

Seminario
“Fraternidad, Democracia e Instituciones”
Pontificia Universidad Católica de Chile del 19 al 21 de Octubre

**L’IDEA DI FRATERNITÀ
E IL DIBATTITO ATTUALE SUI FONDAMENTI DELLA DEMOCRAZIA**

Introduzione

In questo scritto mi occuperò dei fondamenti del pensiero democratico, cercando di capire in che modo questi potrebbero fare riferimento all’idea di fraternità. Sarà necessario innanzitutto svolgere una breve ricognizione teorica delle principali teorie democratiche che hanno fondato sulla libertà e l’uguaglianza il proprio impianto logico. Quindi, tenterò di articolare la fraternità in concetti alla portata del pensiero politico, così da giungere ad alcune valutazioni sulle novità che essa può introdurre.

Prima ancora di tutto ciò, dobbiamo muovere dalla consapevolezza che occuparsi dei principi su cui si basa l’agire democratico è, di per sé, già una scelta teorica precisa. Esiste un pensiero politico, non marginale, che considererebbe vano tale tentativo. È la posizione di coloro che pensano che la democrazia altro non sia che la nuova formula escogitata dalle classi che aspirano al dominio per rendere accettabile alla modernità la loro perenne lotta per l’egemonia. Dunque, il nucleo fondativo della democrazia sarebbe una storia vecchia – la lotta per il potere – mascherata con ideali nuovi, all’altezza della modernità. Il fondamento, perciò, non esiste, non vale la pena discuterlo se non in termini di svelamento della contraffazione ideologica avvenuta¹.

Oltre a questa critica, mossa in prevalenza dall’elitismo e dalle differenti teorie del conflitto politico, esistono altre posizioni che guarderebbero con diffidenza al tentativo di riconoscere il fondamento della democrazia. Per costoro la democrazia è un dato universale che, in un certo senso, chiama in causa la sua forma spontanea, quasi istintuale. In altre parole, siccome la democrazia è un processo politico politicamente inarrestabile, una meta che ogni civiltà prima o poi raggiungerà, allora essa deve essere collocata in un quadro etnologico², non filosofico. Dannoso, quindi, ricercarne il fondamento. Equivalerebbe a favorire un tratto culturale sugli altri. Significherebbe mettere un timbro di qualcuno su qualcosa che, invece, è di tutti. Meglio concentrarsi su come si sia tradotta, e si stia traducendo, nelle diverse esperienze storiche, cioè osservare quali soluzioni procedurali ha adottato, e selezionare alcuni requisiti minimi capaci di dire cosa s’intenda per democrazia³. Porre alle origini della democrazia

¹ Secondo Gaetano Mosca: «La classe politica non giustifica esclusivamente il suo potere col solo possesso di fatto, ma cerca di dare ad esso una base morale e anche legale, facendolo scaturire come conseguenza necessaria di dottrine e credenze generalmente riconosciute e accettate nella società che essa dirige» (MOSCA G., *Elementi di scienza politica*, Bocca, Torino, 1896, ora in *Scritti politici*, Utet, Torino, 1982, vol. II, p. 610). Questa base morale e legale è dunque un criterio di legittimazione, che Mosca chiama «formula politica». In tale teoria, la democrazia è la formula politica moderna, il progetto morale legale che dovrebbe consentire alle élites dirigenti di competere per il potere. Lungo tale linea teorica, Joseph Schumpeter produsse la sua visione politico-economica della teoria competitiva delle élites democratiche: SCHUMPETER J., *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper & Row, New York, 1942.

² In tale ambito potremmo leggere il lavoro di SEN A., *Democracy as a Universal Value*, «Journal of Democracy», Volume 10, Number 3, July 1999, pp. 3-17, ora in SEN A., *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un’invenzione dell’Occidente*, Mondadori, Milano, 2004.

³ Per esempio, una concezione minima di democrazia è quella avanzata da Norberto Bobbio, per il quale si ha democrazia quando vengono soddisfatte tre condizioni essenziali: 1) alle decisioni collettive partecipano in modo diretto o indiretto un numero molto di cittadini; 2) vigono regole per decidere, a partire dalla regola della maggioranza; 3) i cittadini hanno la possibilità di scegliere fra alternative reali e dispongono delle libertà che sono

moderna la *polis* greca, la *res publica* romana, le antiche città-Stato indiane sotto l'imperatore buddista Asoka, il Thing dei popoli vichinghi, o chissà cos'altro, significa compiere un'operazione destinata a produrre inquietudine. Se proprio c'è da individuare un fondamento, allora, esso non può che far parte della struttura antropologica più elementare. Il risultato più ovvio è l'approdo di alcune di tali teorie democratiche alla visione economicistica. Se la democrazia è un dato universale, se non dipende da un contenuto specifico di una civilizzazione data, allora il suo motivo deve risiedere nel progetto vitale di ogni individuo. Niente di meglio che invocare la sempreverde idea dell'interesse materiale, alla quale corrisponde quella che nel Ventesimo secolo è stata definita teoria economica della democrazia. Essa completa il processo di svuotamento di senso della democrazia, attraverso lo sviluppo di una analogia fra l'arena politica e il mercato economico. Si tratterebbe di due sistemi di azione sociale sintatticamente equivalenti (il partito politico come il marchio di fabbrica; il programma politico come il prodotto economico, l'ideologia come la propaganda commerciale; il cittadino elettore come il consumatore, ecc.)⁴, e la convergenza della visione elitista della democrazia con quella procedurale fa assumere, anche esteticamente oltre che epistemologicamente, all'insieme di tali prospettive teoriche la dignità del paradigma.

Date queste posizioni critiche, come giustificare quanto invece si vuole qui fare, cioè la ricerca del fondamento del pensiero democratico? Innanzitutto, partendo da coloro che, a differenza degli elitisti, dei marxisti, dei sostenitori della democrazia procedurale, sono convinti che la valutazione della democrazia risieda in un prerequisito teorico. È il caso di Hans Kelsen, il quale crede di costruire la giustificazione della democrazia sui principi di libertà e di uguaglianza, quando in realtà è soprattutto l'idea di libertà che sostanzia la necessità democratica. È anche il caso di Robert Dahl, che considera la democrazia come la forma capace di rendere manifesta la condizione dell'uguaglianza di ogni cittadino. Le visioni democratiche conseguenti all'affermazione di un principio teorico specifico assumono profili distinti, invocano soluzioni anche molto differenti all'organizzazione sociale. I molteplici contenuti che le forme storicamente attuate di democrazia hanno storicamente mostrato lo stanno a dimostrare.

