

**INTRODUZIONE ALLA DOTTRINA DELLA FRATERNITÀ
DISPENSE**

Antonio Maria Baggio

Trascrizione del Corso breve prodotto dalla Fondazione Toni Weber
per la
Federazione delle Scuole di formazione sociale e politica Res nova

Roma 2003

INDICE

4. Prefazione

5. Introduzione

7. Lezione 1. Il trittico francese. Annuncio e scomparsa della fraternità 9

Il 1789

1848: la proclamazione del trittico

La massoneria e il trittico

Le radici cristiane dei principi del trittico

L'operazione degli Illuministi

Domande e risposte:

- Rifiuto del principio di autorità
- La fraternità escludente
- Fraternità cristiana
- Fraternità e paura

17. Lezione 2. La Rivoluzione nera

Il caso Haiti

La Francia rivoluzionaria e l'apporto economico delle colonie

I motivi culturali

Domande e risposte:

- Il fenomeno Toussaint
- Forza rivoluzionaria della fraternità
- Fraternità e modernità
- Cristianesimo e "conquista"; la neoscolastica spagnola

28. Lezione 3. La politica sacrale. Sacralità e amicizia nella polis

Premessa: il concetto di analogia tra religione e politica; esempi:

1) Uruk

2) Imperi del Tardo Bronzo

3) Il re sacerdote miceneo-greco

La politica nella Grecia classica

Domande e risposte:

- Fraternità e ideologia imperiale
- L'analogia nelle epoche successive
- Relazione tra fraternità e amicizia
- Il bene comune nei diversi regimi politici; Max Weber
- L'etica politica in Aristotele e Weber

42. Lezione 4. La fraternità difficile

La stirpe di Caino

Tema dei gemelli

Tema della città

Uso del termine "fratelli" nell'Antico Testamento

La fraternità nel Nuovo Testamento

Le due città di Agostino

Domande e risposte:

- Fraternità e utopia in Gesù

- Amore sociale e pluralità delle scelte politiche
- Amore sociale e J. Locke; confronto con Hobbes
- Valori e fraternità; la vocazione politica
- Il “tipo umano” fraterno

58. Lezione 5. Le radici della fraternità. L’umanità come soggetto politico

Il contributo cristiano: la dimensione sociale

Gesù abbandonato e la fraternità.

L’umanità come soggetto politico

Il soggetto politico universale

Domande e risposte:

- Il “come” nell’azione politica
- Paternità e società: il modello di Freud
- Fraternità ed identità politiche
- Rispetto per la specificità della logica politica
- Fraternità e dolore
- Maria e la fraternità

73. Lezione 6. Amico-nemico

Sulla figura del politico

Gesù Abbandonato, il fedele

Gesù Abbandonato, il liberatore.

Gesù abbandonato e la categoria dell’altro.

Teoria dell’inimicizia.

Amicizia e giustizia nella nuova creazione

Domande e risposte:

- L’opposizione in un regime democratico
- I conflitti insanabili
- Fraternità e fragilità individuale
- Forza contestatrice della fraternità

87. Lezione 7. Logica della guerra

Che cosa è la guerra

Condizioni dell’intervento armato (“guerra giusta”)

Domande e risposte:

- Condizioni di legittimità della guerra e micro conflitti
- Possibilità di una “strategia della fraternità”
- Utilità e inutilità della guerra
- Guerra come fallimento della politica

96. Lezione 8. I popoli eletti

La vocazione di un popolo

Gli Stati Uniti tra paura e fraternità

Domande e risposte:

- L’elemento volontaristico nella nascita dei nuovi soggetti nazionali
- L’interventismo “umanitario”
- Le “vocazioni politiche”

Prefazione

Questo testo è la trascrizione delle otto lezioni intitolate *Introduzione alla dottrina della fraternità*, reperibili in Youtube. Esso conserva lo stile del parlato, soprattutto nelle domande e risposte alla fine delle lezioni. Sono, in sostanza, delle dispense.

Le lezioni, prodotte dalla Fondazione Toni Weber, furono registrate verso la fine del 2003, per la «Federazione delle Scuole di formazione sociale e politica “Res nova”» che, sorte dieci anni prima, erano confluite nel «Movimento politico per l’unità» di Chiara Lubich.

Nel 2000, il Movimento era uscito a vita pubblica, con un Congresso internazionale celebrato nel Centro Mariapoli di Castelgandolfo (RM). Tra gli oltre 800 partecipanti, circa 230 erano giovani di Res nova, che avevano un rapporto diretto con Chiara. Nel dicembre 2000, all’uscita dal Palazzo di San Macuto, dove Chiara Lubich aveva tenuto un discorso a numerosi parlamentari italiani, ella aveva esplicitamente “consegnato” la sua riflessione sulla fraternità nella sua dimensione politica, ad un gruppo di studenti di Res nova, con i quali si era trattenuta. Chiara aveva dato una particolare importanza a quell’incontro con i giovani e al “patto” che aveva fatto con loro, tanto che, il sabato successivo, mi incaricò di aggiornare gli organi centrali del Movimento dei Focolari, riuniti per un loro incontro, su quanto avvenuto. Ella concluse il mio aggiornamento sottolineando che le Scuole Res nova erano le Scuole del Movimento politico per l’unità.

Da allora, la fraternità, così come Chiara Lubich l’aveva lanciata nei suoi discorsi dal 2000 in poi, era divenuta il riferimento ideale e teorico delle Scuole. Questo spiega perché le lezioni che registrammo nel 2003 si presentano come introduttive alla «dottrina» della fraternità; perché, venendo da Chiara, la fraternità non era un’ipotesi o una teoria, ma una realtà che con lei si sperimentava e sulla cui base aveva costruito tutta la sua complessa Opera.

