

nuova umanità

rivista bimestrale di cultura

EDITORIALE



Fraternità e riflessione politologica contemporanea

C. LUBICH



NELLA LUCE DELL'IDEALE DELL'UNITÀ

L'Unità

P. FORESI



La filosofia e Dio

M. LUPPI



La vocazione alla città: una sfida del presente con radici antiche. L'esempio e la testimonianza di Giorgio La Pira

L. BRUNI e A. SMERILLI



Il prezzo di Socrate. La difficile arte della selezione del personale nelle Organizzazioni a Movimento Ideale

R. PEZZIMENTI

Risurrezione e storia

A.M. BAGGIO
(a cura di)



Attraverso la prova: il Cile democratico nella testimonianza del presidente Patricio Aylwin Azócar

D. CAPUANO



La bellissima perdita di Giovanni Casoli: lo sguardo libero dell'anima denudata

A. COCCOLUTO

Indici «Nuova Umanità» 2007

XXIX novembre-dicembre 2007/6

174

Sommario

di Stato, all'esperienza del governo Allende. In questa intervista, il presidente Aylwin spiega quegli anni drammatici, inserendoli in una storia più ampia del Paese. Ripercorrendo le tappe fondamentali della sua carriera politica, ricostruisce il percorso del Cile del Novecento, il sorgere delle grandi culture politiche che lo hanno caratterizzato, con particolare attenzione al pensiero e all'esperienza politica democratici-cristiani, nei quali si inserisce il suo impegno. Sulla base di questa lunga esperienza e intelligenza degli avvenimenti, Aylwin mette in luce le risorse ideali e umane con le quali il Cile può affrontare il futuro.

NU XXIX (2007/6) 174, pp. 685-703

Libri

LA BELLISSIMA PERDITA DI GIOVANNI CASOLI: LO SGUARDO LIBERO DELL'ANIMA DENUDATA – di **Daniele Capuano** – Giovanni Casoli è critico letterario di intransigente e cordiale intelligenza, ma «più ritrova se stesso» nel fare poetico, vissuto come paziente coltura dell'umile verità dell'anima, come centro segreto ed esultante di un'esistenza consacrata alla semplice integrità di ciò che è vivo. Un ritrovare se stesso che è, però, mediato e portato dalla perdita: dall'accettare che si infranga la piatta complicità dello specchio per andare a cercare il proprio vero volto oltre le strade degli uomini – ma anche oltre agli oceani – nelle cose e nei volti prossimi che, prima del trauma creatore della poesia, si presumeva di conoscere e possedere. I versi de *La Bellissima perdita* insegnano a vivere e a morire con la discrezione dell'amicizia, con la solida carità di chi ha fatto il vuoto dentro di sé.

NU XXIX (2007/6) 174, pp. 705-718

INDICI «NUOVA UMANITÀ» 2007 – a cura di **Antonio Coccoluto**

NU XXIX (2007/6) 174, pp. 719-728

EDITORIALE

Nuova Umanità

XXIX (2007/6) 174, pp. 593-604

FRATERNITÀ E RIFLESSIONE POLITOLOGICA CONTEMPORANEA

PERCHÉ PARLARE DI FRATERNITÀ OGGI?

Perché parlare, oggi, di fraternità, in relazione alla teoria e alla prassi della politica?

Non è inutile né retorica questa domanda, se prendiamo atto che l'idea di fraternità non appartiene a nessun insegnamento consolidato delle diverse discipline che si occupano di politica. Non abbiamo alle spalle una tradizione di studi che abbiano approfondito la fraternità in politica. Lo stesso termine «fraternità» è pressoché assente, tranne pochissime eccezioni, dai dizionari di politica. Vi troviamo, invece, i concetti di «libertà» e di «uguaglianza» i quali, assieme alla fraternità, compongono il noto trittico della Rivoluzione francese del 1789. Ma mentre i principi-doveri di uguaglianza e di libertà hanno trovato uno sviluppo, dal 1789 in poi, e sono diventati vere e proprie categorie politiche, sono entrate come principi nelle Costituzioni di numerosi Stati, questa sorte non è toccata alla fraternità.

