

L'incerta fraternità. Opacità e determinatezza di un concetto tra “politiche dell'amicizia”, “politiche dell'inimicizia” e prospettiva cristiana.

Luca Petricone *

E' assai difficile immaginare un'impostazione teoretica d'ispirazione hobbesiana che non consideri la politica come quella realtà umana – storicamente determinata - fondata essenzialmente sull'“inimicizia”. E' noto infatti che fu proprio Thomas Hobbes il primo grande interprete di quella profonda e significativa trasformazione dell'Europa moderna che, già all'indomani della “Pace di Westfalia”, dava luogo al consolidarsi di una realtà problematicamente assemblata; gli stati nazionali sono difatti i diversi *Leviatani* ospitati in questa “nuova” compagine geopolitica estremamente eterogenea al suo interno, e ancora lacerata dalle conseguenze dei conflitti del passato. Ed è proprio questo scenario a suggerire l'idea che la politica debba diventare unicamente lo strumento per eccellenza con cui approdare a quello che potremmo definire un “perpetuo armistizio”, giacché ciascun stato, al fine di scongiurare l'invasione degli altri, arriva strategicamente ad intessere alleanze con gli stati più forti. Quest'immagine della politica – che, nonostante il suo carattere innovativo, contiene qualche residuo dell'antica *pax romana*¹-, seppur sotto traccia, continua a sopravvivere all'interno di quadri interpretativi diversi del pensiero moderno: sia in Locke, sia in Kant il problema della conflittualità latente tra gli stati europei rimane invariata².

Nel '900 la stessa tematica viene a riproporsi nelle pieghe di nuove prospettive teoriche come quella di Carl Schmitt, quale autore che – senza eludere il ricorso ad argomenti di natura filologica, in forza dei quali è possibile, peraltro, rivendicare il nesso stretto tra le nozioni di città (*pol-is*), politica (*pol-itikos*) e guerra (*pol-emos*), in forza della comunanza dovuta all'identità di radice (*pol*) - perviene alla formulazione di una teoria politico-giuridica che ravvisa nella ‘decisione *ex nihilo*’ d'instaurare un ordine sociale (scaturita dal “vuoto normativo”) il fondamento, o addirittura l'*arché*, di ogni espressione del diritto positivo moderno.

Di contro a questa impostazione, nella seconda metà dello stesso secolo è Jacques Derrida a fornire una nuova chiave di interpretazione del “politico”, muovendo soprattutto dal presupposto di una irriducibile relativizzazione degli orizzonti ideali, assiologici e ideologici. Una simile relativizzazione, nell'ottica del filosofo francese, ha come suo immediato corollario l'idea che la costruzione di una nuova cornice di incontro-confronto tra istanze diverse possa invece dar luogo ad una “politica dell'amicizia” – fondata sull'intesa ermeneutica, sul dialogo improntato alla ricerca e alla decifrazione dell'*alterità*.

* Dottore di ricerca in metodologia delle scienze sociali nell'Università degli studi di Roma “La Sapienza”.

¹ Lo Stato-Leviatano, infatti, sebbene in parte si distingua recisamente dall'impero ratificato dalla *pax romana* in forza del suo carattere squisitamente laico – del tutto dissociato dal riferimento alla trascendenza o al rapporto con gli “dei”-, nondimeno con esso condivide il carattere d'imposizione del “comando di quella persona”, che in quanto espressione dello *stato più forte* (non più imperatore, ma monarca) può imporre comunque la sua egemonia all'interno di un quadro di equilibri internazionali.

² Come rileva Lia Formigari, vi sono autorevoli linee di interpretazione che rinvergono in Hobbes, Locke e Kant una significativa continuità teorica nella fondazione della concezione del diritto laico borghese, continuità che tiene conto del carattere “contrattuale-conflittuale” da cui un simile diritto ineluttabilmente origina (cfr. L. Formigari, Introduzione a J.Locke, *Trattato sul governo* a cura di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma 1992, p. XIII).

