

LUCIO ROMANO – VANNINO CHITI – PAOLO CORSINI
(a cura di)

UN MONDO APERTO
PER UNA BUONA POLITICA

Sulla Lettera enciclica *Fratelli tutti*



CANTAGALLI

© 2021 Edizioni Cantagalli S.r.l. – Siena

In copertina: Disegno di FRANCESCO LUCREZI (2020), cm. 39x54.

Variazione a colori di una delle tavole del ciclo «Se ti dimentico, Gerusalemme. *Im eshkakèch Jerushalàim*» (su gentile concessione dell'autore).

Collezione conservata alla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli (Verbum ferens, Napoli 2020).

Grafica di copertina: Alessandro Bellucci

Stampato da Edizioni Cantagalli nel mese di novembre 2021

ISBN: 979-12-5962-089-7

Diritti umani non sufficientemente universali

(Ft, nn. 22-24)

RENATO BALDUZZI

Sommario: *Fratelli tutti* è «una presentazione d'insieme di tutti i grandi temi che hanno caratterizzato il magistero di Papa Francesco», e come tale ci dà lo spunto per una sua preziosa riepilogazione che, avendo al centro la vita in società e dunque la politica *lato sensu* intesa, permette ai diversi saperi scientifici di mettersi in dialogo con essa. Sulla base di riflessioni, a partire dalla Carta costituzionale, viene valutata la praticabilità di una politica fondata sulla fraternità, o meglio della fraternità in tutte le politiche.

Parole chiave: *diritti umani, fraternità, dignità.*

Fratelli tutti è una «Enciclica sociale»¹, quasi un riepilogo di tutto il magistero sociale della Chiesa cattolica.

Un cammino articolabile in fasi, una prima che va dalla *Rerum novarum* sino all'elezione di Pio XI, poi la fase della cosiddetta ideologia cattolica, intesa come una soluzione alternativa tanto alla soluzione socialista, quanto a quella liberista (la terza via...). E ancora, sino alla morte di Pio XII, la fase della *societas christiana* come soluzione organica. Con San Giovanni XXIII, si passa dalla lettura deduttiva alla lettura induttiva della realtà, si colgono i segni dei tempi, nella convinzione che il mondo creato non è il regno del male, ma il luogo dell'intervento di Dio nella storia (fase del dialogo, sino al 1978): in

¹ Così si autodefinisce. In Ft, n. 6.

tale fase l'orizzonte non è più soltanto eurocentrico². Con l'umanesimo globale di San Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, è l'umanità tutta che trova la risposta nell'evento cristiano: la metodologia torna a essere prevalentemente deduttiva, ma è comunque "tutta" l'umanità a essere guardata.

Infine, con la *Fratelli tutti*, si ritorna al metodo induttivo, nella speranza che le promesse della storia della salvezza si attuano già qui ed ora: la buona politica, anzi, la migliore politica,

«unisce all'amore la speranza, la fiducia nelle riserve di bene che ci sono nel cuore della gente, malgrado tutto [...]; la vita politica autentica, che si fonda sul diritto e su un dialogo leale tra i soggetti, si rinnova con la convinzione che ogni donna, ogni uomo e ogni generazione racchiudono in sé una promessa che può sprigionare nuove energie relazionali, intellettuali, culturali e spirituali» (*Ft*, n. 196).

Fratelli tutti è altresì «una presentazione d'insieme di tutti i grandi temi che hanno caratterizzato il magistero di Papa Francesco»³, e come tale ci dà lo spunto per una sua preziosa riepilogazione che, avendo al centro la vita in società e dunque la politica *lato sensu* intesa (una delle forme più preziose della carità, perché cerca il bene comune) (cf. *Ft*, n. 180), permette ai diversi saperi scientifici di mettersi in dialogo con essa.

1. VALORE GIURIDICO DEL PRINCIPIO DI FRATERNITÀ

Dal punto di vista del diritto costituzionale italiano, che è quello al cui interno mi è ovviamente più facile collocarmi, la risposta non può che muovere dalla constatazione che la nostra Costituzione non menziona tale concetto, a differenza di quanto accade in altri

² Per una scansione, ancora oggi utile, di queste fasi, si cf. R. SPIAZZI, *Etica sociale*, La Guglia, Roma 1978, 14 ss.