Il «trittico» francese costituisce però un «precedente» teorico di notevole rilevanza. Esso infatti non si presenta come un semplice «dato», come un «fatto» del 1789. La sua natura è molto più complessa. È soltanto la rivoluzione del 1848 che lo eleva a «divisa» ufficiale della Francia repubblicana, e ne proietta indietro nella storia il significato, trasformandolo nella divisa del 1789. Ma tale non fu, in realtà. Questo trittico, nel 1789, visse accanto a numerosi altri, e la sua centralità ebbe breve durata. La coppia libertà-uguaglianza, piuttosto, una volta acquisita, caratterizzò sta-

bilmente la prima rivoluzione. La seconda rivoluzione, quella del 1848, proietta indietro, nel 1789, un'importanza storica che il "trittico" non ebbe, e lo adotta per presentare se stessa come la continuazione e il compimento del 1789.

È questa operazione di lettura storica militante che crea il trittico e ce lo trasmette. L'elemento nuovo è presto detto: per la prima volta, la fraternità viene presentata come principio universale di carattere politico. Certamente, la fraternità esisteva come idea e come pratica anche prima del 1789; una fraternità profondamente legata alla vita cristiana; è con il termine «fratelli» che i cristiani si chiamano l'un l'altro; è questo l'appellativo che compare all'inizio delle *Lettere* del Nuovo Testamento. Nel corso della storia, la fraternità cristiana era stata vissuta, aveva praticato l'ospitalità, aveva costruito ospedali e ospizi per i poveri e per i vecchi, scuole per i ragazzi poveri. Aveva cioè dato vita a pratiche e ad istituzioni che i Paesi democratici dell'età contemporanea hanno realizzato come diritti della cittadinanza, in nome della libertà e dell'uguaglianza.

Questo è il punto: la fraternità, *prima* che la libertà e l'uguaglianza si affermassero come principi e aprissero l'epoca dei diritti del cittadino, era stata vissuta *in sostituzione* della libertà e dell'uguaglianza che ancora non avevano guadagnato lo spazio pubblico. Certo, in alcuni autori, quali la Boétie e Fénelon, il trittico arriva ad essere intuito come insieme di principi regolativi della vita sociale¹; e se si volesse rintracciare la paternità storica del trittico, non si potrebbe certo ignorarli. Ma è solo con la rivoluzione del 1789 che i due principi diventano costitutivi dell'ordine politico e si impongono: da quel momento, la fraternità rivoluzionaria che li accompagna non può più essere esattamente la stessa che i cristiani – nei secoli – avevano praticato; la fraternità, *insieme* alla libertà e all'uguaglianza, diventata principio politico nello spazio pubblico, è altra cosa e gli stessi cristiani devono compren-

¹ Sul pensiero di la Boétie e Fénelon sulla fraternità: *L'idea di fraternità tra due rivoluzioni: Parigi 1789 – Haiti 1791. Piste di ricerca per una comprensione della fraternità come categoria politica*, in *Il principio dimenticato. Percorsi e prospettive della fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 36-39.

derne il nuovo significato. Ma anche la libertà e l'uguaglianza, che nel periodo storico successivo al 1789 si sono frequentemente trovate in competizione fra loro, hanno nel trittico un significato originale e inedito, vi sono caratterizzate come libertà fraterna e uguaglianza fraterna; i tre principi, uniti insieme nel trittico, vivono un dinamismo di rapporti che crea significati inesplorati, e che la storia successiva non riuscirà a tenere uniti. Il trittico si dissolverà nei conflitti tra le sue componenti; ma il trittico c'è stato, ha osato annunciare un'epoca e ne ha tracciato l'orizzonte, scomparendo subito, quasi nell'atto stesso dell'annuncio.