1. La democrazia e il principio fondativo della libertà

Nel 1929 Hans Kelsen pubblicò un saggio destinato a diventare un classico per la filosofia politica del XX secolo, dal titolo *Vom Wesen und Wert der Demokratie* («Essenza e valore della democrazia»). In esso, Kelsen si propose di mostrare l'essenza della democrazia, cioè quel criterio fondativo capace di giustificarne l'uso e di proporla come miglior sistema di regolazione dei rapporti civili. Come si giustifica la democrazia? Essa riesce a dare pieno compimento alla basilare esigenza di ciascun uomo: la libertà. Per Kelsen la libertà è un anelito profondo, un istinto primordiale del nostro essere sociali. È tale istinto primordiale che ci rende insopportabile l'obbedienza a un comandamento esterno e ci rende insofferenti verso le sollecitazioni eteronome provenienti dalla società. A tale profondo desiderio di libertà si accompagna la corrispondente pretesa di uguaglianza: perché mai dovremmo obbedire a un capo, se questi è un uomo come noi? In gioco, si capisce, c'è la stessa convivenza sociale e l'ordine politico, regolato da norme coercitive e da sanzioni necessarie. La democrazia è la soluzione. Fondamentalmente, infatti, il nostro desiderio di libertà coincide con la spinta a non volere obbedire a nessun altro se non a noi stessi, e dunque la democrazia, essendo il luogo politico nel quale ciascuno contribuisce alla scrittura delle norme che poi tutti saranno tenuti ad osservare, consente all'individuo di obbedire alle leggi che lui stesso ha formulato⁵.

necessarie affinché queste alternative possano essere scelte con un certo grado di consapevolezza, dopo che siano state elaborate in un dibattito pubblico. BOBBIO N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984, pp. 4-7.

⁴ Si veda soprattutto DOWNS A., *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Row, New York, 1957.

⁵ KELSEN H., *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1929.

La fonte kantiana della sua filosofia è evidente. Kelsen ha forse voluto offrire la risposta al quesito antropologico che Kant aveva proposto neanche 150 anni prima, quando aveva spiegato l'«insocievole socievolezza» (*ungesellige Geselligkeit*)⁶ dell'uomo, cioè quella tensione che lo porta da una parte a subire la naturale inclinazione ad associarsi, perché ha consapevolezza che solo in società può sviluppare al meglio le sue disposizioni naturali, ma al tempo stesso a soffrire della sua forte tendenza a dissociarsi, perché è dominato dalla passione a perseguire il proprio interesse. Per Kant l'inquietudine prodotta dall'insocievole socievolezza era energia al servizio dello sviluppo umano. Invece di impigrirsi nella sua condizione di sufficiente sopravvivenza, l'uomo si adopera per concorrere con gli altri, per ottenere gloria e onori, sviluppando con ciò la sua dimensione sociale e il corrispondente pensiero, fino alla trasformazione della società in un tutto morale⁷. Kelsen crede di aver trovato la manifestazione politica di tale sviluppo morale nella democrazia. Quella che per Kant era una «costituzione civile perfetta» nel Ventesimo secolo è per Kelsen la democrazia parlamentare, partitica, proporzionale.

Kelsen conosceva bene i limiti della democrazia rappresentativa, e l'incolmabile distanza esistente fra la libertà fondamentale postulata dalla sua teoria democratica e l'esercizio politico di tale forma storica. Nella storia del pensiero politico tale divario si rivela già nei prodromi del pensiero democratico, quando Rousseau s'era posto il problema di «trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant»⁸. Ebbene, è chiaro che a questo problema non corrisponde alcuna soluzione, e lo stesso Kelsen ne è consapevole. Per quanto Rousseau poté credere di avercela fatta con la volontà generale a organizzare la società in modo che tutti siano uniti ma ciascuno continui ad obbedire solo a se stesso, in realtà le cose – anche dal punto di vista teorico – andarono diversamente. L'organizzazione politica rousseauiana non ammette posizioni di minoranza: queste sarebbero nell'errore⁹, per cui dovrebbero correggersi (o essere corrette), e con ciò il destino del pensiero di Rousseau, precursore della teoria democratica, fu paradossalmente quello di descrivere i meccanismi ideologici di repressione delle opposizioni politiche nei totalitarismi del Ventesimo secolo. Kelsen cita questa contraddizione del *Contrat social*, anche se pare attenuarne la portata, e ribadisce che fra libertà individuale e ordine sociale rimane un insolubile conflitto residuale «e sotto questo punto di vista, il principio della maggioranza assoluta (e non della maggioranza qualificata) rappresenta l'approssimazione relativamente maggiore dell'idea di libertà»¹⁰. In questo, si osservi che per Kelsen deve continuare a rimanere fuori dal discorso qualsiasi riferimento al principio di uguaglianza. Guai a tentare di giustificare la regola della maggioranza assoluta nella deliberazione democratica attraverso il principio dell'uguaglianza. Esso, infatti, col dire che nessun individuo può pretendere di valere più di un altro, e che quindi alla volontà della maggioranza spetta il primato della decisione politica, asserisce meccanicamente che i più numerosi sono anche i più forti. La legge del più forte rende inutile la definizione dello stato di un ordine politico e dello stato di diritto.

Il principio fondativo della democrazia di Kelsen è dunque la libertà. Ora, bisognerebbe approfondire cosa sia lecito chiedere a un principio fondativo dell'agire politico democratico, se cioè ci si deve attendere che da esso scaturiscano logicamente gli argomenti che la teoria svilupperà nella sua costruzione, o se il criterio di coerenza sia di natura più evocativa, e meno

⁶ KANT I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784; tr.it., «Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico», in KANT I., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1995, pp. 127.

⁷ *Ivi*, Tesi quarta.

⁸ ROUSSEAU J-J., *Du contrat social*, Livre I, Chapitre 6.

⁹ Cf. *ivi*, Livre IV, Chapitre III.

