[37] V. già nella *Diuturnum* (1881): "in qualunque società e comunità umana è necessario che alcuni comandino, affinché la società, priva del principio o del capo che la regge, non si sfasci e non sia impedita di conseguire quel fine per il quale si formò e si costituì. (...) moltissimi dei tempi nostri, camminando sulle orme di coloro che nel secolo passato si diedero il nome di filosofi, dicono che ogni potere viene dal popolo: per cui coloro che esercitano questo potere non lo esercitano come proprio, ma come dato a loro dal popolo, e altresì alla condizione che dalla volontà dello stesso popolo, da cui il potere fu dato, possa venire revocato. Da costoro però dissentono i cattolici, i quali fanno derivare da Dio il diritto di comandare come da naturale e necessario principio. Importa però notare qui che coloro i quali saranno preposti alla pubblica cosa, in talune circostanze possono venire eletti per volontà e deliberazione della moltitudine, senza che a ciò sia contraria o ripugni la dottrina cattolica".

[38] L'enciclica prosegue riproponendo, in positivo, la metafora organicistica dello Stato: "come la perfetta costituzione del corpo umano risulta dall'unione e compagine di tali membri che, diversi di forma e di uso, ma congiunti insieme e messi ciascuno al suo posto, formano un organismo bello, forte, utilissimo e necessario alla vita; così nello Stato quasi infinita è la varietà degli individui che lo compongono; i quali, se, parificati tra loro, vivano ognuno a proprio senno, ne uscirà una cittadinanza mostruosamente deforme; laddove, se distinti in armonia di gradi, di uffici, di tendenze di arti, bellamente cooperino insieme al bene comune, renderanno immagine d'una cittadinanza ben costituita e conforme a natura".

[39] Si v. le encicliche *Auspicato Concessum* (1882), *Humanum genus* (1884), *In plurimis* (1888) e *Libertas* (1888) di Leone XIII, la *Ad Beatissimi Apostolorum* (1914) di Benedetto XV. Il par. 8 della *Divini Redemptoris* (1937) di Pio XI reca il significato titolo: "La dottrina del comunismo ha un falso ideale di giustizia, di eguaglianza e di fraternità". Prosegue il paragrafo: "il comunismo di oggi, in modo più accentuato che altri simili movimenti del passato, nasconde in sé un'idea di falsa redenzione. Uno pseudo-ideale di giustizia, di uguaglianza e di fraternità nel lavoro, pervade tutta la sua dottrina e tutta la sua attività d'un certo falso misticismo, che alle folle adescate da fallaci promesse comunica uno slancio e un entusiasmo contagioso, specialmente in un tempo come il nostro, in cui da una distribuzione difettosa delle cose di questo mondo risulta una miseria non consueta, si vanta anzi questo pseudo-ideale come se fosse stato iniziatore di un certo progresso economico".

[40] Si v. il par. 51 della *Divini Redemptoris*, in cui alla "giustizia commutativa" si affianca "la giustizia sociale, che impone anch'essa dei doveri a cui non si possono sottrarre né i padroni né gli operai. Ed è appunto proprio della giustizia sociale l'esigere dai singoli tutto ciò che è necessario al bene comune"

[41] Nella stessa enciclica è molto sviluppato anche il *côté* mondialistico dell'eguaglianza e della fraternità (par. 33, 39).

[42] "Questo dovere riguarda in primo luogo i più favoriti. I loro obblighi sono radicati nella fraternità umana e soprannaturale e si presenta sotto un triplice aspetto: dovere di solidarietà, cioè l'aiuto che le nazioni ricche devono prestare ai paesi in via di sviluppo; dovere di giustizia sociale, cioè il ricomponimento in termini più corretti delle relazioni commerciali difettose tra popoli forti e popoli deboli; dovere di carità universale, cioè la promozione di un mondo più umano per tutti, un mondo nel quale tutti abbiano qualcosa da dare e da ricevere, senza che il progresso degli uni costituisca un ostacolo allo sviluppo degli altri. Il problema è grave, perché dalla sua soluzione dipende l'avvenire della civiltà mondiale". Si v. anche i par. 66, 67, 71.

[43] A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, tr. it., BUR, Milano 1995, pp. 732-733 ha evidenziato la deriva dell'eguaglianza individualistica moderna, descrivendo la forma del nuovo dispotismo in democrazia. Egli preconizza "una folla innumerevole di uomini eguali", in cui però ognuno "è quasi estraneo al destino di tutti gli altri".

[44] ...è questo un effetto visivo della modernità giuridica, come ha evidenziato l'analisi storica di P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2007. Fondativa e classica è però, di nuovo, la riflessione di A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., p. 707 ss..

[45] J. Maritain, *La persona e il bene comune*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1998, p. 27.

[46] L'idea di una fraternità fondata sul concerto di parti complementari è sostenuta da autori di impostazioni diverse: si pensi a Mazzini, che la riferisce alle Nazioni (G. Mazzini, *Dei doveri dell'uomo*, RCS, Milano 2010, p. 64) e La Pira, che invece immagina una fraternità tra città (G. La Pira, *Le città sono vive*, La Scuola, Brescia 2005). Già nel XVI secolo, invero, con étienne de la Boétie, la fraternità era stata associata all'eguaglianza. Poiché tutti gli uomini sono stati creati uguali dalla natura, le loro differenze d'ordine fattuale devono essere intese come funzionali a una vita ispirata alla fraternità e cioè impostata attorno alla collaborazione reciproca (E. De la Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, trad. it., Jaca Book, Milano 1979, pp. 70-71; il punto è stato sottolineato da A.M. Baggio, *L'idea di "fraternità" tra due Rivoluzioni: Parigi 1789-Haiti 1791. Piste di ricerca per una comprensione della fraternità come categoria politica*, in Id. (a cura di), *Il principio dimenticato*, cit., pp. 38-39).

[47] Nella *Caritas in Veritate* (2009), Benedetto XVI scrive (par. 57): "La sussidiarietà rispetta la dignità della persona, nella quale vede un soggetto sempre capace di dare qualcosa agli altri. Riconoscendo nella reciprocità l'intima costituzione dell'essere umano, la sussidiarietà è l'antidoto più efficace contro ogni forma di assistenzialismo paternalista. Essa può dar conto sia della molteplice articolazione dei piani e quindi della pluralità dei soggetti, sia di un loro coordinamento".

[48] E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it., Ed. Comunità, Milano 1955, p. 272.

[49] *Ibidem*, p. 274.