Occorre rilevare che, se la tradizione intellettuale che prende le mosse dai presupposti di matrice hobbesiana o schimtteiana consacra la dimensione contrattualistica e decisionistica della politica – cedendo il passo all’idea di una sua “fondazione forte” (prospettiva che cela i caratteri peculiari di una vera “negazione della fraternità”) – l’indirizzo decostruzionista-derridaeano promuove, al pari dell’idea di filosofia e riflessione considerate *in toto*, l’immagine di una politica strettamente correlata all’articolarsi e agli esiti di un “pensiero non-fondativo”. In altre parole, se per Hobbes e per Schmitt la politica è “paura del nemico”, in Derrida la politica è “costruzione” dell’ordine a partire dalle differenze, attraverso una de-costruzione e critica della tradizione (ovvero la base teorica per un orizzonte dell’intesa)³. Per tentare di chiarire meglio questo punto, anche rischiando di banalizzarne la prospettiva, possiamo dire che in Derrida la tradizione culturale europea si caratterizza per il progressivo sedimentarsi di un logocentrismo, a cui corrisponde, quasi ineluttabilmente, un etnocentrismo insanabile; sia l’uno che l’altro concorrono a cristallizzare talune opposizioni concettuali tradizionali come oralità-scrittura, natura-cultura, schiavitù-libertà. L’irrigidimento di queste opposizioni – presente soprattutto in Rousseau e Levi-strauss - dà luogo secondo Derrida alla sclerotizzazione di una “metafisica del senso originario”, metafisica che ha come corollario l’immagine di una “società pura e indistinta al suo interno”⁴. E’ invece la *dif-ferenza* il valore aggiunto della scrittura, della riflessione che si rapporta all’*altro* e dei rapporti sociali insieme, dal momento che, come il *segno* va pensato nella sua incidenza materiale e di differenza e contiguità rispetto ad altri segni, incidenza sganciata da un possibile significato e da una sua origine storica situata⁵, così anche la specifica realtà politica, culturale ed etnica va letta in quest’orizzonte del continuo rapportarsi con altre realtà.

E’ a nostro avviso, tuttavia, opportuno rilevare che le due posizioni appena qui abbozzate, seppur opposte, muovono implicitamente da un’assunzione di base identica, ossia dall’idea che si possa rinvenire un’ “origine *ex nihilo* del politico”. Anche in Derrida infatti, nonostante vi sia una esplicita inclinazione non-fondazionista, si approda paradossalmente ad una posizione “forte”; allorché v’è infatti l’annullarsi degli orizzonti etici e giuridici, allorché v’è il declino di schemi orientativi saldamente unificanti, e dell’immagine di ordinamenti politico-giuridici solidi nella loro ossatura normativa di base, si creano le condizioni per la nullificazione di cornici storiche determinate entro le quali lo stato e la politica trovano il loro diritto di cittadinanza – tutto è invece ricondotto ad un circolo ermeneutico extra-temporale e de-temporalizzante.

Allora, sia la “politica dell’amicizia”⁶ di Derrida sia il “decisionismo” di Schmitt si presentano come “Assoluti”.

A nostro avviso, è legittimo ritenere che anche un concetto come quello di “fraternità” – che in *lato sensu* potrebbe essere assai vicino all’idea di una “politica dell’amicizia” -, appare tanto più vuoto, quanto più trova il suo alveo di germinazione e sviluppo nelle secche di un pensiero assolutizzante.

Al pari dei concetti generali di “bene” e “male” – concetti elaborati nel solco della tradizione metafisica tradizionale -, l’idea di “fraternità” diviene sterile se imbalsamata in una visione che la qualifica ancora come caposaldo irrinunciabile di riflessioni destinate non già a sviluppare e

³ Orizzonte che, da un angolo visuale sensibilmente diverso, come quello di Juergen Habermas, assume invece i caratteri di una razionalità discorsiva (cfr. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt; tr.it., *Teoria dell’agire comunicativo*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1986).

⁴ Si pensi in particolare al “mito del buon selvaggio” che arriva a permeare tutta l’opera di Rousseau, e che ne *Le Contrat Social* (in *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1923; tr.it., *Il contratto sociale* in *Scritti politici*, Utet, Torino 1970) trova il suo corollario più pregnante per quel che riguarda un’immagine dell’uomo che tenta in qualche modo attraverso “un contratto” di migliorare la sua condizione nell’ambiente e con gli altri, tentando in qualche modo di “recuperare” il livello di purezza e bontà originaria, che si avevano prima dell’istituzione della proprietà privata.

⁵ Cfr. F. Papi, *Filosofie e società*, vol.III, Zanichelli, Bologna 1975, p.711.