¹⁰ KELSEN H., *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, tr.it., «Essenza e valore della democrazia», in KELSEN H., *La democrazia*, il Mulino, Bologna, 1984, p. 45.

deduttiva. Kelsen pare immaginare un rapporto stretto fra l'enunciazione del principio fondativo e la forma storica corrispondente¹¹. Comunque, sia che chiediamo poco o troppo al principio fondativo della libertà per la democrazia, è tuttavia visibile quanto la libertà configurata da Kelsen posta a base della democrazia sia fragile. Le contraddizioni sono evidenti: ne evidenzierò soprattutto due. La prima riguarda l'idea di potere politico che giustifica la democrazia kelseniana. Si tratta di un'idea classica, non moderna, basata sulla premessa che postula uno scontro fra l'interesse individuale e la coercizione esercitata dal potere pubblico. Si tratta di uno scontro cruento, giacché in gioco c'è l'istinto individuale primordiale e naturale della libertà e l'ordine politico. In una siffatta situazione si comprende che la partecipazione politica è la via d'uscita alla tensione prodotta. Ma è riduttivo inquadrare il potere politico nella cornice del conflitto fra l'interesse pubblico e quello individuale. Il potere non è solo qualcosa che "da fuori" mi obbliga a un comportamento, ma oggi è soprattutto quell'insieme di relazioni diffuse che mi prepara "da dentro" a un tipo di scelta, a un comportamento preciso, attraverso meccanismi di incoraggiamento, di persuasione, di sollecitazione¹². Si tratta di quella che Foucault chiamava microfisica del potere, cioè quella capillare struttura di relazioni di potere capace di insinuarsi nelle coscienze, negli atteggiamenti, perfino nei corpi delle persone¹³. Il potere, dunque, non coarctizza più, non reprime le libertà individuali, ma agisce in modo più sottile, plasmando i caratteri, forgiando le attitudini. In tal senso, la pretesa di Kelsen di proporre la democrazia come baluardo della libertà individuale rimane, di fatto, una pura idea largamente sopraffatta dalla bramosia del potere pervasivo dell'odierna società postindustriale.

La seconda contraddizione è figlia della prima, ma giunge a risultati ancora più critici. Le società contemporanee rendono complesso il processo deliberativo. La democrazia rappresentativa invoca spesso un livello di cultura politica per i cittadini che non è sempre facile da raggiungere. Le conseguenze sono che potrei obbedire a leggi che non solo non ho contribuito a scrivere - perché non ero nella condizione di farlo -, che non solo mi sono profondamente ostili - perché la maggioranza che l'ha prodotta mi è lontana ideologicamente -, ma di cui magari non so dare nessuna valutazione positiva o negativa. Questo caso, non raro, è forse quello più grave, perché collegato a quella eteronomia che Kelsen voleva a tutti i costi superare.

2. La democrazia e il principio fondativo dell'uguaglianza

Per Robert Dahl non è la libertà ma l'uguaglianza a fondare la democrazia. Si deve tenere presente che i sessant'anni che separano *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929) di Hans Kelsen da *Democracy and its Critics* (1989) di Robert Dahl costituiscono una distanza importante. Il loro paragone è dunque forzato, giacché i due appartengono a generazioni diverse del complesso Ventesimo secolo¹⁴. Questo divario può forse spiegare perché Dahl non cita mai Kelsen nella sua ricerca sulla democrazia, neanche quando tenta di mettere in discussione il principio dell'uguaglianza attraverso quello alternativo di libertà.

¹¹ Usando il linguaggio tipico del clima ideologico di quegli anni, Kelsen parla dell'antagonismo fra idea e realtà per il principio fondativo della libertà nella democrazia, e della necessità di «tener raffrontati questi due elementi, considerando la realtà alla luce dell'ideologia che la domina, l'ideologia dal punto di vista della realtà che la sostiene», Ivi, p. 50.

¹² Per un approfondimento delle teorie del potere contemporanee si veda LUKES S., *Power. A Radical View*, Palgrave MacMillan, Basingstoke, 2005, in particolare il capitolo 1, già scritto nel 1974.

¹³ «In thinking of the mechanisms of power, I am thinking rather of its capillary form of existence, the point where power reaches into the very grain of individuals, touches their bodies and inserts itself into their actions and attitudes, their discourses, learning processes and everyday lives»: FOUCAULT M., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, Harvester, Brighton, 1980, p. 39.

¹⁴ Basterà qui ricordare un solo dato, fra i tanti che potremmo scegliere: mentre la vicenda personale di Hans Kelsen (1881-1973) è segnata dall'avvento del nazismo, che lo vide lasciare l'Europa e trasferirsi negli Usa (1940), negli anni Sessanta Robert Dahl (1915) polemizzava con Charles Wright Mills attorno alla questione dell'élite politiche agenti negli Usa, e che a suo avviso configurano la poliarchia.

Il punto di partenza di Dahl è la constatazione storica che la democrazia tende a produrre il sistema politico migliore e più desiderabile¹⁵. Prima ancora di incappare nell'accusa di avere una visione politica trionfalistica, Dahl giustifica la sua dichiarazione. La democrazia riesce a dare espressione all'assunto fondamentale presupposto nella gran parte delle teorie morali: l'idea di eguaglianza intrinseca¹⁶. Per capire cos'è Dahl parte da lontano, dal famoso passo del *Secondo trattato sul governo civile*, nel quale Locke precisa il significato dell'uguaglianza naturale¹⁷. Dahl crede che l'idea di uguaglianza naturale lockiana sia «una versione», «una specie» - la più autorevole - di quella che lui definisce uguaglianza intrinseca. Osserva che essa trae le proprie ispirazioni dall'insegnamento giudaico-cristiano, per il quale siamo tutti figli alla pari dello stesso Dio, e nella storia del pensiero politico moderno ha avuto diverse parziali formulazioni¹⁸.

Ora, Locke faceva derivare dalla legge di natura un'idea così generale di uguaglianza che dentro avrebbero potuto trovar posto tante cose. Per tale ragione, mentre sul terreno morale l'idea di uguaglianza è facilmente comprensibile e anche accettabile, nel campo delle relazioni politiche essa apre alcuni problemi evidenti. Rispetto a che cosa la natura decreta l'uguaglianza di tutti? A quale sfera dei diritti corrisponde l'idea di uguaglianza? In gioco c'è l'affermazione di un primato di estrazione giusnaturalistica capace di determinare sistemi politici differenti, ciascuno riferito al primato dei diritti individuali (il liberalismo originario), o politici (concezioni democratiche varie) o perfino sociali. Si osservi infatti che anche il socialismo potrebbe essere fatto derivare dalla teoria dell'uguaglianza intrinseca di Locke. Il principio socialista (rivoluzionario) per cui se la natura ha dato a ogni uomo un diritto uguale al godimento di tutti i beni, allora lo scopo della società è difendere questa uguaglianza, non è incompatibile con i principi espressi dalla filosofia lockiana¹⁹, anche se gli esiti ne divergono sensibilmente.