³ B. FORTE, *Fratelli tutti. La terza enciclica di papa Francesco*, in *Fratelli tutti. Sulla fraternità e l'amicizia sociale*, Scholé, Brescia 2020, 17.

ordinamenti⁴, e che pertanto conviene partire dalla nozione ad essa più affine che la Carta costituzionale conosce, quella di solidarietà: termine-concetto che viene introdotto sotto la specie dei relativi doveri (di solidarietà politica, economica e sociale), il cui adempimento l'art. 2 qualifica come inderogabile e mette in correlazione con il riconoscimento dei diritti inviolabili dell'uomo, *uti singulus* e *uti socius*, cioè all'interno delle formazioni sociali dove si svolge la sua personalità.

I doveri di cui parla la Costituzione italiana sono assai differenti dai doveri tradizionalmente intesi, in cui la fonte dell'obbligazione era di ordine per dir così verticale, quale riflesso della supremazia statale: essi sono doveri orizzontali, fondati sulla comune umanità che genera solidarietà, cioè, in una parola, sulla fraternità⁵. Nessun dubbio, quindi, sul valore giuridico della solidarietà, e a fortiori sulla sua utilizzabilità come tassello di una politica solidale. Perché dunque ricorrere, sottolineandone le ricadute in campo politico (e, come cercherò di mostrare, anche in quello giuridico) a una nozione così controversa e culturalmente molto connotata in senso eurocentrico, proprio in una Enciclica così "cattolica", nel senso di rivolta a tutti e a tutte? Non potrebbe bastare la solidarietà? Anche *Fratelli tutti*, d'altra parte, mette in risalto la solidarietà e anzi afferma che

⁴ Com'è noto, la Costituzione francese, per contro, menziona tre volte la *fraternité*: all'art. 2, comma 4, stabilendo che il motto della Repubblica sia *liberté, égalité, fraternité*; nel preambolo e nell'art. 72, comma 3, dove si fa riferimento all'«*idéal commun de liberté, d'égalité et de fraternité*». Nonostante la dottrina prevalente francese negasse la possibilità di includerla tra i *principes à valeur constitutionnelle* (per tutti *La Constitution introduite et commentée par Guy Carcassonne et Marc Guillaume*, Paris, Seuil 2014¹², 51), il *Conseil constitutionnel* è andato qualche anno fa di diverso avviso, facendone derivare la libertà di aiutare lo straniero per scopi umanitari, a prescindere dalla regolarità o meno del suo soggiorno sul territorio nazionale (dec. n. 2018-717/718 QPC del 6 luglio 2018, su cui cf. R. BALDUZZI, *Fraternité. Non è soltanto un motto, ma un vero principio costituzionale*, in *Avvenire*, 20 luglio 2018).

⁵ Cf., tra i molti, L. VENTURA – A. MORELLI, *Principi costituzionali*, Giuffrè, Milano 2015, 230 ss.

la solidarietà «nel significato etico-politico che essa ha assunto negli ultimi due secoli, dà luogo a una costruzione sociale sicura e salda»⁶.

Si aggiunga che anche molti commentatori, non ostili all'impiego di tale nozione in campo politico, ne hanno circoscritto la valenza giuridica, al più affermandone il valore di presupposto politico sostanziale della solidarietà, che ne sarebbe la traduzione sul piano giuridico formale⁷.

Sembra tuttavia preferibile assegnare al principio di fraternità un vero e proprio valore giuridico, accanto ai principi di libertà e di eguaglianza, nella misura in cui, come è stato da tempo esattamente messo in luce, «senza la fraternità la libertà diventa incomunicabilità e separatezza» e «l'eguaglianza diventa egualitarismo»⁸.

Da quanto detto, risulta comunque che la fraternità, come presupposto politico o come principio avente autonomo valore giuridico, è qualcosa di omogeneo con la solidarietà, ancorché da quest'ultima distinto: viene allora spontanea la domanda circa il senso di quella diversità e la portata dell'ulteriorità che essa ha rispetto alla prima.

In che cosa, dunque, la fraternità va oltre la solidarietà?