I contenuti delle lezioni, naturalmente, non sono affatto “dottrina”, ma costituiscono un tentativo per cominciare a comprendere l’idea. Certamente, alcuni stavano studiando la fraternità, ma non avevamo ancora pubblicato studi scientifici, né il mondo accademico si era aperto a questa prospettiva. Tutto questo lo realizzammo più tardi, a partire dal primo libro, *El principio olvidado*, pubblicato nel 2006 in Argentina da Ciudad Nueva. Negli anni precedenti il mio obiettivo, piuttosto che stampare un libro in fretta, era quello di studiare seriamente, per dare un sostegno culturale solido alla proposta di Chiara Lubich e per cercare di comunicare ad una comunità di studiosi le riflessioni sull’idea di fraternità che, con Chiara, facevamo nel Centro Studi da lei creato, la «Scuola Abbà». Nel luglio del 2003 la Fondazione Weber aveva organizzato un Seminario continentale latinoamericano proprio a questo scopo, con partecipanti di numerosi Paesi dell’America Latina e di Haiti.

I frutti a livello accademico, dunque, sono venuti dopo, quando abbiamo conosciuto, oltre ad una fraternità vissuta, anche una fraternità “studiata”. Ma in quei primi anni la fraternità ci veniva consegnata con la forza spirituale di Chiara Lubich, una forza che ci faceva intravedere e intuire una verità antropologica alla base della fraternità: da qui il senso “dottrinale” di quell’idea, l’intuizione (tutta da verificare) che potesse costituire un “principio”. Dunque, abbiamo usato la parola “dottrina” non certo perché si volesse imporre qualcosa, ma per la fiducia che una verità, non pienamente posseduta, da cercare insieme a tutti gli esseri umani, c’era.

Antonio Maria Baggio, 1 ottobre 2017

Introduzione

Nel cominciare questo breve corso sulla dottrina della fraternità dobbiamo prima di tutto prendere atto che essa non appartiene a nessun insegnamento consolidato delle diverse discipline che si occupano di politologia. Non abbiamo alle spalle una tradizione di studi che si occupino di fraternità in politica. Addirittura, il 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 trittico noto 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 delle vere e proprie categorie politiche, sono entrate come principi nelle Costituzioni di numerosissimi stati, questa sorte non è toccata alla fraternità.

In realtà, essa ha trovato alcune forme di interpretazione e di applicazione, che risultano però fortemente riduttive, del suo significato, o addirittura distruttive dei suoi contenuti.

Una prima interpretazione riduttiva della fraternità (del resto anche in maniera collegata alla libertà e all’uguaglianza) l’abbiamo proprio al suo sorgere, è la stessa Rivoluzione francese che in qualche modo distrugge l’idea di fraternità. E in ogni caso, nella Francia rivoluzionaria, vi trova applicazione prevalentemente da un punto di vista razziale e nazionalistico, al punto che quei principi che a Parigi risultavano universali, non sono stati considerati tali in realtà, perché non si è voluto applicarli nelle colonie che la Francia possedeva.

Ancora, la fraternità è stata vissuta – e lo è ancora oggi – nella forma di un legame settario, nell’ambito di organizzazioni segrete che cercano di potenziare la propria rete di potere economico e politico, e in questo modo hanno cercato di influenzare il destino di intere nazioni, anche questa è una interpretazione distorta della fraternità.

Un altro modo di stravolgerla è stata l’applicazione che abbiamo avuto della fraternità, intesa come fraternità di classe: e abbiamo assistito al paradosso che, in nome di una proclamata fraternità, alcuni regimi politici hanno negato agli altri la libertà, o, addirittura, li hanno invasi per riaffermare una formale fraternità: una chiara contraddizione.

Sono solo alcuni esempi di distorsione di questo concetto, che però sono istruttive, perché hanno in comune questo: il fatto di essere escludenti, cioè di eliminare dei gruppi umani dall’ambito della fraternità: non sono universali; dunque, proprio per questo, ciascuna di queste interpretazioni nel suo modo specifico, nega l’idea stessa di universalità e dunque di umanità; è una fraternità riferita ad un soggetto non universale, alla classe, alla nazione, alla razza, alla setta, ma non al soggetto, che dovrebbe invece essere l’espressione piena della fraternità, e cioè il soggetto umanità.

Ancora, la fraternità ha avuto una certa, se pur parziale, applicazione politica attraverso l’idea di “solidarietà”. Abbiamo avuto un riconoscimento progressivo dei diritti sociali, in alcuni regimi politici, che hanno dato origine a politiche di “welfare”, cioè a politiche che cercavano di realizzare la dimensione sociale della cittadinanza. Ora, queste politiche si fondano su un’idea di solidarietà oltre che di uguaglianza, e hanno dato parziale applicazione ai contenuti della fraternità, però, dobbiamo sottolineare fin d’ora, in questa introduzione, che la fraternità si è rivelata avere un suo significato specifico, che non è riducibile a tutti gli altri significati pur buoni e positivi, attraverso i quali si cerca di dare un’applicazione.

Possiamo dire che la fraternità assume una dimensione politica adeguata solo nel momento in cui essa diventa il criterio della decisione politica, ne determina il metodo e i contenuti della politica stessa, e influisce sul modo con il quale vengono interpretate anche le altre categorie politiche, quali la libertà e l’uguaglianza.

Data questa situazione, che cosa ci porta oggi a parlare di fraternità, anzi, che cosa ha

portato in generale, l'attenzione della riflessione politica e anche della pratica che sta cominciando sul concetto di fraternità? Due ordini di fenomeni, che si richiamano l'un l'altro e che prenderemo brevemente in considerazione.