Dunque, l'affermazione dell'uguaglianza intrinseca di Dahl è ancora la formulazione di un progetto morale, incapace di tradursi sul piano politico senza generare confusione. È necessario predisporre un piano inclinato capace di tradurre il progetto morale in uno politico, e a tale scopo Dahl propone due principi: il principio della pari considerazione degli interessi e il principio di presunzione dell'autonomia personale.

La loro formulazione politica suona nel modo seguente: il primo dice che «un'uguale considerazione deve essere data al bene e agli interessi di ciascuna persona»²⁰, mentre il secondo afferma che «in assenza di una palese dimostrazione del contrario, ognuno dovrebbe essere ritenuto il migliore giudice del proprio bene o dei propri interessi»²¹. Combinando insieme questi

¹⁵ «A headheaded look at human experience, historical and contemporary, shows that among political societies that have actually existed, or now exist, those that most nearly satisfy the criteria of the democratic idea are, taken all around, better than the rest», DAHL R.A., *Democracy and its Critics*, Yale University, New Haven, 1989, p. 84.

¹⁶ Ivi, pp. 84-85.

¹⁷ «Though I have said [...] "That all men by nature are equal", I cannot be supposed to understand all sorts of "equality". Age or virtue may give men a just precedence. Excellency of parts and merit may place others above the common level. Birth may subject some, and alliance or benefits others, to pay an observance to those to whom nature, gratitude, or other respects, may have made it due; and yet all this consists with the equality which all men are in respect of jurisdiction or dominion one over another, which was the equality I there spoke of as proper to the business in hand, being that equal right that every man hath to his natural freedom, without being subjected to the will or authority of any other man», LOCKE J., *The Second Treatise on Civil Government*, 1690, VI, §54.

¹⁸ Ancora Locke: «Men being [...] by nature all free, equal, and independent, no one can be put out of this estate and subjected to the political power of another without his own consent», LOCKE J., *cit.*, VIII, 95.

¹⁹ LOCKE J., *The Second Treatise on Civil Government*, 1690, V, §§ 27, nel quale Locke giustifica l'acquisizione della proprietà privata attraverso il lavoro umano purché ne rimanga in modo sufficiente e di pari qualità agli altri («for this labour being the unquestionable property of the labourer, no man but he can have a right to what that is once joined to, at least where there is enough, and as good left in common for others») e § 36, nel quale Locke fissa la misura della proprietà in base alla sussistenza («the measure of property nature well set, by the extent of men's labour and the conveniency of life»).

²⁰ DAHL R.A., *Democracy and its Critics*, Yale University, New Haven, 1989, p. 85 (tr.it., *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma, 1990, p. 127).

²¹ Ivi, p. 100 (tr.it., p. 150).

due principi l'unico esito politico possibile compatibile con il principio dell'uguaglianza intrinseca è la democrazia.

Ma cosa sono quei due principi? Dietro la formulazione analitica ci sono idee note del liberalismo politico. Il principio di pari considerazione degli interessi altro non è che il rifiuto della concezione sostantiva del bene comune, cioè fa riferimento indiretto alla negazione dello Stato etico. In parole povere l'ordine politico deve tenere in pari considerazione gli interessi dei suoi cittadini, non può operare alcuna discriminazione a priori. Il cittadino che persegue come ideale prevalente il successo della propria squadra sportiva deve pesare, agli occhi dello Stato, quanto quello che si è posto la fine dei conflitti mondiali. Non sta allo Stato discriminare gli interessi dei propri cittadini (purché legittimi, e qui si potrebbe ritornare al punto di partenza per capire come si stabilisce ciò che è legittimo), né a decidere come debbano perseguire la propria felicità.

Il secondo principio, invece, è ostile al cosiddetto paternalismo politico. Ciascun cittadino, di qualsiasi estrazione sociale, livello d'istruzione, condizione professionale, ecc, deve essere ritenuto il miglior portavoce dei propri interessi. Nessuno può argomentare di essere più idoneo (per intelligenza, comprensione, ispirazione...) a rappresentare qualcun altro; nessuno può invocare una procura morale e dunque vedersi ascrivere una delega politica.

Ricapitoliamo: ciascun cittadino ha diritto a vedere considerato il proprio progetto personale in modo uguale rispetto a quello di chiunque altro, e deve anche essere ritenuto il più idoneo a rappresentarlo politicamente. Ne discende che la democrazia è il miglior sistema possibile, capace di rispondere all'idea morale di uguaglianza intrinseca, politicamente declinata attraverso i principi di pari considerazione degli interessi e della presunzione dell'autonomia personale. Questa idea di democrazia ha come principio ispiratore l'uguaglianza.

3. Democrazia e fraternità

Il nucleo generatore delle teorie democratiche fondate su libertà e uguaglianza è sostanzialmente critico, basato sulla negoziazione politica fra le prerogative individuali e la cooperazione sociale. Partendo dall'inevitabile anelito alla libertà, o dal primigenio ideale di uguaglianza, esse si pongono il problema di come minimizzare i costi della scelta pubblica, cioè di individuare la più adeguata forma di organizzazione politica capace di proteggere l'individuo dalla società di massa, complessa e differenziata. Questo carattere critico trova una giustificazione storica. La democrazia storicamente si afferma vincendo le diffidenze che il pensiero liberale aveva nei confronti dell'immissione delle masse proletarie nei processi politici. D'altronde, le masse erano fisiologicamente un pericolo: infatuate dal marxismo, erano considerate come forze al servizio del superamento dello Stato rappresentativo, dunque da tenere alla larga dai parlamenti. L'annullamento del requisito del censo e l'estensione del suffragio furono un traguardo che la democrazia ottenne non facilmente, superando le contrarietà fra le classi sociali (borghesi e proletari) e fra i protagonisti della scena pubblica (Stato e cittadini).