⁶ Ft, n. 115, dove viene sottolineato altresì il legame etimologico che accomuna solidarietà a solidità, particolarmente importante in questi momenti di pandemia, «nei quali tutto sembra dissolversi e perdere consistenza» e dunque «ci fa bene appellarci alla solidità che deriva dal saperci responsabili della fragilità degli altri cercando un destino comune».

⁷ Cf., ad esempio, A. MATTIONI, *Solidarietà giuridicizzazione della fraternità*, in A. MARZANATI – A. MATTIONI (a cura di), *La fraternità come principio del diritto pubblico*, Città Nuova, Roma 2007, 13 ss.

⁸ F. VIOLA, *La fraternità nel bene comune*, in *Persona y Derecho* 49 (2003), 160. Cf. anche F. PIZZOLATO – P. COSTA, *Principio di fraternità e modernità giuridica*, in *Costituzionalismo.it*, 1/2013 e già 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 A.M. BAGGIO (a cura di), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007, 28: «La fraternità [...] è il principio regolatore degli altri due principi: se vissuta fraternamente, la libertà non diventa arbitrio del più forte, e l'uguaglianza non degenera in egualitarismo opprimente».

Alcune attente voci della dottrina italiana e di quella francese hanno da tempo messo in rilievo che, mentre la solidarietà sta all'interno di una logica societaria, in cui l'essere umano sviluppa la propria personalità attraverso legami sociali via via più allargati, scelti o confermati⁹, la fraternità, implicando un legame che va oltre il mero fatto dell'interesse, non può reggersi sulla semplice *societas*. Nella prospettiva qui accolta, è assai significativo che anche la *Fratelli tutti* ci ammonisca sul rischio della sola logica societaria e ci spinga ad andare oltre un mondo di soci, cioè di associati per determinati interessi, e per ciò stesso incapaci di farsi prossimo, o capaci di farlo soltanto nei confronti di chi permetta di consolidare determinati vantaggi personali (cf. *Ft*, nn. 101-102).

Si è soci in quanto si ha un obiettivo comune, si è fratelli in quanto (cristianamente) figli dello stesso Padre o comunque (anche al di fuori di una prospettiva di fede) in quanto partecipi della comune umanità: attenzione, non si tratta di una semplice, ancorché intensa, emozione, ma di una constatazione di fatto, suggerita dall'esperienza della fede, ma possibile da riconoscere, eticamente, anche al di fuori di tale esperienza (cf. *Ft*, n. 214).

Tutto questo ha certamente un rilievo cristologico-soteriologico (per il Papa, parlare di fratellanza è parlare di Gesù Cristo), ma può acquisire un rilievo sociale e politico, se ci si pone nella prospettiva di una politica capace di globalizzare i diritti umani più essenziali. Questa è la «migliore politica», cui *Fratelli tutti* dedica pagine di grande spessore.

Non si tratta di un approccio sconosciuto alla dottrina giuridica, in particolare quella costituzionalistica. Sia sufficiente richiamare che il migliore commento all'art. 1 della Costituzione, scritto nel

⁹ «Il concetto di solidarietà [...] implica l'idea di una *responsabilità comune* quale conseguenza di un *interesse comune*» (PIZZOLATO – COSTA, *Principio di fraternità*, 7, corsivo degli autori). Cf. anche M. BORGETTO, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, L.G.D.J., Paris 1993, 604 ss.; F. PIZZOLATO, *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, Città Nuova, Roma 2012, *passim*.

1975 da Costantino Mortati, contiene un'affermazione forte, sovente richiamata come uno dei rari passaggi in cui il costituzionalista calabrese lasciò trapelare la propria concezione del mondo, ma di cui raramente si sottolinea la parola finale. Secondo Mortati, l'istanza che sta alla base del principio democratico

«ha trovato il suo più profondo fondamento e la più essenziale giustificazione nell'etica cristiana che, mentre attribuisce valore assoluto alla persona umana e così riconosce a ognuno pari dignità, quale che sia la condizione e posizione occupata, impone poi di considerare gli altri simili a sé e a tutti di prodigarsi in una reciproca, operosa gara di *affratellamento*»¹⁰ (il corsivo è mio).

L'affratellamento, appunto, quale presupposto per potere fare esperienza della dignità umana e della stessa vita democratica.

2. FRATERNITÀ A FONDAMENTO DELLA POLITICA

Siamo a questo punto in grado di argomentare circa la praticabilità di una politica fondata sulla fraternità, o meglio della fraternità in tutte le politiche.