Da una parte, la fraternità è emersa, negli anni più recenti, come una esigenza della politica stessa, soprattutto in base alla constatazione che la realizzazione che gli altri due principi che abbiamo preso come punti di riferimento: la libertà e l'uguaglianza, questa realizzazione è stata incompiuta, e ha incontrato veri e propri fallimenti. E' cominciata a nascere l'idea che viviamo una sorta di "deficit" nella riflessione politica, deficit che si manifesta poi anche nella prassi. Si è cominciato ad avvertire che la democrazia non può avere pieno sviluppo se non recupera la dimensione originaria, che si radica ben prima della Rivoluzione francese che abbiamo preso come di riferimento, perché è un punto storico a noi vicino, ancora molto influente; ecco, se non si prende come punto di riferimento questo tratto originale della fraternità, la stessa democrazia non può avere piena applicazione. Quindi un'esigenza pratica, concreta, attuale, ci porta a parlare della fraternità.

Un secondo ordine di motivi, altrettanto importante, è che abbiamo assistito e stiamo anche vivendo in prima persona, il sorgere di un movimento che ha fatto della fraternità il centro del proprio messaggio politico: il Movimento politico per l'unità di Chiara Lubich. I movimenti non sorgono per caso, nascono perché un'esigenza storica li fa sorgere e sviluppare. E, in genere, ed è questo il nostro caso, sono espressione di un'idea-forza, di un grande principio, che hanno il compito di vivere ma poi d'introdurre nella forma umana, e quindi di dare all'umanità. Non tanto dunque di aggregare tutti gli altri in un'unica posizione ma di essere testimonianza gli uni per gli altri di un'idea grande che è sorta al proprio interno e che gli altri devono poter scoprire in se stessi, e questo è il caso dell'idea-forza di fraternità che il Movimento politico per l'unità sta portando avanti.

Questi due ordini di fenomeni aprono orizzonti nuovi, pongono esigenze che prima non avevamo chiare, anche se in qualche modo vivevano dentro di noi. Si può ora guardare non solo al futuro, a ciò che dovremmo fare e pensare, ma anche al passato, alla ricerca delle radici della nuova idea che solo adesso sta emergendo. Possiamo dunque guardare alla storia – sia a quella dei fatti sia a quella delle idee – con la capacità di porre nuove domande, e scoprire nella storia qualcosa che le generazioni precedenti, che erano concentrate su altri ordini di problemi, non hanno messo a fuoco in maniera compiuta.

Il nostro esame della fraternità può aprirsi in tre piste di ricerca:

la prima, che ci porta a studiare alcuni fenomeni politici contemporanei che pongono il problema della fraternità;

la seconda, consistente nella ricerca storica, per costruire una specie di piattaforma, di "zoccolo" sul quale basare la nostra riflessione e la nostra azione;

la terza importante strada, che richiede di comprendere i contenuti dottrinali e la sorgente anche spirituale di quel movimento storico, generale ma specifico, nel Movimento politico per l'unità che, oggi, attira la nostra attenzione sui contenuti della fraternità e anche ce ne porge i primi risultati.

Cominciamo dunque il nostro corso partendo dalla dimensione storica, da questo punto di riferimento che è stato il trittico durante la Rivoluzione francese. Lo vedremo in due periodi: il 1789 e il 1848, in questa prima lezione.

Cominciamo con il 1789.

Lezione 1. Il trittico francese. Annuncio e scomparsa della fraternità

Il 1789

La rivoluzione francese dell'89 inizialmente mise a fuoco, prevalentemente, il primo principio del trittico: la libertà; e neppure questa era, agli inizi, il punto di riferimento per tutti coloro che volevano cambiare la situazione. La legge del 22 dicembre 1789, ad esempio, imponeva come giuramento di giurare su "la Nazione, la Legge, il Re". Non si faceva menzione della libertà come principio fondante della nuova fase che si era aperta in quel momento. I francesi, dopo l'89, impararono un po' alla volta a sentirsi liberi, ma, finché durò la monarchia, non si sentivano affatto uguali: fino al colpo di Stato del 10 agosto 1792, che rovesciò Luigi XVI, vigeva un regime censitario che conferiva il diritto di voto soltanto a circa metà della popolazione, e relegava l'altra metà in una sottoclasse di cittadini, cittadini non attivi che non avevano diritto di partecipazione.

Un altro quadro storico, che ci permette di capire la situazione, è guardare le bandiere che furono assunte nel 1790 dai diversi distretti della città di Parigi. In queste bandiere campeggiavano anche dei motti, dei principi, che riassumevano quello che era la rivoluzione secondo le persone che appartenevano a quel luogo, a quel distretto. Su sessanta, di queste bandiere, una sola richiama la fraternità, è la bandiera del distretto di Val-de-Grâce, che diceva come motto: "Vivere come fratelli sotto l'impero delle leggi". Nessuna di queste bandiere parlava di uguaglianza, vi ricorrono invece spesso i concetti di libertà, unione, legge, patria, re. Un riferimento ufficiale alla fraternità lo troviamo, nel 1790, nella formula del giuramento dei deputati della Federazione: il 4 luglio 1790 la Costituente decreta che essi dovranno giurare di "rimanere uniti a tutti i francesi attraverso legami indissolubili di fraternità". Vediamo dunque sorgere un concetto di fraternità nazionale, anzi, deputato a costruire una identità nazionale, perché un effetto del movimento federativo fu appunto quello, per così dire, di far nascere la Francia stessa, di superare le divisioni tra le mille "France" che si avevano in quel tempo. Allora la fraternità ha un ruolo importante in questo anno, perché crea una sorta d'identità nazionale: i francesi sono fratelli. Per i primi due anni della Rivoluzione, tutto ciò che gli storici sono riusciti ad accertare, in merito alla fraternità, grosso modo finisce qui.