Quali nuovi elementi ci portano, oggi, a guardare a tale "precedente" e a porre il problema della fraternità? Mi sembra che si possano indicare due ordini di fenomeni, che si richiamano l'un l'altro e che vorrei prendere brevemente in considerazione.

FRATERNITÀ COME ESIGENZA E DOMANDA

Un primo ordine di motivi proviene dal fatto che la fraternità è emersa, negli anni più recenti, come un'esigenza della politica stessa, soprattutto in base alla constatazione che la realizzazione degli altri due principi che abbiamo preso come punti di riferimento, la libertà e l'uguaglianza, è rimasta incompiuta, o ha incontrato veri e propri fallimenti. Richiamo, soltanto come esempi, due tipologie dei fallimenti o dei limiti nella realizzazione di tali principi:

a) anzitutto la tipologia "esterna", riguardante cioè dei rapporti tra le aree geopolitiche ed economiche tra le quali si divide il pianeta; su tale tipologia di rapporti tra Nord e Sud, non voglio neppure tentare di indicare l'infinita varietà di esempi possibili; mi limito a richiamare, come segno paradossale ma molto significativo del fenomeno che ci interessa, il fatto che gli indicatori del non-sviluppo trovino applicazione non solo nei Paesi non sviluppati, ma in quelli più fortemente industrializzati, per il compenetrarsi dei diversi "mondi": Primo, Secondo, Terzo e Quarto; qualche decennio fa si pensava che tali concetti corrispondessero a

delimitazioni geografiche precise; oggi invece esistono un Terzo e un Quarto mondo dentro il Primo e il Secondo, non composti da immigrati recenti e poveri, ma prodotti dall'incertezza del sistema, cioè dalla fragilità che continua ad accompagnare le realizzazioni dei principi di libertà e uguaglianza;

b) ed è proprio nella tipologia "interna" alle società maggiormente industrializzate, nelle quali la produzione di beni (materiali e culturali) è esorbitante rispetto ai bisogni della popolazione – e dunque si direbbe che libertà ed uguaglianza hanno avuto una realizzazione soddisfacente –, che il problema si propone nel modo più inaspettato; in tali società continuano a permanere ampie fasce di povertà, che sono state diversamente denominate da vari studiosi; si parla, ad esempio, di società dei "due terzi", nella quale la maggioranza della popolazione (i due terzi, appunto) non intende o non riesce a trovare i motivi razionali per soccorrere la minoranza disagiata; al punto che c'è stato chi si è chiesto se un certo modo di far funzionare la democrazia non produca di per sé, fisiologicamente, disuguaglianza²; altri studiosi sottolineano la permanenza – anche nelle società industrialmente più sviluppate, capaci di assorbire continuamente nuovi soggetti all'interno del meccanismo produttivo – di una *underclass* composta di popolazione emarginata o marginale che il funzionamento fisiologico dell'economia di mercato non riesce a recuperare ma, al contrario, essa stessa produce³.

In queste condizioni, è cominciata a serpeggiare la *tentazione di rinunciare all'idea che i grandi principi universali della democrazia siano realizzabili nelle nostre società vaste e complesse*⁴. In alcuni ca-

² L. Nervo, *Il consenso democratico rafforza le disuguaglianze?*, EDB, Bologna 1994.

³ K. Auletta, *The Underclass*, Random House, New York 1982; W.J. Wilson, *The Truly Disadvantaged: The Inner City, The Underclass, and Public Policy*, University of Chicago press, Chicago 1987.

⁴ Cf. il ragionamento di Robert Dahl e la sua discussione in *Spirituality of Unity in Politics*, in *Bhakti. Path Way to God. The Way of Love. Union with God and Universal Brotherhood in Hinduism and Christianity*, K.J. Bharatiya Sanskriti Peetham (Mumbai, India) and The Centre for Interfaith Dialogue, Focolare Movement, Rocca di Papa (Rome), Somaiya Publications PVT. LTD, Mumbai-New Dehli 2003, pp. 162-173.