Il discorso sarà articolato in due parti: in primo luogo, ripercorrendo le sottolineature della Fratelli tutti nella parte che mi è stata specificamente assegnata (cf. *Ft*, nn. 22-24); in secondo luogo, ricercando i passaggi storico-costituzionali dai quali emerge la grande consonanza tra la proposta dell'Enciclica e i lineamenti di fondo del nostro sistema costituzionale, da cui consegue la possibilità giuridica e pratica di una politica della fraternità o, il che è sostanzialmente lo stesso, della fraternità in tutte le politiche resa possibile da quella "migliore politica" che il Papa auspica e, con lui, tutti noi.

¹⁰ C. MORTATI, *Commento all'art. 1*, in *Commentario alla Costituzione*, a cura di G. Branca, *Principi fondamentali*, Zanichelli – Il Foro Italiano, Bologna 1975, 6.

3. DIGNITÀ DELLA PERSONA UMANA E BUONA POLITICA

I numeri 22-24 di *Fratelli tutti* recano un titolo assolutamente intrigante, quello di “Diritti umani non sufficientemente universali”.

L’aggettivo “universali” rimanda naturalmente al carattere proprio della fraternità, messo in luce soprattutto dall’illuminismo: per dirla con le parole di Joseph Ratzinger, in uno scritto pubblicato la prima volta nel 1958, tale fratellanza universale

«è essenzialmente concepita come scaturente dal basso, dall’uguaglianza della specie e della natura di tutti gli uomini. Essa si rifà al di là della storia, alla natura dell’uomo antecedente la storia»¹¹.

Che cosa ha di differente la fraternità di Francesco rispetto alla fraternità illuministica? Il punto, cruciale sotto il profilo della storia delle idee, non costituisce tuttavia, per l’approccio induttivo di Francesco, un oggetto cui dedicare specifico interesse: per l’Enciclica acquistano rilievo, per contro, le contraddizioni delle società contemporanee

«che inducono a chiederci se davvero l’eguale dignità di tutti gli esseri umani, solennemente proclamata 70 anni or sono, sia riconosciuta, rispettata, protetta e promossa in ogni circostanza» (*Ft*, n.22).

Si può comunque osservare che la fraternità di cui parla l’Enciclica ha il proprio nucleo nel prendersi cura gli uni degli altri (come attesta la centralità, all’interno del testo, del commento alla parabola del Samaritano in *Ft*, nn. 56-86) e che tale esigenza di concretezza costituisce la vera linea discriminante tra le tante idee di fraternità.

L’ultima affermazione non va fraintesa: secondo Papa Francesco, l’insufficiente universalità dei diritti umani non si ricollega soltanto a deviazioni da principi condivisi, ma al nutrimento che le numerose e persistenti forme di ingiustizia traggono da «visioni antropologiche

¹¹ J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005, 25.

riduttive e da un modello economico fondato sul profitto, che non esita a sfruttare, a scartare e perfino ad uccidere l'uomo» (Ft, n. 22). Il rimedio a tale insufficienza è proprio la fraternità posta a base della migliore politica: è assai significativo che, dopo avere illustrato nella parte descrittiva le principali forme di negazione dell'uguaglianza di diritti fondata sulla medesima dignità umana (schiavitù in tutte le sue forme, tratta e sequestro delle persone allo scopo di venderne gli organi) e avere sottolineato, riprendendo l'*Evangelii gaudium*, la doppia discriminazione nei confronti delle donne, l'Enciclica ritorni, nella parte propositiva, a rimarcare che

«le maggiori preoccupazioni di un politico non dovrebbero essere quelle causate da una caduta nelle inchieste, bensì dal non trovare un'effettiva soluzione al fenomeno dell'esclusione sociale ed economica, con le sue tristi conseguenze di tratta degli esseri umani, commercio di organi e tessuti umani, sfruttamento sessuale di bambini e bambine, lavoro schiavizzato, compresa la prostituzione, traffico di droghe e di armi, terrorismo e crimine internazionale organizzato» (Ft, n. 188).