Solo col giuramento civico, decretato nell'agosto del '92, l'uguaglianza affianca ufficialmente la libertà; abbiamo visto che in questo primo periodo è la libertà che emerge, che comincia a tenere banco, il giuramento diceva: "Giuro di essere fedele alla Nazione e di mantenere la Libertà e l'Uguaglianza, o di morire nel difenderle"; questa fu, in effetti, l'espressione ufficiale e più duratura della rivoluzione, impressa nelle stesse monete, che sembrava dire tutto l'essenziale della Francia rivoluzionaria; una "divisa" che fu mantenuta per tutta l'epoca rivoluzionaria fino al Consolato e che si protrae dentro i primi anni dell'Impero; era posta in testa alla corrispondenza ufficiale di varie amministrazioni e la troviamo anche nei documenti ufficiali.

Ma fu un uso, non un obbligo; non vi fu mai una legge che imponesse tale divisa "a due" – né, del resto, che imponesse alcuna altra divisa - sul territorio nazionale né da parte della Costituente, né da parte della Legislativa, né da parte della Convenzione, queste tre grandi assemblee.

E la fraternità? La parola, insieme ai suoi aggettivi, aveva già una notevole circolazione nel 1790, in corrispondenza col movimento federativo, anche se i contenuti che le si attribuivano variavano molto. L'idea prevalente era quella di una fraternità che legasse tutti i francesi, lo abbiamo visto; che caratterizzasse cioè i rapporti fra i cittadini, un concetto forte perché definiva il legame di cittadinanza, e quindi una fraternità usata come categoria politica; ma essa rimane indeterminata, non tutti la intendevano in questo modo, molti sottolineavano semplicemente il lato affettivo, non approfondivano il concetto: una riflessione politica in effetti non ci fu; prevalentemente era intesa nel senso del sentimento patriottico, e non era priva di elementi di

equivocità, in un periodo in cui la Rivoluzione era soltanto ai suoi inizi; il conflitto cominciava a manifestarsi, conflitto che avrebbe poi insanguinato la Francia. Dobbiamo a Camille Desmoulins la prima testimonianza della sua apparizione insieme agli altri due principi del trittico, in occasione della Festa della Federazione il 14 luglio '90, descrive questi soldati cittadini che si precipitavano nelle braccia l'uno dell'altro promettendosi libertà, uguaglianza, e fraternità. Questa è la prima testimonianza ma è soltanto questa.

I tre principi, dunque, circolavano insieme già nel 1790; ma bisogna attendere la fine dell'anno per vederli raccolti formalmente nel trittico in una occasione politica ufficiale, la prima della quale rimanga, oltre alle testimonianze personali, anche la documentazione scritta ufficiale. E' un discorso di Maximilien Robespierre: nel suo discorso sull'organizzazione delle guardie nazionali del 5 dicembre 1790, Robespierre presenta un proprio progetto di decreto che, all'articolo 16, descrive la divisa delle guardie nazionali; dice Robespierre: "Esse porteranno sul loro petto queste parole incise: Il popolo francese, e al di sopra: Libertà, Uguaglianza, Fraternità. Le stesse parole, - continua Robespierre - saranno inscritte sulle loro bandiere, che porteranno i tre colori della nazione". Questo è il primo caso ufficiale nel quale appare il trittico.

Ma bisogna aspettare il discorso del marchese de Girardin, discorso che egli pronunciò al club dei Cordiglieri il 29 maggio 1791, dunque sei mesi dopo, sempre in merito alla costituzione delle forze armate, perché questa idea del trittico abbia un forte impatto sull'opinione pubblica: "Il popolo francese - disse Girardin -, che vuole per base della sua Costituzione l'Uguaglianza, la Giustizia, e l'universale Fraternità, ha dichiarato che mai attaccherà nessun popolo". Ecco che allora il trittico compare e anche lui fa riferimento alla divisa. Il club dei Cordiglieri pubblicherà il discorso del marchese de Girardin e lo farà seguire da una propria "opinione", che sottolinea proprio la presenza del trittico sull'uniforme. Il club invia il discorso di Girardin a tutte le associazioni patriottiche, ai dipartimenti, alle varie municipalità, con la richiesta di aderire a questa idea. Ed ecco che cominciamo a capire come il trittico si diffuse. Però bisogna attendere il 1793 per imbattersi in una decisione del Direttorio del dipartimento di Parigi, che rende popolare la divisa, imponendone l'uso ai cittadini nelle circostanze ufficiali, quando cioè ci fossero state manifestazioni nella città, di carattere appunto politico ufficiale, s'invitavano i cittadini ad esporre il trittico alle finestre delle loro case. L'ordinanza fu eseguita, sappiamo che non fu eseguita solo a Parigi ma, probabilmente, anche in altri distretti della provincia.