si ci troviamo davanti alla pura e semplice rinuncia a lottare per mantenere un orizzonte ideale di pensiero, per accontentarsi di ciò che appare come facilmente possibile. In altri casi i principi universali vengono modificati, modulati diversamente, quasi a voler cambiare la prospettiva della cultura politica senza però darne un esplicito avviso. La società contemporanea, infatti, ha una grande capacità di trasformazione che coinvolge profondamente l'ordine del pensiero: intendo dire che sa produrre nuovi "trittici", inedite combinazioni di principi dell'agire che, anche quando non si presentano attraverso un pensiero fondativo o quando non sviluppano un'ideologia esplicita, diventano in realtà formidabili principi pratici, nascostamente normativi della vita quotidiana: nelle nostre società le trasformazioni avvengono senza che nessuno ci avvisi, senza che compaiano cartelli e "istruzioni per l'uso": ci si trova immersi in un ambiente diverso da quello nel quale si è nati, e diverso da quello nel quale si sono compiute le scelte esistenziali più importanti; i significati delle cose cambiano e la società prende un diverso orientamento, come una grande nave che vira dolcemente sull'acqua mentre tutti si occupano d'altro.

Zygmunt Bauman, ad esempio, ha posto attenzione a questi slittamenti dei significati proprio analizzando il trittico del 1789; esso conteneva, egli sottolinea, «la dichiarazione essenziale di una filosofia di vita (...). La felicità è un diritto umano e la ricerca della felicità è una propensione umana universale (...). E per raggiungere la felicità gli esseri umani dovevano essere liberi, uguali e fraterni»⁵. Per Bauman il trittico esprimeva la convinzione che la felicità, pur riguardando essenzialmente la vita personale, aveva un forte legame con la costruzione delle condizioni sociali più favorevoli al suo perseguimento da parte dei singoli; la felicità era dunque intesa come frutto della ricerca personale, *ma questa riguardava anche lo spazio pubblico*: si intende che non è possibile essere felici individualmente all'interno di una società socialmente infelice. Il trittico

⁵ Z. Bauman, *Liquid Identity*, relazione presentata il 22 marzo 2007 al Convegno "Architettura e politica", Politecnico di Milano, 22-23 marzo 2007; parzialmente pubblicata dal «Corriere della Sera» con il titolo *Le Parole chiave del XXI secolo*, 22 marzo 2007.

rivoluzionario, secondo Bauman, è stato oggi sostituito da un altro: la formula che attualmente emerge per lo scopo (immutato) della ricerca della felicità, egli scrive, si potrebbe esprimere con i termini di «sicurezza» (al posto della libertà), «parità» (al posto dell'uguaglianza), «rete» (al posto della fraternità).

Interpreto nel seguente modo. Per quanto riguarda il primo principio, un numero sempre crescente di persone che vive nei Paesi più sviluppati chiede oggi maggiore sicurezza (di ordine pubblico, di lavoro, di futuro) ed è disposto, in cambio, a rinunciare a una parte di libertà. La parità che sostituisce l'uguaglianza è una somiglianza superficiale di tipo imitativo, riguardante i consumi diffusi e gli *status symbol*, per cui molti indossano gli stessi vestiti e usano gli stessi elettrodomestici, ma differiscono profondamente nelle opportunità di scelta più importanti: la possibilità di studiare, l'abitazione, l'assistenza sanitaria: la parità nel superfluo nasconde la disuguaglianza nel necessario. Per «rete» si può intendere – nel significato negativo che il termine prende all'interno di questo discorso – la possibilità che oggi la tecnologia conferisce ad ogni individuo di costruire (per esempio attraverso Internet) un insieme di collegamenti, di rapporti virtuali, che stanno totalmente nella disponibilità del soggetto che li costruisce: non c'è rapporto con una realtà che resiste e si oppone, non c'è vero rapporto con l'altro – non c'è reale alterità –, perché se l'individuo si infastidisce, spegne la rete, intesa in questo senso, è, in effetti, una espansione dell'io, sostitutiva del rapporto umano reale.