Tratta, schiavitù, violenza su donne e bambini: sembrano oggetti sui quali non c'è divisione, in quanto tutte le dichiarazioni dei diritti e le costituzioni le ricomprendono. Eppure, sono cruciali: il riconoscimento della dignità della persona umana e, dunque, il rifiuto della sua riduzione a cosa, è la discriminante di ogni buona politica e, prima ancora, il presupposto di ogni relazione umana¹². Ebbene, ciò che rende davvero possibile tale riconoscimento è proprio la fraternità. Quando l'Enciclica sottolinea che l'essere "soci" non è sufficiente, va a mettere il dito sulla contraddizione del "noi" che finisce per trasformarsi in "io", nel senso che il socio non è immune dalla tentazione di fare prevalere il proprio gruppo, i propri obiettivi e interes-

¹² Per un'efficace sintesi dell'impostazione che il diritto costituzionale comparato offre su questa tematica cf. M. OLIVETTI, *Diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino 2018, 175 ss.

si¹³. Soltanto la consapevolezza della fraternità davvero universale e la sua traduzione operativa possono fare superare tale tentazione. Neppure lo spirito di comunità lo può fare, in quanto è soggetto alla tentazione di chiusura, di esclusione. Perché si possano declinare i “tutti”, ci vuole la fraternità universale, superando appunto la teoria e la prassi dei diritti non sufficientemente universali, quelle per cui vi sono categorie di persone cui non si applicherebbero le protezioni.

4. IL PRINCIPIO PERSONALISTA

Se ripercorriamo il cammino del rapporto tra protezione della persona e sviluppo del costituzionalismo occidentale, non è difficile individuarne il primo e più plastico riconoscimento nel principio dell'*habeas corpus*, già incorporato *in nuce* nel n. 39 della *Magna Charta libertatum* del 1215 e poi espressamente “codificato” nell'*Habeas Corpus Act* del 1679. Siffatta protezione, che nella nostra Costituzione prende, all'art. 13, il nome di libertà personale (“individuale”, secondo l'art. 26 dello Statuto albertino), costituisce il germe della protezione della persona tout court, dei suoi diritti fondamentali e dei caratteri che un ordinamento giuridico deve avere per assicurarla. Sotto questo aspetto, la classica diade dell'età borghese, libertà e proprietà, rendeva male la reale gerarchia dei beni protetti: la libertà, infatti, protegge tutti, la proprietà soltanto i proprietari.

Il passaggio dalla protezione individuale alla tutela della persona nella globalità delle sue relazioni, meno studiato, ha comportato il superamento dell'approccio liberista originario e l'acquisizione dell'idea che il corpo sociale abbia obblighi nei confronti dei singoli, in particolari nei settori dell'assistenza sociale e sanitaria delle persone più fragili: in assenza di questa tutela, la stessa protezione della libertà individuale non sarebbe garantita. Tali obblighi, in un primo

¹³ Pensiamo al noto slogan *America first*: non è difficile che ad esso faccia seguito, seguendo la medesima logica, la mia regione *first*, la mia città, il mio quartiere, sino ad arrivare a *me first*.

momento circoscritti ai lavoratori intesi come produttori (in un'ottica che metteva in rilievo l'utilità sociale di una tutela della loro salute), sono stati successivamente riferiti agli indigenti (in una prospettiva che oggi chiameremmo "compassionevole") e infine, almeno in alcuni ordinamenti giuridici, tra i quali quello italiano, generalizzati nei confronti di tutti i consociati.

Il termine di passaggio tra la protezione (dell'individuo) e la tutela (della persona) si può individuare proprio nella nozione di dignità della persona: come essa non tollera trattamenti degradanti (o "inumani", secondo la formulazione dell'art. 4 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, proclamata a Nizza nel 2000 e incorporata nel 2007 all'interno dei Trattati europei: il vocabolo non è casuale), così essa costituisce la base su cui fondare obblighi di tutela che rendano concreta, dalla culla alla tomba, quella dignità.

Di questa complessa evoluzione storica (che, al pari di ogni altro processo storico, può conoscere involuzioni ed erramenti) offre una conferma proprio la Costituzione italiana.