Oggi, tuttavia, appare insufficiente fondare la democrazia continuando ad avere in mente gli schemi del passato: sono cambiati i protagonisti della contesa pubblico/privato, sociale/individuale, e nuovi ruoli e simboli sono apparsi sulla scena della comunità umana. In luogo degli attori tradizionali (individuali e/o collettivi), oggi emerge una «global web of mutual dependency»²² e – seppure in modo diverso e con l'adozione di categorie eterogenee – a tale risultato giungono quasi simultaneamente le ricerche più recenti delle discipline umano-sociali. A questo risultato possiamo far dunque corrispondere il principio dell'interdipendenza, secondo il quale nulla di ciò che è accaduto, sta accadendo o accadrà altrove può essere a priori ritenuto

²² BAUMAN Z., *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England, 2008, p. 72; tr.it., *L'etica in un mondo di consumatori*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 72.

ininfluente qui ed ora²³. Anche all'attore quotidiano tale principio si presenta con evidenza in occasione di eventi drammatici, come le calamità naturali, le crisi economiche e finanziarie, la paura generata dal terrorismo, ecc. Tuttavia, collegare globalizzazione e interdipendenza è utile, però non necessario. La globalizzazione pone in evidenza la «ragnatela globale della dipendenza reciproca», per continuare a usare la plastica espressione di Bauman, ma l'interdipendenza è un'idea che ritroviamo nel pensiero di epoche diverse. Una ovvia citazione chiama in causa Kant, il quale introduce lo *ius cosmopolitanum* non solamente come una mera esortazione etica, ma quale principio autenticamente giuridico. Per lui, è la stessa natura del creato che induce all'interdipendenza, perché la forma sferica della terra non consente a nessuno di isolarsi veramente, e per quanto si tenti di allontanarsi da qualcuno il risultato non potrà essere che avvicinarsi ad altri. È per questo, osserva Kant, che gli uomini si trovano «in un perpetuo rapporto di ognuno con tutti gli altri», per cui «il male e la violenza commessi in un punto del nostro globo, vengano avvertiti anche in tutti gli altri»²⁴.

Al principio dell'interdipendenza si accompagna il conseguente argomento che i beni e gli interessi di tutti e di ciascuno sono necessari per il perseguimento del proprio. Potremmo definirlo come principio del comune destino: esso afferma che le determinazioni sostantive dei beni perseguiti da attori, gruppi e comunità entrano in un rapporto organico fra loro. Per cui ogni determinazione del fine/bene perseguita da un attore, un gruppo, una comunità, non può esulare dalla considerazione sulle possibilità di realizzazione dei fini/beni di ogni altro. D'altronde, non è più consentito scommettere nel medio e lungo periodo che la mia fortuna sia indipendente da quella di chi mi sta attorno, e per cerchi concentrici via via più estesi, di quella di chiunque altro.

Applichiamo questi due principi alla teoria democratica. Affermando che tutti potenzialmente operano su tutti, quello d'interdipendenza va al di là di qualsiasi problema di suffragio, di partecipazione e di configurazione del *demos*. La democrazia diventa un processo volto allo studio e alla ricerca di meccanismi d'inclusione nel processo deliberativo di ogni interstizio (anche remoto) dal quale può scaturire un effetto capace di influenzare qualunque storia. Si tratta, in pratica, di rivitalizzare la concezione della cosiddetta teoria dinamica della democrazia, o modello di democrazia di sviluppo, come fu chiamata da Crawford Brough Macpherson²⁵. Essa fu elaborata nel Ventesimo secolo, e fra tanti ricordiamo in particolare John Dewey e Karl Mannheim. Riassumendone le linee principali, tale teoria tende a distinguere l'ideale di democrazia dalla democrazia reale. L'ideale è costantemente proteso al superamento dei limiti della democrazia reale, e con tale funzione opera nella storia. Dunque, la democrazia è assai di più di un progetto giuridico e istituzionale. Con le parole di Dewey «la democrazia è qualcosa di più di una forma di governo. È prima di tutto un tipo di vita associata, di esperienza continuamente comunicata. L'estensione nello spazio del numero di individui che partecipano a un interesse in tal guisa che ognuno deve riferire la sua azione a quella degli altri e considerare l'azione degli altri per dare un motivo a una direzione alla sua equivale all'abbattimento di quelle barriere di classe, di razza e di territorio nazionale che impedivano agli uomini di cogliere il pieno significato della loro attività»²⁶. La teoria dinamica della democrazia di Dewey, capace di

²³ Osserva ancora Bauman che «Whatever else "globalization" may mean, it means that we are all dependent on each other [...] Something that happens in one place may have global consequences [...] What we do (or abstain from doing) may influence the conditions of life (or death) for people in places we will never visit and of generations we will never know»; BAUMAN Z., *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*, cit., p. 71; tr.it., «a prescindere da qualsiasi altro significato, "globalizzazione" vuol dire che tutti dipendiamo gli uni dagli altri [...]. Qualcosa che succede in un posto può avere conseguenze globali [...]. Quello che facciamo (o ci asteniamo dal fare) può influenzare le condizioni di vita (o di morte) di persone che vivono in luoghi dove non ci recheremo mai e di generazioni che non conosceremo mai». *L'etica in un mondo di consumatori*, cit., p. 72.

²⁴ KANT I., *Metaphysik der Sitten*, 1797; tr. it., *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, III, § 62, pp. 189-190.

²⁵ MACPHERSON C.B., *The Life and Time of Liberal Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 1977; tr. it., *La vita e i tempi della democrazia liberale*, il Saggiatore, Milano, 1980, cap. III.

²⁶ «A democracy is more than a form of government; it is primarily a mode of associated living, of conjoint communicated experience. The extension in space of the number of individuals who participate in an interest so that

rendere conto dell'abbattimento delle barriere di classe, razza e territorio, sembra riecheggiare l'insegnamento paolino (*Gal 3, 28*), e sostiene il nostro tragitto verso la fraternità come principio ispiratore della democrazia.

La teoria dinamica della democrazia di Karl Mannheim è sorprendentemente connessa al principio dell'interdipendenza, quantunque egli si trovi a scrivere quanto segue nel 1965: «non è più una frase vuota asserire che siamo tutti nella stessa barca. L'interdipendenza della società moderna fa sì che la carestia o la rovina economica di una nazione costituisca una minaccia per le altre»²⁷, per cui «ragionare in termini di umanità nel suo insieme non è più un chimerico fantasticare, ma l'esigenza del momento in cui viviamo. Questa visione può essere ancora oltre la portata di molti dei nostri realisti sedicenti "incalliti", il cui "realismo" consiste nel pensare e nell'agire secondo le idee di un'epoca passata. Eppure, una volta resisi conto che non ci si può permettere una terza guerra mondiale e che si deve arrestare la tirannia dovunque mostri la sua abietta testa, è aperta la strada alla visione del genere umano come un tutto»²⁸. Funzionale a tale concezione d'interdipendenza c'è la necessità della pianificazione democratica, ossia di progettare nella vita associata gli spazi di libertà e condivisione della decisione. A sostegno delle sue tesi Mannheim adopera argomenti di natura empirica e esortazioni quasi profetiche. Da una parte, infatti, conduce un'analisi delle buone pratiche avviate in vista della pianificazione democratica (per esempio in Gran Bretagna), e dall'altra spiega l'insufficienza e la vulnerabilità delle democrazie attuali argomentando a favore di nuove istituzioni, capaci di assicurare la pianificazione democratica in modo indipendente dagli interessi che attraversano la rappresentanza politica con i meccanismi della maggioranza e della minoranza²⁹.