Tra i molti aspetti che tale sostituzione offre all'analisi, ne sottolineiamo soltanto uno: il passaggio da un trittico all'altro corrisponde al passaggio da una concezione della vita e della persona ad un'altra, cioè dalla valorizzazione della dimensione pubblica ad una concezione nella quale ciò che è "personale" si riduce alla mera dimensione privata (e si modifica, in tal modo, anche la percezione del concetto di persona). Rivolgersi al trittico tradizionale ha allora il significato di "distogliersi", di voltarsi, di aprire un progetto di trasformazione nella riconquista dello spazio pubblico.

E infatti, c'è anche chi non accetta i processi di adeguamento a nuovi "trittici" e comincia a sviluppare una diversa idea: non si

deve rinunciare ai principi universali, ma, al contrario, superare gli ostacoli che li frenano e, soprattutto, prenderli in considerazione tutti e nella loro completezza.

Di fronte al manifestarsi della crisi, Edgar Morin, ad esempio, denuncia la generale incapacità di "pensare la crisi": «Incapace di considerare il contesto e il complesso planetario, l'intelligenza cieca rende incoscienti e irresponsabili»⁶. Ma non per questo si è autorizzati a desistere: al contrario, egli sottolinea la necessità di avviare un nuovo processo di apprendimento, che presuppone il superamento della razionalità "razionalizzatrice", per arrivare ad un'intelligenza capace di interiorizzare nuove "norme antropo-etiche" basate su principi quali la comprensione, la solidarietà, la compassione, che si inscrivono tutti nell'orizzonte della fraternità universale. In *Terre-Patrie*, Morin e Kern recuperano la libertà, l'uguaglianza e la fraternità come principi di tipo programmatico per la realizzazione di una piena democrazia planetaria, sottolineando il ruolo della fraternità come criterio dirimente: «Il richiamo della fraternità non deve soltanto superare la vischiosità e l'impermeabilità dell'indifferenza. Deve vincere l'inimicizia. (...) e il problema chiave del compimento dell'umanità è di allargare il *noi*, di abbracciare, nella relazione matri-patriottica terrestre, ogni *ego alter* e di riconoscere il lui un *alter ego*, cioè un fratello umano»⁷.

Morin e Kern interpretano la fraternità in chiave di umanesimo feuerbachiano: si tratta cioè, di togliere l'amore dalla pietrificazione nella quale – a loro parere – lo hanno posto le religioni e le "astrazioni"⁸. Proprio la non-religione, la convinzione della mancanza di salvezza, dischiude il compito della fraternità, nella prospettiva della condivisione di un destino mortale: «Ecco la cattiva novella: siamo perduti (...). Dobbiamo coltivare il nostro giardino terrestre, il che vuol dire civilizzare la Terra. Il vangelo degli uomini perduti e della Terra-Patria ci dice: dobbiamo esse-

⁶ E. Morin - A.B. Kern, *Terre-Patrie*, Seuil, Paris 1993; tr. it., *Terra-Patria*, Cortina, Milano 1994, pp. 165-166.

⁷ *Ibid.*, p.178.

⁸ *Ibid.*, p. 176.

re fratelli, non perché saremo salvati, ma perché siamo perduti»⁹. È importante questa adesione alla fraternità da parte di Morin, che dichiara la non-appartenenza alla comunità dei credenti, cioè alla comunità dei fratelli che si sentono tali perché salvati. Ma non appare strana questa sensibilità non-credente dal punto di vista cristiano: se la redenzione operata da Cristo è reale, ha toccato la natura di ogni uomo rendendolo fratello di ogni altro; non si possono stupire allora, i cristiani, se un non cristiano scopre la dimensione fraterna in quanto è uomo, senza preoccuparsi di darle un fondamento teoretico. Uno dei paradossi di cui è ricco il cristianesimo, infatti, è proprio questo: di avere creato le condizioni per una comunità fraterna molto più ampia di quella della Chiesa visibile.