Date queste premesse, perché mai il trittico, completo di fraternità, non si impose in maniera definitiva in tutta la Francia e, invece, cadde ben presto in desuetudine? La risposta migliore l'abbiamo da un discorso di Barère, nel 1794. Barère, collegato strettamente a Robespierre, si scaglia contro i "banchetti patriottici" - organizzati nelle pubbliche vie -, che si erano moltiplicati in quel periodo e che avevano lo scopo di portare la popolazione a "fraternizzare"; Barère parla in nome del Comitato di salute pubblica, avendo visto degli aristocratici o delle personalità politiche in una posizione di moderatismo infiltrarsi, partecipare ai banchetti, egli dichiara: "Attenti, il vino prezioso che vi portano non è che oppio: vogliono addormentarvi, non vogliono fraternizzare. Senza dubbio, - dice Barère - ci sarà un'epoca, e noi ne saremo felici, ci sarà un'epoca fortunata nella quale i cittadini francesi comporranno un'unica famiglia, potranno stabilire questi banchetti pubblici per cementare l'unione dei repubblicani e dare delle lezioni a tutti di fraternità e di uguaglianza; ma non potremo farlo certo finché un tribunale rivoluzionario giudica i cospiratori, com'era, appunto, mentre Barère stava tenendo il suo discorso; noi non potremo farlo finché esisteranno dei comitati di sorveglianza che devono spiare i traditori, finché i cittadini dovranno spiare i traditori, finché i cittadini dovranno osservare tutti i nemici della patria; potremmo farlo soltanto quando la Rivoluzione sarà interamente compiuta - dice Barère - gli spiriti rassicurati sulla libertà, la popolazione epurata e le leggi

rispettate (...) Dunque per Barère, il trionfo della rivoluzione comporta l'epurazione di una parte della popolazione. La fraternità ci sarà, ma non è per tutti coloro che - in quel momento del discorso - facevano parte della Francia; è per coloro che sopravviveranno fisicamente o politicamente alla rivoluzione. Spiega Barère: "Fraternizziamo fra patrioti, e non smuoviamoci, non abbandoniamo il nostro odio contro gli aristocratici (...) La fraternità dev'essere concentrata durante la Rivoluzione tra i patrioti che un interesse comune riunisce". Ma chi sono i patrioti secondo Barère? Certamente non i suoi nemici. "Gli aristocratici, - egli spiega - qui, non hanno una patria, e i nostri nemici non possono essere nostri fratelli". Qui vediamo che la concezione della fraternità, già intesa prima di questo discorso come fraternità in senso nazionale, si spinge ancora più in là, è una fraternità che discrimina, mantiene il significato nazionale, patriottico, ma non tutti coloro che si chiamano francesi fanno parte di questa patria: i nemici non hanno patria. Diventa una fraternità che si piega ad una esigenza radicale di partito, diventa ancora più particolare. E' una fraternità di battaglia, alla quale addirittura si rinuncia in attesa del momento finale, che non si sa quando avverrà, mentre, nel frattempo, la politica va condotta senza la fraternità. E qui c'è il rifiuto da una parte della fraternità, nel suo uso, nella sua interpretazione politica; e una definizione di fraternità, che è estremamente politicizzata ma non è per adesso.

E' evidente che la fraternità, all'epoca del Terrore francese, si allontanava totalmente dal suo vero significato; si spiegano così le parole di Chamfort, secondo il quale il trittico, associato all'espressione "o la Morte", cioè "libertà, fraternità, uguaglianza o la morte", in realtà non significherebbe altro: "Sii mio fratello, oppure ti ammazzo". Questa interpretazione, certamente, commenta il grande storico Alphonse Aulard, non corrispondeva al significato originario di questa espressione, che voleva indicare semplicemente la disponibilità a morire per difendere la libertà: "Ma non c'è dubbio che sotto il Terrore - spiega Aulard - le parole: *o la Morte*, furono prese anche, e soprattutto, nell'altro senso, nel senso di una minaccia di morte contro gli aristocratici". E infatti, con la caduta del Terrore, si sviluppò un movimento di opinione che costrinse a cancellare dai monumenti la gran parte delle scritte che associavano la fraternità alla morte: se guardiamo i resoconti dei giornali del tempo, vediamo che dicevano che nel corso di una determinata manifestazione pubblica, o all'inizio di uno spettacolo a teatro si crea un movimento degli spettatori che denuncia questo fatto e chiede la rimozione della scritta. La fraternità, all'interno della "Grande Rivoluzione", aveva compiuto il suo ciclo.

1848: la proclamazione del trittico

Quando ritroviamo la fraternità? Anzi, quando la fraternità ufficialmente viene assunta come principio fondante da nuova istituzione politica? Dobbiamo arrivare al 24 febbraio del 1848.

La folla parigina irruppe nell'Assemblea legislativa imponendo la destituzione del re e la proclamazione della repubblica. Siamo dunque alla seconda rivoluzione, che si presenta, dal suo modo di rappresentarsi, come una continuazione, come un compimento della prima, di quella dell'89. Questa folla era guidata dal poeta Lamartine e dal socialista Louis Blanc, che il giorno stesso entrarono anche a far parte del governo provvisorio. Il primo proclama del governo provvisorio recitava: "La Libertà, l'Uguaglianza e la Fraternità per principi, il Popolo per divisa e parola d'ordine, ecco il governo democratico che la Francia deve a se stessa e che i nostri sforzi sapranno assicurarle". Due giorni dopo, il governo ribadisce che sulla bandiera tricolore si scriverà "Repubblica francese" accompagnata dai tre principi del trittico: "tre parole - spiega - che esprimono il senso più esteso delle dottrine democratiche, di cui questa bandiera è il simbolo, nel mentre i suoi colori ne continueranno la tradizione". Ecco, qui c'è l'avvertenza che soltanto il trittico insieme dà piena realizzazione all'ideale di democrazia che proveniva ancora dal 1789.