In essa – come viene insegnato in ogni manuale di diritto costituzionale – si trova pienamente accolto il principio personalista, di cui vi è esplicito richiamo in più disposizioni costituzionali: nell'art. 2, attraverso l'intreccio tra i diritti inviolabili dell'uomo, *uti singulus* e *uti socius*, e i correlati doveri inderogabili; nell'art. 3, tanto nel primo comma (attraverso il richiamo della pari dignità sociale dei cittadini), quanto nel secondo, soprattutto attraverso il riferimento al pieno sviluppo della persona umana; nell'art. 13, che incrimina ogni violenza fisica e morale sulle persone comunque sottoposte a restrizioni di libertà; nell'art. 32, dove si dispone che la legge che obblighi a un determinato trattamento sanitario non possa in nessun caso violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana; nell'art. 41, che stabilisce che l'iniziativa economica privata non possa svolgersi, tra l'altro, in modo da recare danno alla dignità umana.

Il profilo sotto cui viene solitamente studiato il principio personalista è quello dei rapporti tra la persona e lo Stato, evidenziandosi nell'anteriorità logica e giuridica della prima sul secondo il tratto

caratteristico del principio stesso, in linea del resto con i lavori preparatori dell'Assemblea costituente, a partire dal testo dell'ordine del giorno presentato da Giuseppe Dossetti nella seduta della Prima Sottocommissione il 9 settembre del 1946 e dalla coeva relazione di Giorgio La Pira sui principi relativi ai rapporti civili, e senza dimenticare il fondamentale apporto di Aldo Moro¹⁴, nonché di costituenti di altra impostazione politico-culturale, come Lelio Basso o Roberto Lucifero, i quali condivisero comunque l'idea dell'individuo-persona come soggetto qualificato dalla relazione con gli altri e con l'ambiente che lo circonda. Importa notare che tale persona di cui si predica la precedenza sostanziale rispetto allo Stato e che è intesa (secondo il menzionato o.d.g. Dossetti) «nella completezza dei suoi valori e dei suoi bisogni non solo materiali ma anche spirituali» non è la persona astratta del vetero-individualismo: la carta costituzionale italiana rende manifesta in più luoghi la preoccupazione, largamente condivisa tra i suoi *framers*, di andare oltre alle enunciazioni di principio e di attingere la realtà effettuale, influenzandola. Pensiamo al già menzionato art. 3, 2° comma, dove il riferimento agli ostacoli di ordine economico e sociale che limitano di fatto la libertà e l'eguaglianza è in qualche modo rafforzato dalla qualificazione di effettiva partecipazione dei lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale di cui all'art. 2), ma tale preoccupazione la ritroviamo nell'art. 4 a proposito delle condizioni che rendono effettivo il diritto al lavoro, nell'art. 10 quanto all'effettivo esercizio delle libertà democratiche impedito allo straniero nel suo paese e nell'art. 34 circa l'effettività del diritto allo studio.

Dall'insieme di queste disposizioni costituzionali emerge il sottofondo culturale di queste preoccupazioni, quello di fare entrare

¹⁴ Nell'immagine, attribuita a Moro, dell'impalcatura costituzionale dei diritti come una piramide rovesciata secondo un criterio di progressiva socialità, ritroviamo, in sintesi, il medesimo spirito dell'o.d.g. Dossetti: sul punto mi ero intrattenuto oltre trent'anni fa (cf. R. BALDUZZI, *I diritti umani*, in L. ELIA *et al.*, Quaderni del Tempietto n. 1, *Corso di formazione politica*, Centro Cultura il Tempietto, Genova 1990, 71 ss.).

la società nella Costituzione, in linea con una tendenza largamente presente nelle costituzioni del secondo dopoguerra dell'Europa continentale, ma inaugurata già nel 1919 dalla Costituzione di Weimar e da alcune carte costituzionali dell'Est europeo immediatamente successive: in esse si parla di salute, di istruzione, di assistenza, di famiglia, di lavoro, di donna lavoratrice, di imprese cooperative, e pertanto in esse entra il conflitto sociale, là dove, in precedenza, v'erano soltanto conflitti interindividuali di libertà reciproche, in particolare economico-proprietarie.

Volendo scavare ancora di più dentro a tali preoccupazioni dei costituenti, si può agevolmente riscontrare che esse hanno a che fare con la dignità della persona, cioè con il nucleo essenziale che va considerato intangibile, secondo la sensibilità diffusa all'indomani della seconda guerra mondiale e degli orrori in essa perpetrati soprattutto ad opera del nazismo (e dei quali si cominciava ad avere consapevolezza: di tale sensibilità dà conferma l'*incipit* della Grundgesetz tedesco-federale del 1949).