Ho trovato una conclusione concorde su questi punti in Ignacio C.M. Massun, il quale, pure, sviluppa un ragionamento dall'interno di un'appartenenza religiosa; a conclusione della sua analisi sulle ideologie politiche tradizionali, guardando alle prospettive del futuro, attira l'attenzione sulla fraternità, come principio regolativo degli altri due del tritico; e considera la fraternità come virtù dei cittadini alla quale si deve venire educati. Una virtù di cittadinanza è però qualche cosa di universale, non solo di religioso: «Una volta di più dobbiamo chiarire che, anche se queste idee hanno origine nel messaggio cristiano, trascendono la stessa fede religiosa, perché contengono un messaggio umanistico che la filosofia può accogliere, senza necessità di dotarle di una dimensione soprannaturale»¹⁰.

Da questo punto di vista – quello della non rinuncia a costruire una società veramente umana – si fa strada l'idea che viviamo una sorta di “deficit” nella riflessione politica, deficit che si manifesta poi anche nella prassi e che può venire colmato solo attraverso il pieno recupero – nel pensiero e nell'azione politici – del principio di fraternità. Attenzione: questa posizione non esprime semplicemente l'anelito di quelle che Max Weber critica-

⁹ *Ibid.*, p. 177.

¹⁰ I.C.M. Massun, *Las ideologías en el siglo XXI*, Editorial Metodos, Buenos Aires 2004, p. 261.

va come anime romantiche inebriate¹¹; si fonda invece sull'esistenza di importanti esperienze della storia politica contemporanea, che hanno visto la presenza caratterizzante della fraternità. E questo introduce al successivo punto della nostra riflessione.

FRATERNITÀ COME ESPERIENZA E COME RISORSA

Un secondo ordine di motivi che porta a considerare il tema della fraternità proviene dal fatto di avere assistito a vari fenomeni, nel corso degli ultimi decenni, nei quali l'elemento fraterno – nel senso di una fraternità consapevole, voluta, resa esplicita – ha avuto un ruolo politico rilevante. Accenno soltanto ad alcuni esempi:

a) esperienze importanti di fraternità hanno caratterizzato alcune transizioni pacifiche (talvolta ancora in corso e tutt'altro che definitive) da regimi autoritari a regimi democratici o che si propongono di diventarlo. Porto l'esempio delle Filippine del dopo-Marcos: è difficile dimenticare le immagini di gruppi di cittadini che più volte si interposero fra le opposte fazioni che, altrimenti, si sarebbero scontrate, ingenerando, con ogni probabilità, una catena crescente di violenze che avrebbe compromesso ogni evoluzione pacifica della situazione politica. Ancora, penso al Sudafrica di Nelson Mandela e Frederik Willelm de Klerk: il superamento dell'*apartheid* fu preparato da un lungo periodo preliminare durante il quale si svolsero colloqui riservati, fino allo stabilirsi di legami di fiducia e di fraternità a livello personale, con l'assunzione di rischiose responsabilità, prima di poter raggiungere il terreno delle intese e delle dichiarazioni pubbliche;

b) esperienze di pacificazione sociale durante i processi di transizione politica: ricordo i casi del Sudafrica e del Ruanda. Desmond Tutu ci ha raccontato l'impossibilità, per il Sudafrica al-

¹¹ M. Weber, *Politik als Beruf* (conferenza all'Università di Monaco, 1918); tr. it., *La politica come professione, in Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1976, p. 119.