Ecco, dunque, la manifestazione del dinamismo del processo democratico. Esso fa valere l'esigenza di affiancare alle istituzioni della democrazia politica i necessari processi di democratizzazione della vita associata, in una visione della democrazia come processo dinamico ed espansivo che non riposa nelle forme storiche raggiunte.

Il principio del comune destino sistema organicamente le determinazioni sostantive dei fini/beni perseguiti. Esso afferma che il bene, qualsiasi idea di bene, deve tenere conto di quello di ciascun altro. Ogni omissione può risultare pericolosa, addirittura fatale. Il suo necessario risvolto etico è che dovremmo ricercare il bene altrui come fosse il nostro³⁰. Se tale principio ha un verità fondativa cristiana determinata dal disinteresse con cui dovrei applicarlo, oggi esso presenta una drammatica evidenza. Amare il bene altrui come fosse il proprio è decisivo per il nostro stesso destino: nessuno può salvarsi da sé, è impossibile credere che la nostra piccola isola felice possa rimanere tale se tutt'attorno c'è una sofferenza diffusa.

each has to refer his own action to that of others, and to consider the action of others to give point and direction to his own, is equivalent to the breaking down of those barriers of class, race, and national territory which kept men from perceiving the full import of their activity». DEWEY J., *Democracy and Education*, The MacMillan Company, New York, 1916; tr.it., *Democrazia e educazione*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze), 1992, p. 133.

²⁷ MANNHEIM K., *Freedom, Power and Democratic Planning*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1965; tr.it., *Libertà, potere e pianificazione democratica*, Armando, Roma, 1968, p. 109.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ivi, p. 239: «possiamo chiederci se in un'Età di Pianificazione, le democrazie non dovranno dar vita a un'istituzione nuova, al di fuori dell'organizzazione generale del sistema rappresentativo, benché costituente parte integrante del processo politico. Questo corpo dovrebbe servire a mantenere la democrazia e la libertà attraverso una mediazione, nei casi in cui il pluralismo democratico potesse condurre ad una stasi e all'indecisione nelle operazioni di pianificazione. Questo organismo dovrebbe essere una specie di tribunale supremo per garantire la coerenza e la continuità nella pianificazione». Quanto scriveva nel 1965 Mannheim doveva sembrare una speranza illusoria, se l'autore stessa conclude questa sua esortazione con il rammarico che «avanziamo questa proposta più per il desiderio di drammatizzare la necessità, in un'età di pianificazione, di un'integrazione al massimo livello, che nella fiducia che essa si possa concretare esattamente come l'abbiamo disegnata...» (p. 240). Eppure si osservi che l'odierna moltiplicazione delle istituzioni pubbliche "terze", come per esempio le autorità di garanzia, sembra, almeno in parte, costituire una risposta storica alla necessità esposta più di quarant'anni fa da Mannheim.

³⁰ Con queste parole si esprime la sfida del bene comune nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano, 2004, § 167.

Entrambi questi principi mettono in crisi un concetto di base di ogni teoria democratica. Se la democrazia è immaginata come la forma di governo in cui l'ordine e l'organizzazione della vita associata è regolata dagli stessi associati, allora è necessario capire chi e quanti sono tali associati. È il problema del *demos*, del popolo. Finora, le teorie classiche lo hanno sempre affrontato con la preoccupazione di trovare i margini della sua fisionomia. Coi principi dell'interdipendenza e del comune destino si dovrebbe avere una preoccupazione opposta: impedire che si formino margini, eludere l'autoreferenzialità fra potere politico e popolo soggetto alle obbligazioni di esso.

Infatti, le principali teorie democratiche (compresi Kelsen e Dahl) procedono dall'assunto per cui tutti coloro che fanno parte dell'ordine politico dovrebbero avere parte nelle decisioni democratiche. Chiunque è soggetto alla legge deve avere avuto la possibilità di scriverla. Sappiamo come l'attuazione di questo principio sia stato (ed è tuttora) storicamente impossibile. Le decisioni politiche prese in nome di una certa democrazia ebbero valore pure per le donne, quando non potevano votare; pure per i nullatenenti o gli analfabeti, a lungo tenuti a distanza dalla partecipazione politica. Valgono ancora oggi per i minori, che però non hanno il diritto elettorale. Valgono per un cittadino straniero operante in un territorio nel quale la legge non gli assegna i diritti politici (di esempi potremmo produrne ancora). Per Kelsen la risposta a tali quesiti era nella democrazia indiretta, rappresentativa, parlamentare, nella quale i partiti politici avrebbero potuto assolvere alla funzione di cerniera fra la partecipazione diffusa, non categorizzata giuridicamente, e l'assemblea rappresentativa e deliberante. Per Dahl, l'uguaglianza politica è l'unica che può conferire moralità alla democrazia, e anzi può risolvere gli attriti conseguenti alle disuguaglianze sociali, economiche, culturali, intellettuali: dunque il criterio d'inclusione del *demos* deve potersi pronunciare con una formalità capace di rendere conto delle variabili storiche e contingenti e risolverle in una sintesi capace di non scalfire l'anelito all'uguaglianza.