Il nesso tra dignità e persona emerge (e non casualmente) proprio in materia di salute. Nel testo inizialmente proposto di quello che diventerà l'attuale secondo comma dell'art. 32, dove si inibiva alla legge che avesse disposto trattamenti sanitari obbligatori di introdurre una prescrizione incompatibile con la dignità umana¹⁵, risulta chiaro come la particolare delicatezza del bene salute comporti un più stretto legame con il nucleo forte dell'umano, appunto la sua dignità

¹⁵ Si tratta del ben noto emendamento Moro presentato nella seduta del 28 gennaio 1947 e approvato: il proponente chiarisce la volontà di porre «un limite al legislatore, impedendo pratiche sanitarie lesive della dignità umana» (sterilizzazione e «altri problemi accessori») e, replicando a un'obiezione del comunista Nobile che si preoccupava della drasticità del limite che si voleva così introdurre, ribadisce che ciò che si vuole evitare che «la legge, per considerazioni di carattere generale, e per una mala intesa tutela degli interessi collettivi, possa disporre trattamenti lesivi della dignità umana». Sull'apporto di Moro alla delineazione della struttura della Costituzione e dei rapporti tra le sue diverse parti cf., per tutti, il mio *Il collegamento fra principi fondamentali, prima e seconda parte della Costituzione nel pensiero di Aldo Moro*, in *Quaderni ISRAL*, n. 11.

(è noto il collegamento etimologico dell'aggettivo latino *dignus*, attraverso il termine greco *ἄξιος*, con il significato di “qualche cosa che non va dimostrato, che è autoevidente”): per i costituenti persona e dignità sono termini strettamente interrelati, nel senso che non si dà una persona senza riconoscimento della sua dignità, non si dà dignità senza la persona.

La tutela della dignità personale, nella logica costituzionale, non è una proclamazione fine a sé stessa, ma è funzionale agli scopi generali dell'ordinamento costituzionale, cioè al pieno sviluppo della persona umana e alla sua partecipazione all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.

Questa sintetica ricostruzione non è nuova. Essa fu al centro della spiegazione che del principio personalista diede proprio Costantino Mortati: affermato che tale principio costituisce il presupposto del principio costituzionale più comprensivo, quello democratico, il costituzionalista e costituente ne rintracciava il «pregnante significato» nell'intento di porre a base di tutto il sistema dei rapporti tra Stato e singoli l'esigenza appunto del rispetto della persona, della «dignità»¹⁶ corrispondente alla qualità dell'uomo come tale, quale che sia la posizione sociale da esso rivestita, non senza aggiungere che, proprio al fine di evitare che l'uguale valore di ogni persona potesse restare privo di concretezza, il nostro costituente «ha imposto al legislatore di dar vita alle condizioni necessarie a conferire effettività al principio personalista per assicurare a tutti una reale partecipazione alla vita del paese, per ognuna delle varie manifestazioni politiche, economiche e sociali (art. 3, 2° comma)».

Una dignità che viene riferita, al pari del principio personalista da cui discende, non alla persona in astratto, ma all'*homme situé* (per usare l'azzeccato lessico di Georges Burdeau), nella sua storia analogica e familiare, nel contesto economico-sociale e ambientale con cui interagisce, oltre che nell'insieme dei vincoli storico-culturali con cui ciascuno si trova ad interagire, e che

¹⁶ Questi ultimi “sergenti” sono dello stesso Mortati.

«non dipende da qualità o attitudini specifiche (ragione, memoria, linguaggio), ma è legata alla condizione umana relazionale in quanto tale, all'uomo che nella sua nudità ha diritto di avere dei diritti o ad essere riconosciuto come uomo, perché è uomo nel suo rapporto costitutivo con gli altri»¹⁷.