l'indomani dell'*apartheid*, di affrontare con i mezzi della legalità formale tutti i problemi riguardanti la riparazione delle ingiustizie e i risarcimenti relativi al periodo della segregazione. Il Paese non poteva permetterselo dal punto di vista economico; ma non poteva neppure sostenere l'urto provocato sull'opinione pubblica e sulla vita civile, dal fatto di ricordare giorno dopo giorno, e nel modo conflittuale e lacerante con cui avviene nei processi nei tribunali, le infinite violenze dei decenni precedenti: un modo di ricordare che avrebbe moltiplicato il dolore e la rabbia e che avrebbe impedito al nuovo Sudafrica di ripartire. Tutu racconta che si è fatto ricorso a mezzi riconducibili alla categoria di fraternità: «noi sosteniamo che esiste un altro tipo di giustizia, la giustizia restitutiva, a cui era improntata la giurisprudenza africana tradizionale. Il nucleo di quella concezione non è la punizione o il castigo. Nello spirito dell'*ubuntu*, fare giustizia significa innanzitutto risanare le ferite, correggere gli squilibri, ricucire le fratture dei rapporti, cercare di riabilitare tanto le vittime quanto i criminali, ai quali va data l'opportunità di reintegrarsi nella comunità che il loro crimine ha offeso»¹². In Sudafrica, come in Ruanda¹³, è emerso che il rifiorire di un Paese è legato ad una duplice necessità: quella di guardare in faccia la verità, quella di perdonare;

c) esperienze di fraternità che agisce come elemento ricostruttivo dei legami sociali, in situazioni di emergenza civile dovute a conflitti o a calamità naturali;

d) ruolo dell'elemento fraterno nei processi di mediazione e superamento dei conflitti; si pensi al dialogo tra cattolici e protestanti promosso dalle Chiese per favorire la pacificazione nell'Irlanda del Nord, al dialogo attualmente in corso tra governo ed esponenti della guerriglia in Colombia, al "tavolo" del dialogo durante le fasi più acute della recente crisi economica argentina, ecc.

¹² Allora arcivescovo anglicano di Cape Town ci ha lasciato un'importante testimonianza nel suo libro: *No Future Without Forgiveness*, Doubleday, New York 1999; tr. it., *Non c'è futuro senza perdono*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 46.

¹³ Per il Ruanda rimando a: M. Bühner, *Rwanda, mémoire d'un génocide*, Unesco, Paris 1996; V. Thiriot, RMI, *La dimension sociale du pardon. Aspects interpersonnels et publiques*, Tesi per il Magistero in Scienze Religiose, Istituto di Scienze Religiose, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.

Aggiungo un ulteriore importante elemento: lo svilupparsi di movimenti e iniziative che si propongono in maniera esplicita l'approfondimento e la diffusione della fraternità intesa non solo nella dimensione dei rapporti personali, ma come principio di incidenza pubblica. Nei più rilevanti tra questi fenomeni, la fraternità, intesa come un principio di origine religiosa, sviluppa contenuti di carattere universale, e li espone in maniera razionale e condivisibile all'interno dello spazio pubblico.

Si dispiegano così azioni di grande rilievo; cito come esempio l'opera di mediazione dei conflitti attuata dalla Comunità di sant'Egidio in numerosi casi, fra cui il più conosciuto è forse quello del Mozambico¹⁴; o le prospettive di rinnovamento politico aperte dal Movimento politico per l'unità di Chiara Lubich, che ha avuto anche momenti di grande rilevanza pubblica, nei quali le nuove prospettive maturate attraverso l'impegno quotidiano hanno saputo presentarsi come proposte e prospettive innovative, sia in Europa (pensiamo solo al grande raduno di sindaci europei, "Mille città per l'Europa", tenuto a Innsbruck nel novembre 2001), sia nel continente latino-americano (si ricordi il convegno "Ciudades por la unidad" nel giugno 2005 a Rosario, in Argentina¹⁵). In riferimento a questi e altri fenomeni, la studiosa brasiliana Ana Maria de Barros commenta così l'assenza del dibattito sulla fraternità nelle "accademie tradizionali di scienza politica": «Al contrario di questa posizione, vediamo crescere questo dibattito nei circuiti alternativi alle università, riunendo organizzazioni non governative, movimenti sociali e gruppi religiosi»¹⁶. È attraverso la riproposizione del trittico che si può ottenere, secondo de Barros, una fondazione adeguata dei diritti umani, capace di vincere l'indifferenza sociale e di dare una giustificazione all'assunzione di responsabilità personali e pubbliche.