Con i principi d'interdipendenza e del comune destino cambia l'orizzonte di riferimento. Non è più quello di individuare il popolo sul quale si applica la legge; in esso la parte di coloro che godono dei diritti politici; e poi, in quest'ultimo, la più piccola porzione di coloro che effettivamente esercitano tali diritti politici; e per finire fra quest'ultimi pochi coloro che possiedono un pensiero autonomo e quelli che, invece, mettono in gioco un comportamento gregario. Questa piramide classica con la quale si descriveva il *demos* delle democrazie viene rovesciata: la deliberazione democratica stavolta deve domandarsi innanzitutto chi sono e dove si trovano i più svantaggiati, coloro che vivono nell'indigenza, magari non sono neanche in grado di pronunciare alcuna istanza politica. Se la felicità di ciascuno dipende dall'altro, è inevitabile che dipenderà soprattutto da coloro che non ne godono. Questo non ha a che fare esclusivamente col problema della rappresentanza, ma con la stessa articolazione degli interessi. Ecco perché nelle democrazie odierne si assiste all'emergere di definizioni sovranazionali di partiti e organizzazioni politiche, l'iniziativa di movimenti e organizzazioni internazionali (ambiente, giustizia, politiche dello sviluppo e della cooperazione...). Il processo è indicativo di come la democrazia reale sia già alle prese con la ridefinizione del *demos*, in un ottica del principio del comune destino. L'idea di *demos* è in dilatazione progressiva, non solo a livello geopolitico, ma anche in quello anagrafico, giacché si avanzano ipotesi attorno all'estensione del diritto politico a tutti i minori³¹.

Tutto ciò ha a che fare con la fraternità? Essa può essere il principio ispiratore della democrazia?

Prima ancora di cercare nuove risposte è doveroso occuparsi di quelle che già possediamo. Alcuni studi recenti, per esempio, hanno mostrato come l'idea di fraternità debba essere annoverata fra quelle importanti nella edificazione del pensiero politico e giuridico moderno e contemporaneo. Si tratterebbe di un principio ispiratore che oggi possiamo

³¹ Cf., CAMPIGLIO L., *Prima le donne e i bambini. Chi rappresenta i minorenni?*, il Mulino, Bologna, 2005. Il meccanismo sarebbe quello della delega del voto del minore a uno dei genitori.

riconoscere, per esempio nel diritto pubblico e contemporaneo, in quello di solidarietà. Quest'ultimo rappresenterebbe la necessaria traduzione giuridica della fraternità³². D'altronde, un principio ispiratore ha proprio tale compito: tradursi giuridicamente in categorie storico-culturali specifiche e contestualizzate. Anche gli analoghi principi di libertà e d'uguaglianza hanno seguito il medesimo destino, incarnandosi di epoca in epoca in categorie giuridiche la cui validità e funzionalità trovava una storica giustificazione. Ma ciò significa anche che, al livello teorico, non è possibile assimilare in generale la fraternità alla solidarietà. I principi di interdipendenza e del comune destino, corroboranti la fraternità, aprono orizzonti assai più vasti di quanto può essere sostenuto con la solidarietà. Per esempio, la solidarietà potrebbe essere compatibile pure con la distribuzione di risorse da un soggetto forte a uno più debole in un'ottica di giustificazione della conservazione della posizione dominante. Cioè il dovere di solidarietà può implicare un alibi ideologico, e storicamente le polemiche attorno alla cosiddetta ideologia dello sviluppo della metà del Ventesimo secolo proprio su questo hanno riposato³³. Non si va molto più avanti se si tenta di risolvere la cosa coniugando l'idea di solidarietà con quella di libertà. L'obiettivo è quello di eliminare il carattere obbligatorio del dovere di solidarietà, obbligazione che ovviamente faceva vacillare l'ispirazione alla fraternità, e riportare il progetto giuridico della solidarietà in un circuito di relazione orizzontale fra i cittadini³⁴. Ma appare decisamente riduttivo ragionare di direzioni orizzontale e verticale per la relazione umano-sociale per spiegare l'azione ispiratrice della fraternità. I principi d'interdipendenza e del comune destino necessitano di metafore geometriche non bidimensionali. Anche la relazione orizzontale, più volte evocata per presentare la fraternità, non riesce pienamente a rendere conto del rapporto del vissuto di ciascuno con le propaggini più esterne al proprio luogo geometrico. Se proprio dovesse essere necessario prendere a prestito dalla geometria delle immagini plastiche per definire le relazioni fraterne, dovremmo introdurre immagini nelle quali ciascun punto è in relazione con quello di qualsiasi altro a lui coesistente, e idealmente legato nella direzione temporale con i posteri e gli antenati. Dovremmo perlomeno scomodare qualcosa come le superfici di Riemann per rendere conto di tutto ciò.

Ciò che emerge, comunque, è che la fraternità ha dato contenuto ideale alle teorie e alle prospettive d'azione politica. Spesso, ha agito come un «fiume sotterraneo» dalle rare emersioni³⁵, e perlopiù è stata vissuta come un legame privilegiante i rapporti fra qualcuno (sette, classi, organizzazioni segrete, razze, nazioni), a danno di altri, secondo meccanismi escludenti e riservati, arrivando così alla negazione del suo stesso messaggio universale³⁶.

Eppure tale universalità è un fattore decisivo di modernizzazione. Questa è una delle conclusioni della ricerca di Max Weber il quale, nelle sue ancora non troppo esplorate pagine dell'ultima fase della sua vita, aveva posto la *Brüderlichkeit* a elemento determinante la razionalizzazione della vita quotidiana. Era partito da un problema tipico del mondo occidentale, cioè la continuità fra la mentalità calvinista e quella capitalista (*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905) ed estendendo negli anni successivi gli orizzonti alle religioni mondiali, era giunto al risultato che il tratto visibile della storia universale era la razionalizzazione suscitata dall'affermazione dell'etica della fraternità universale, la quale aveva soppiantato le forme magiche ed esoteriche che limitavano la salvezza a una comunità. La fraternità, dunque, come processo esplicativo della stessa modernizzazione, come parte della

³² MATTIONI A., «Solidarietà giuridicizzazione della fraternità», in MARZANATI A., MATTIONI A., *La fraternità come principio del diritto pubblico*, Città Nuova, Roma, 2007, pp. 7-43.

³³ Cf. RIST G., *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1996. Ho trattato questi argomenti nel mio *L'onda lunga della modernità. Pensiero politico e senso del futuro*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, cap. 3.

³⁴ PIZZOLATO F., «Dal personalismo alla fraternità: fondamenti e condizioni per una solidarietà pubblica», in MARZANATI A., MATTIONI A., cit., pp. 45-60.

³⁵ BAGGIO A.M., «La riscoperta della fraternità», in IDEM (ed.), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma, 2007, pp. 5-23.