Fu dunque la rivoluzione parigina del '48 a innalzare il "trittico" a divisa della nazione, con una uguale sottolineatura, almeno nella retorica, di tutti e tre i principi. Ma la fraternità non era

proclamata soltanto da coloro che successivamente sarebbero stati chiamati, “socialisti utopisti”; attraverso una forte sensibilizzazione dell’opinione pubblica accesa, tra l’altro, nell’ultimo periodo, da un nuovo “movimento dei banchetti”, la fraternità era ormai incastonata nell’immaginario collettivo ben più di quanto non lo fosse stata nel 1789. Poco importa, da questo punto di vista, che ognuno – come la storia successiva rivelerà - interpretasse il “trittico” nel proprio modo: perché diversi filoni concorrono alla diffusione del trittico con dentro l’idea di fraternità e quindi ognuno dava la propria interpretazione, si ritrovano nell’esposizione formale ma, scavando nel pensiero di coloro che la propongono, si notano fortissime differenze.

Una cosa importante è che la rivoluzione del ’48 è quella che crea il legame col 1789 anche sulla base del trittico, per cui lo troviamo nei libri di storia delle scuole, troviamo il trittico associato all’89, perché la rivoluzione del ’48 ha compiuto questa operazione, non tanto perché nell’89 avesse avuto una effettiva rilevanza. Il ’48 fu una rivoluzione diversa da quella dell’89 perché vediamo affacciarsi una figura nuova: la figura del proletariato che riuscì ad inserirsi nella rivoluzione aprendo un varco nella muraglia della borghesia, e quindi un soggetto nuovo che nell’89 non ebbe questo ruolo. I sans-coulottes famosi, quindi l’ala dura vitale ed estrema della rivoluzione dell’89, non erano certo proletariato come lo si può considerare oggi. Erano piccoli artigiani, piccoli borghesi in fondo, quindi cambia anche la realtà di classe di coloro che trainano la rivoluzione; per questo, i principi del trittico dell’89 presero un sapore diverso, la stessa fraternità sembrava concretamente realizzabile. Già il 26 febbraio, quindi a pochi giorni dall’inizio della rivoluzione, un manifesto dei fourieristi – che fu una delle prime cosiddette “*affiches rouges*”, cioè manifesti rossi, che in quei mesi, fino a giugno, tappezzavano i muri di Parigi – chiedeva, oltre al suffragio universale e al diritto al lavoro, “l’unione e l’associazione fraterna tra i capi d’industria e i lavoratori”. Ecco la fraternità che viene applicata al problema economico, che comincia ad essere percepito con notevole forza: siamo in piena rivoluzione industriale già compiuta in Inghilterra e divampante in Francia. Una richiesta che si tradusse poi nella creazione delle famose “*officine nazionali*”, nelle quali circa 100 mila lavoratori venivano occupati in maniera improduttiva al costo di allora di 240 mila franchi al giorno. Una fraternità, dunque, che trova attuazione in provvedimenti che più correttamente dovremmo chiamare di “*solidarietà verticale*”, quasi di assistenza, condotta cioè dallo Stato con una azione sulla società. Siamo dunque lontani dal contenuto pieno della fraternità.

Dunque attenzione che questa fraternità è stravolta e parziale: però è già più precisa dal punto di vista sociale; si percepisce che la dimensione socio-economica deve entrare nei contenuti della fraternità e questo è un elemento in gran parte nuovo: non assolutamente, ma in gran parte nuovo rispetto all’appello nazionalistico con il quale la fraternità venne usata nella precedente rivoluzione.

Molto si adoperò, nel creare il collegamento con l’89, la figura di Pierre Leroux, che già nel 1833 aveva scritto: “I nostri padri avevano messo sulla loro bandiera, libertà, uguaglianza, fraternità. Che la loro divisa sia ancora la nostra”. Si comprende il desiderio, da parte dei rivoluzionari del ’48, di connettersi alla “Grande Rivoluzione” dell’89; un’idea, questa, che prese a sedimentare e riuscì ad imporsi. Il Larousse, nel suo *Grande dizionario del 19° secolo*, poteva scrivere: “La Libertà del mondo data dal 20 giugno 1789. Libertà! Uguaglianza! Fraternità! Credo in tre parole, simbolo completo delle nuove credenze, divisa magica che fa palpitare il cuore della terra, ecco ciò che conteneva in germe il giuramento della Pallacorda”; quindi, uno degli atti iniziali della rivoluzione dell’89. Ma ciò che nel 1848 sembrava ovvio – e successivamente si diede per scontato -, e cioè che il “trittico” avesse caratterizzato la rivoluzione francese, non era affatto storicamente fondato.

La massoneria e il trittico

C'è un'altra questione sulla quale vorrei soffermarmi brevemente, e cioè l'idea che ad inventare il trittico sia stato l'ambiente della massoneria. Certamente la massoneria ebbe un ruolo importante nella rivoluzione del 1848: a meno di un mese dall'insediamento del governo provvisorio, il Grande Oriente di Francia fece ricevere dal governo provvisorio una propria delegazione. I massoni bussavano all'Hôtel de Ville, sede del governo, per attestare il proprio appoggio alla repubblica, facendo propri i tre principi del trittico. E' vero anche che i massoni, all'interno delle logge, si chiamavano e si chiamano tuttora col termine di "fratelli"; ma è vera l'affermazione fatta anche da numerosi storici secondo la quale sarebbero stati proprio i massoni ad inventare il trittico?

Questa idea va smentita decisamente proprio facendo ricorso agli storici più seri all'interno della massoneria, che possono essere controllati. Alla diffusione di questa opinione falsa hanno contribuito diverse voci, lo stesso Louis Blanc nella sua *Storia della Rivoluzione Francese*, attribuisce l'invenzione del trittico, nella forma del "sacro ternario", ad un filosofo massone, Saint-Martin. A contribuire a diffondere questa leggenda è stata anche Georges Sand, attraverso alcuni romanzi molto diffusi, pubblicati in forma di *feuilleton*, a puntate, fra il 1842 e il 1844.