Quelle che ho svolto sono rapide osservazioni, accenni più che argomentazioni. Spero comunque di essere riuscito a trasmet-

¹⁴ Rimando al sito www.santegidio.org.

¹⁵ Rimando al sito www.mpu.org.ar.

¹⁶ A.M. De Barros, *Fraternidade, politica e direitos humanos*, in «Rivista da Faculdade de Direito de Caruaru», 37, 1 (2006), p. 54.

tere – non certo risposte – ma almeno la convinzione dell'opportunità di porsi serie domande intorno alla fraternità.

ANTONIO MARIA BAGGIO*

CONTENTS

In political science reflection on fraternity as it is understood in its civil and public aspects is constantly developing. The reasons which nourish this development can be classified in two large groups: in the first group fraternity is recognized as a need or a question, on the basis of the awareness that the achievement of the other two principles, liberty and equality, which make up the "tritych" of 1789, has remained unfulfilled, or has encountered outright failures; in the second group fraternity evermore imposes itself as an experience and a resource: in fact throughout the last decades, in certain important events, the element of fraternity – in the sense of a conscious, willed, explicit fraternity has played a significant political role. The Author discusses these two groups of reasons, while taking into account the reflections on fraternity of Z. Bauman, E. Morin and A.B. Kern, D. Tutu, C. Lubich, I. Massun, A.M. de Barros.

* Questo testo è la rielaborazione dell'intervento presentato il 12 aprile 2007 a Santiago del Cile, nel Seminario accademico "Libertà, Uguaglianza: Fraternità?" organizzato dall'Istituto di Scienza Politica della Pontificia Università Cattolica del Cile. In occasione della pubblicazione in spagnolo del libro *El Principio Olvidado. La Fraternidad. En la Política y el Derecho*, Buenos Aires, Ciudad Nueva 2006, il suo curatore, Antonio Maria Baggio, fu invitato a esporre gli argomenti principali di tale lavoro collettivo, discussi successivamente dai professori: Cristóbal Orrego, docente di Filosofia giuridica e politica alla Universidad de los Andes; Pablo Salvat, docente di Filosofia all'Universidad Alberto Hurtado; Miguel Vatter, docente di Teoria Politica alla Pontificia Universidad Católica de Chile. Il testo viene pubblicato contestualmente nella «Revista de Ciencia Política», 27/1, 2007, pp.133-157, che riporta tutti gli interventi del Seminario.

NELLA LUCE DELL'IDEALE
DELL'UNITÀ

Nuova Umanità
XXIX (2007/6) 174, pp. 605-611

L'UNITÀ*

2 dicembre 1946, ore 7

L'anima deve mirare ad esser al più presto un altro Gesù.

Come in Gesù l'umanità e la divinità erano una sola cosa, così l'anima deve mirare a fondere in una sola cosa l'umano che è in lei ed il divino.

Far «da Gesù» sulla terra. Copiarlo come uno specchio ricopia lineamenti e mosse.

Esser «lo specchio» di Gesù.

Prestare a Dio la nostra umanità affinché la usi per farvi rivivere il Figlio suo diletto.

Per questo far come Gesù solo la Volontà del Padre.

Poter aver sempre sulla bocca quelle parole che Gesù diceva di sé.

L'anima deve sopra ogni cosa puntare sempre lo sguardo nell'Unico Padre di tanti figli.

* Nei primi tempi del Movimento dei Focolari, a Trento, Chiara Lubich e le sue prime compagne si ritrovavano spesso, presto al mattino, nella Sala Massaria per un momento di meditazione. Chiara stessa racconta che si sentiva spinta interiormente a non intralciare con pensieri suoi lo Spirito Santo che avrebbe potuto illuminarla. Per questo si preparava nella preghiera ripetendo a Dio: «Tu sei tutto e io sono nulla». Poi stendeva qualche appunto per la loro meditazione. Alcuni di quegli appunti vengono qui pubblicati per la prima volta nella loro integralità. L'argomento che viene trattato in essi è quello che più interessa il Movimento nascente: l'Unità.