³⁶ Ivi, pp. 19-21 e *passim*.

storia universale (per usare una espressione epistemologicamente controversa ma che rende bene l'idea). Non è possibile riassumere qui l'ampia e articolata serie di argomenti trattati nei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1915-1917), ma le pagine riguardanti la fraternità universale sono decisive. Esse hanno una valenza sociologica, perché riguardano i modi con i quali un attore sociale ordina la propria vita cercando di risolvere i dilemmi, superare i pericoli, disinnescare le trappole. Si tratta di cose collegate all'idea di salvezza trasmessa dai valori etico-religiosi. Con l'affermazione delle grandi religioni monoteiste (e, secondo Weber, in modo netto ed evidente soprattutto col cristianesimo), la salvezza non risiede nell'esercizio di un rito esoterico, nell'uso di un amuleto specifico, nella capacità di entrare in dialogo con le arcane forze magiche. Il salvatore non è uno sciamano, uno stregone. Per salvarsi il profeta chiede di seguire la propria vita, di vivere come lui ha vissuto e insegnato, elementi disponibili a chiunque, dunque universalizzanti. La salvezza si traduce con ciò in scelte quotidiane precise, diventa un progetto inerente la razionalizzazione della vita quotidiana. Difatti, mentre le forme magiche, mistagogiche, esoteriche, offrivano risposte valide solo ai membri della comunità di riferimento («etica della comunità»), la salvezza del profeta rompe i ristretti argini della comunità e fonda un'etica della fratellanza universale. È ovvio però che fondare un programma di salvezza valido per l'intera famiglia umana significa entrare in conflitto con la propria famiglia naturale, la propria comunità di riferimento³⁷. Se devo credere che la salvezza è per tutti, perché tutti sono fratelli, avrò il problema di spiegare ai miei parenti e ai membri della mia comunità perché li reputo pari a tutti i miei prossimi³⁸. Ecco la tensione fra quelle che Weber chiama «etica interna» ed «etica esterna» e le soluzioni di volta in volta attuate a partire dalla razionalità strumentale capace di ordinare la vita quotidiana³⁹.

In un certo senso, seguendo la ricerca weberiana dovremmo dire che il fiume sotterraneo della fraternità agisce a livello molto profondo. Esso feconda le costruzioni razionali che provvedono alla sistemazione della vita associata, dunque anche la politica (le pagine di Weber

³⁷ «Stets [...] lag ihre ethische Anforderung irgendwie in der Richtung einer universalistischen Brüderlichkeit über alle Schranken der sozialen Verbände, oft einschließlich des eigenen Glaubenverbandes, hinweg. Immer stieß diese religiöse Brüderlichkeit, je mehr sie in ihren Konsequenzen durchgeführt wurde, desto härter mit den Ordnungen und Werten der Welt zusammen. Und zwar pflegte – und darauf kommt es hier an – je mehr diese ihrerseits nach ihren Eigengesetzlichkeiten rationalisiert und sublimiert wurden, desto unversöhnlicher dieser Zwiespalt sich geltend zu machen», in WEBER M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1988, pp. 543-544 (tr.it., «la sua esigenza etica però è sempre stata orientata verso una fratellanza universale al di là di tutte le barriere dei gruppi sociali, spesso della stessa associazione di fede. Quanto più questa fratellanza religiosa veniva portata alle sue estreme conseguenze, tanto più violentemente si scontrava con gli ordinamenti e i valori del mondo. E di solito – è questo che ci interessa – quanto più questi ultimi dal canto loro venivano razionalizzati e sublimati nella loro autonomia, tanto più il dissidio diveniva insolubile», WEBER M., *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino, 1988, vol. II, p. 603).

³⁸ Il cristianesimo mostra con evidenza la rottura dell'etica della comunità parentale a favore dell'etica di fratellanza universale. Gesù: «non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera: e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa. Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me; chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me» [Mt 10, 34-38]. E ancora «Mentre egli parlava ancora alla folla, sua madre e i suoi fratelli, stando fuori in disparte, cercavano di parlargli. Qualcuno gli disse: "Ecco di fuori tua madre e i tuoi fratelli che vogliono parlarti". Ed egli, rispondendo a chi lo informava, disse: "Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?". Poi stendendo la mano verso i suoi discepoli disse: "Ecco mia madre ed ecco i miei fratelli; perché chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi è per me fratello, sorella e madre"» [Mt 12, 46-50]. La lettura attenta di questi brani del Vangelo di Matteo ci dice che l'insegnamento di Gesù è rivolto a tutti, senza distinzioni dettate dall'appartenenza politica. Egli rivolge il suo messaggio all'intera famiglia umana, la quale rappresenta socialmente un superamento della famiglia naturale. E Gesù lo spiega con parole che appaiono dure, perché la tensione fra famiglia naturale e famiglia umana richiede una forza d'animo importante.

³⁹ È il tema centrale contenuto in «Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung», in WEBER M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cit. Oltre alla già segnalata edizione critica italiana della Utet, questa sezione della *Sociologia delle religioni* ha avuto un'agevole traduzione italiana in WEBER M., *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, (a cura di A. Ferrara), Armando, Roma, 1995.

attorno allo Stato razionale sono fra le più famose), al punto che Weber riconosce in tale tratto il reale pericolo incorso dall'uomo: vivere nelle gabbie d'acciaio della razionalità strumentale.

Ciò accade quando il fiume sotterraneo della fraternità emerge in superficie avendo ormai perso il ricordo dell'ispirazione iniziale, e la razionalità non è più solo il modo per risolvere la tensione fra l'etica della comunità e quella della fraternità universale, ma diventa un fine in sé. Il pessimismo di Weber ci offre il confine oltre il quale non intendiamo più seguirlo.

Quando Bobbio elencava i principi fondamentali della democrazia, dopo quello di tolleranza, di nonviolenza, di rinnovamento graduale della società attraverso il libero dibattito, poneva per ultimo, a conclusione e a riassunto di tutti, quello di fraternità. È il più radicale, il più fondativo: «in nessun paese del mondo il metodo democratico può perdurare senza diventare un costume. Ma può diventare un costume senza il riconoscimento della fratellanza che unisce tutti gli uomini in un comune destino?»⁴⁰. La domanda di Bobbio è retorica: prenotava una risposta negativa, cioè non c'è democrazia senza fraternità. Oggi questo principio ideale riesce a rivitalizzare il pensiero democratico attraverso i principi dell'interdipendenza e del comune destino, i quali conducono al più ampio margine le prossimità delle relazioni umane. Introducono tale prossimità nel progetto politico, come elemento necessario e non opzionale, e spingono verso nuovi obiettivi lo sviluppo del pensiero e della forma reale delle democrazie.

⁴⁰ BOBBIO N., *Il futuro della democrazia*, cit., p. 28.