Al di là delle leggende, certamente la libertà e l'uguaglianza si trovano comunemente nel linguaggio massonico, come la fraternità; ma tra le centinaia di nomi di logge massoniche recensite nel Settecento, solo nove menzionano la fraternità. Non possiamo, dunque, parlare di un fraternità già concepita dai massoni nel modo in cui le rivoluzioni francesi la concepiranno, questo no. Era presente ma non aveva questa caratterizzazione. Soltanto in un testo di un discorso tenuto all'interno della loggia parigina di "San Giovanni di Scozia del Contratto sociale", quindi con un riferimento esplicito a Rousseau, discorso del gennaio del '91, si sottolinea insieme l'uguaglianza, la libertà, la fraternità.

E' certo che numerosi massoni parteciparono agli eventi del 1789: Pierre Lamarque ne ha contati sicuramente 200 sui 1165 rappresentanti agli Stati generali e alla Costituente, ne ha contati 102 sui 745 deputati della Legislativa, 149 massoni sui 900 partecipanti alla Convenzione; però questi massoni, presenti nelle tre assemblee, non erano concentrati in un unico gruppo, ma erano dispersi nei diversi partiti, chiamiamoli così. Quindi, l'appartenenza massonica non si traduceva direttamente in una militanza politica specifica. Conclude Desne : "Non si può dunque affermare che la Franco-Massoneria prima del 1789 abbia, nel suo insieme, influenzato i rivoluzionari e che abbia trasmesso loro la famosa divisa".

Le radici cristiane dei principi del trittico

Da dove vengono allora i principi del trittico? Questa è una questione centrale per capire i contenuti stessi del trittico e della fraternità in particolare.

Diciamo che i tre principi erano nell'aria, ma chi li aveva soffiati nell'aria? Soprattutto, chi li aveva messi insieme? Perché una cosa è avere i tre principi separati in discorsi diversi; il nuovo viene dall'averli messi insieme e averne fatto la base per un ragionamento ed una prassi politica. E' impossibile indicare – se anche vi fossero stati - un nome, un giorno, un'ora in cui questo è avvenuto; i dati che sono a disposizione degli storici li abbiamo già presi in considerazione. Diciamo che il trittico, è la creazione collettiva di un'epoca. Però si possono indicare con sufficiente precisione alcuni autori che pongono le premesse di questa novità che emerge nella due rivoluzioni e arrivano addirittura ad enunciare il trittico, ad esprimerlo, pur non facendone ancora una bandiera politica.

In effetti, troviamo i tre principi insieme nelle opere di alcuni autori cattolici a partire dal Seicento: venivano accostati fra loro, e venivano, questo è importante, radicati nella tradizione cristiana, soprattutto nei Padri della Chiesa. Un esempio lo abbiamo da Antoine Arnauld che propose, nel 1644, una traduzione di un'opera di sant'Agostino: *De moribus ecclesiae catholicae*,

nella quale si legge che la Chiesa riunisce gli uomini in *fraternità*, che i religiosi vivono l'*uguaglianza* perché non hanno proprietà, che i fedeli “vivono nella carità, nella santità e nella *libertà* cristiana”. Ma il contributo forse maggiore viene però da François Fénelon, nella sua opera *Avventure di Telemaco*, che ebbe un'enorme diffusione nel Settecento: pubblicate parzialmente nel 1699, addirittura alcune copie manoscritte, probabilmente ricopiate di nascosto, circolavano già dall'ottobre dell'anno precedente; questo per dar l'idea di quanta attesa ci fosse intorno all'opera di Fénelon.

Fénelon diffonde l'idea del trittico. Ecco il brano nel quale descrive gli abitanti della mitica Bétique; *Le Avventure di Telemaco* raccontano appunto le avventure di Telemaco figlio di Ulisse, una sorta di viaggio che non è semplicemente un viaggio geografico, è un viaggio iniziatico, è un viaggio di maturazione; Fénelon vuole dare l'esempio di come dev'essere formato un giovane destinato a diventare re, quindi siamo nel genere, diciamo, conosciuto da molto tempo delle “istruzioni al principe”: queste sono *Le Avventure di Telemaco*. Ad un certo punto s'imbattono in un popolo che viene così descritto: “Vivono tutti insieme senza dividere le terre, ogni famiglia è governata dal proprio capo, che ne è l'autentico re (...) Tutti i beni sono in comune (...) Così, non hanno affatto interessi da sostenere gli uni contro gli altri, e si amano tutti di un *amore fraterno* che niente offusca. E' la soppressione delle vane ricchezze e dei piaceri fallaci, che conserva loro questa pace, questa unione e questa libertà. Essi sono *tutti liberi e tutti uguali*”. Il prestigio di Fénelon trasmette lungo il Settecento questa combinazione di principi che costituisce una vera e propria bomba ad orologeria, destinata a scoppiare nell'epoca successiva: è infatti una formula che fa intravedere la possibilità di un diverso ordine sociale, organizzato dal basso; Fénelon certamente non si propone questo tipo di ordine in maniera consapevole, ma ne crea i presupposti culturali.

Ecco un'importante radice del trittico, all'interno della cultura cristiana, che matura, che sorge già nel Seicento e matura nel Settecento.