⁶ Ci si riferisce naturalmente all’opera che in modo diretto è dedicata al tema in esame, ossia l’opera *Politiche dell’amicizia*, Cortina, Milano 1994.

problematicizzare il sapere, ma a ricapitolarlo acriticamente. Se invece un simile concetto viene situato in uno sfondo storico-sociale significativo, allora probabilmente può rivitalizzarsi, e può assumere la sua pregnanza con riferimento al concreto rapportasi con un “altro determinato”, e non già con il problema astratto dell’*alterità*. Se si dà una simile contestualizzazione, allora la “fraternità” assume i caratteri di un concetto che ha una natura storica, e ciò potrebbe – auspicabilmente - creare le premesse per una interpretazione e comprensione di problemi interindividuali determinati. Sostenere ciò significa muovere da una considerazione di base imprescindibile: è forse filosoficamente suggestivo, ma assai infruttuoso configurare il terreno dell’*intesa*, e dell’*inter-pretazione*, eludendo l’orizzonte un *inter-esse* determinato, ovvero una cornice esistenziale specifica che conferisca un senso storico ed una progettualità *inter-soggettiva*, pubblica, al dialogo tra uomini, rappresentanti di culture, realtà sociali o religioni distinte; in altre parole, nella prospettiva di Derrida v’è ancora – a nostro avviso - il retaggio di un “idealismo romantico ottocentesco”, prospettiva che – pur muovendo da intenti non-metafisici - ipostatizza il processo di interpretazione in quanto bisognoso di soggetti differenti *a priori* (attivi e passivi insieme).

Si pone a questo punto il problema del criterio di definizione della *differenza*. Anche in un’ottica cristiana, oltre che laica, il processo di definizione della *differenza*, essendo socio-etno-culturale (oltre che psicologico e di affinità personali), merita di essere qualificato come problematico - metodologicamente, e non già ontologicamente –, dato che esso stesso comporta che ci si domandi quali siano – se vi siano - le condizioni *hic et nunc*, inscritte nel vivere, sulla base delle quali riconoscere i termini di una presunta discontinuità o continuità (materiale, culturale, religiosa ecc.) tra due o più popoli, ad esempio, o tra due diversi gruppi sociali. E muovere da questo presupposto problematico significa ricercare, non senza difficoltà la “linea di senso”, per così dire, che l’esperienza situata suggerisce, coscienti che una ricognizione della differenza, o delle differenze, non può darsi *sic et simpliciter* in forza di un dualismo preconstituito.

Solo muovendo da questi presupposti riteniamo possa rendersi praticabile la strada dell’*intesa*, del dialogo, finanche della “fraternità”, a patto che anche questa non divenga un “semplice” concetto irretito in una definizione onnicomprensiva, ma – ferme restando le premesse di valore e l’adesione ai dogmi proposti dalla prospettiva cristiana, quali la “*koinonia* in Cristo Risorto” - divenga semmai il nucleo d’irradiazione di un disegno di avvicinamento ecumenico non unilaterale (e non dunque frutto di un arroccamento nella propria definizione). In questo, peraltro, non si elude l’attitudine “diplomatico-interpretativa” che mira a conoscere cautamente ogni possibile interlocutore al fine di ravvisare possibili e, tutt’altro che sicuri, spiragli di avvicinamento e di amicizia⁷-dato che, in uno spirito autenticamente cristiano, la “fraternità”, così come la misericordia, non può essere in alcun modo imposta. In questi termini, la “fraternità”, proprio perché presuppone il riconoscimento sociologico delle differenze e l’*inter-esse* etico-religioso verso di esse, è destinata a diventare un concetto opaco e soggetto ad una continua ri-definizione storico-biografica; nondimeno questa opacità reca con sé uno stimolo progettuale costante, dal momento che l’incertezza del suo realizzarsi, all’interno di contesti diversificati e composti non scoraggia, anzi coinvolge, lo studioso e l’uomo assennato (cristiano o laico che esso sia).

⁷ Paradossalmente appare più congruo un approccio diplomatico-interpretativo d’ispirazione hobbesiana (di cauta fiducia, potremmo dire), che non quello che si ispira, ad esempio, a H. G. Gadamer, quale autore che, non diversamente da Derrida, sviluppa l’idea – di sapore paolino - “di una carità ermeneutica” verso l’ “altro indeterminato e imprecisato” (cfr: H. G. Gadamer, *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik*, Mohr, Tuebingen, 1967; tr. it. parz., *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Genova 1973).