Su queste basi è possibile una politica della fraternità non meramente declamatoria. I suoi caratteri fondamentali sono così riassumibili, almeno nelle linee generali:

- a) essa, in quanto consapevole dell'insufficiente universalità dei diritti umani, va oltre il breve termine, castigo e vizio di gran parte delle prassi politiche non soltanto nel nostro Paese, rattrappite dentro un presentismo incapace di futuro¹⁸;
- b) essa, in quanto capace di apertura al futuro, ridà fiato alla grande malata del nostro tempo, la rappresentanza; senza rappresentanza, è difficile andare oltre al presentismo, all'istantaneità emotiva, all'immediatezza delle *doléances* rimaste senza *cahiers*;
- c) essa sdrammatizza il tema dell'identità, in quanto rovescia i termini del rapporto sociale e pone la domanda non chi sia il mio prossimo ma di chi io sia prossimo¹⁹;

¹⁷ P. VALADIER, *Dignità della persona e diritti dell'uomo*, in A. PAVAN (a cura di), *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, il Mulino, Bologna 2003, 411.

¹⁸ Quando l'Enciclica disegna i tratti del modello culturale unico, di cui siamo un po' tutti impregnati, individua (nn. 13 ss.): la perdita del senso della storia; l'essere prevalentemente consumatori e spettatori, non protagonisti e partecipi; la sfiducia costante, mascherata con identità di facciata; l'ossessione per il breve termine; l'illusione di essere onnipotenti.

¹⁹ Nella scelta di farci prossimo e di prendersi cura del prossimo e non solo dei nostri "soci" sta il nucleo di senso della vita di ciascuno di noi, e la base della proposta dell'Enciclica: diventare «spiriti liberi e disposti a incontri reali» (*Ft*, n. 50), sviluppare amicizia sociale, fatta di prossimità e non soltanto di socialità, partendo dal basso e dal locale (cf. *Ft*, n. 78), avendo benevolenza (cf. *Ft*, n. 112) e sapendo tenere insieme globale e locale, apertura e identità, particolare e universale (cf. *Ft*, n. 142): cf. in proposito, a caldo, il mio *Come e perché leggere Fratelli tutti*, in *Il popolo*, 15 ottobre 2020.

- d) essa apre la porta, con fiducia, a quelle esperienze di democrazia deliberativa fondate su agorà non predefinite, ma aperte a tutti e a tutte, che paiono le sole capaci di dare nuova vita alle istituzioni della democrazia, azzoppate dalla protratta crisi della rappresentanza e dalla enfatizzazione di procedure di democrazia digitale cosiddetta diretta che hanno mostrato tutta la loro potenzialità manipolativa e derisoria di un corretto rapporto tra popolo e palazzi del potere;
- e) essa scioglie il dilemma insito nella polemica sul populismo, come cioè evitare i rischi di mistificazione della realtà senza perdere il vantaggio della valorizzazione della storia e della cultura di un territorio: il “fraterno” va oltre il “socio”, ma non lo elimina, lo assorbe;
- f) infine, essa impedisce di opporre la “persona” alla “dignità della persona”, configurando un’autodeterminazione soltanto individualistica.

Quali possano essere le articolazioni settoriali e operative di questa impostazione non è evidentemente possibile esaminare in questo contributo, se non a mo’ di esempio, sempre tratto da *Fratelli tutti*.

Dopo avere chiarito la differenza tra “popolare” e “populista”, proprio all’inizio della trattazione sulla migliore politica, l’Enciclica afferma recisamente che «il grande tema è il lavoro» e che «per quanto cambino i sistemi di produzione, la politica non può rinunciare all’obiettivo di ottenere che l’organizzazione di una società assicuri ad ogni persona un modo di contribuire con le proprie capacità e il proprio impegno» (Ft, n. 162)²⁰. La crucialità del lavoro affermata da *Fratelli tutti* trova, ancora una volta, un’evidente corrispondenza nella nostra Costituzione, la quale non soltanto fonda la Repubblica

²⁰ Ft, n. 162, che così prosegue: «In una società realmente progredita, il lavoro è una dimensione irrinunciabile della vita sociale, perché non solo è un modo di guadagnarsi il pane, ma anche un mezzo per la crescita personale, per stabilire relazioni sane, per esprimere sé stessi, per condividere doni, per sentirsi corresponsabili nel miglioramento del mondo e, in definitiva, per vivere come popolo».

democratica sul lavoro e promuove le condizioni che rendano effettivo il relativo diritto riconosciuto a tutti i cittadini, ma, nel qualificarlo altresì come dovere, lo disegna come «attività o funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società».