Ora, dal punto di vista della riflessione cristiana, si avvertiva, con grande forza, la competizione nei confronti dei filosofi, competizione molto accesa: l'abate Claude Fleury, testimonia di questa competizione. Contemporaneo di Fénelon, descrive in questo modo la primitiva comunità cristiana di Gerusalemme, scrive: “Ecco dunque un esempio sensibile e reale di questa uguaglianza dei beni e di questa vita comune che i legislatori e i filosofi dell'antichità avevano guardato come il mezzo più appropriato per rendere felici gli uomini, ma senza poterlo raggiungere”. La sua idea è che solo il cristianesimo abbia la forza di compiere ciò che i filosofi annunciavano e volevano ma non riuscivano a realizzare. Fleury spiega che un legislatore come Licurgo, e un filosofo come Platone, non riuscirono nel loro intento perché avevano a loro disposizione soltanto o le minacce della forza, quindi della legge, o i ragionamenti (nel caso del filosofo) mentre, per realizzare l'uguaglianza, dice Fleury, ci vuole la grazia di Cristo, solo la grazia di Cristo, dice, “poté cambiare i cuori e guarire la corruzione del peccato”. Per Fleury, in altri termini, la fonte della comunione fra gli uomini, era appunto “la carità, che rendeva tutti fratelli, e li univa come in una sola famiglia, dove tutti i bambini sono nutriti dallo stesso padre”. E l'abate di Notre Dame d'Argenteuil ribadisce in più punti, nella sua opera *Costumi degli Israeliti e dei Cristiani*, che è la fraternità a caratterizzare i cristiani.

L'operazione degli Illuministi

Quindi il tema della fraternità, noi lo troviamo presente con continuità nella riflessione cristiana. In alcuni autori, tra il Seicento ed il Settecento, lo troviamo addirittura inserito nel trittico. Ecco la base culturale che trasmetterà, all'epoca rivoluzionaria e prima ancora agli illuministi, l'insieme dei tre principi. Dunque gli illuministi ricevono, in qualche modo, il trittico. Però, nel modo in cui ci viene dato dalla rivoluzione, esso è per lo più sradicato dalla tradizione

cristiana. Che cosa è avvenuto nel periodo di mezzo? Quale operazione è stata fatta dagli illuministi per, da una parte, ricevere questi principi, dall'altra trasmetterli in modo che perdessero la loro radice cristiana?

E' proprio questa l'operazione: recepiscono i principi ma li strappano dal cristianesimo, cercando di fondarli, in primo luogo, sulla cultura pre-cristiana. Lo si vede bene nella famosa lettera di Voltaire, scritta nel 1755, in questa lettera egli magnifica le doti elvetiche, della Svizzera, dice: "La Libertà! Ho visto questa dea altera/ dispensare con uguaglianza tutti i suoi beni,/ discendere da Morat in abito da guerriera, / le mani tinte del sangue dei fieri Austriaci/ e di Carlo il Temerario.../ Gli stati sono uguali e gli uomini sono fratelli". Ecco il trittico così com'è dato da Voltaire.

Ma quali sono state le letture di Voltaire?

Educato dai Gesuiti, ci raccontano i contemporanei che amava moltissimo alcuni dei maggiori retori del cattolicesimo, in particolare Massillon. Si faceva leggere la sua predicazione, in particolare il *Petit-Carême* il Piccolo Quaresimale; a pranzo, amava sentire i discorsi di Massillon. Si è nutrito di questa tradizione cristiana che aveva già, in qualche modo, confezionato il trittico, però, poi, lo tramanda, lo dà ai posteri, come invenzione propria e basandosi su un contesto non cristiano: su immagini ed su una mitologia sostanzialmente pagani.

Naturalmente si sviluppa, contemporaneamente, una forte battaglia contro la Chiesa e contro la sua autorità: i principi del trittico, come accade in Condorcet, vengono rivoltati contro la Chiesa stessa. A farne le spese è, perlopiù, il principio della fraternità: perché questa è di origine troppo chiaramente cristiana, non si riesce ad "emendarla" fino in fondo; passando dai cristiani agli illuministi, perde la sua centralità: la riflessione politica illuminista prende infatti come punto di riferimento la città antica, nella quale si possono trovare riferimenti – nei limiti della cultura che essa ha avuto - alla libertà e in parte all'uguaglianza, ma certamente non alla fraternità. Lo stesso Jean-Jacques Rousseau aveva criticato il cristianesimo perché sottolineava l'idea della fraternità universale: questo per Rousseau era negativo perché diminuiva la coesione civica fra i cittadini: la fraternità, per Rousseau, doveva essere rivolta ai soli concittadini e contribuire, fin dall'educazione dei bambini, al rafforzamento dell'unione *all'interno* dello stato, non alla dimensione cosmopolita e di fraternità universale.

Dunque, arriviamo ad un concetto di fraternità, che si ferma davanti ai confini degli Stati. Ma che conosce anche altri due limiti, importanti, che non riesce a superare. Il primo limite è quello dell'interesse egoistico ed individualistico, come testimonierà poi il Codice napoleonico con la sua visione pessimistica dell'uomo, della natura umana. Molti tra gli illuministi della seconda generazione, diciamo, parteciparono ai suoi lavori preparatori, fornivano l'antropologia per così dire del Codice napoleonico. Codice napoleonico dove i comportamenti generosi e disinteressati sono guardati con sospetto e i fratelli, all'interno della stessa famiglia, sono valutati come tra loro come estranei.

Ma c'è anche un secondo importante limite, ostacolo, che questa idea non riesce a superare: l'ostacolo delle barriere razziali: la Grande Rivoluzione dell'89 non riconoscerà agli schiavi delle proprie colonie il diritto di applicare a se stessi i principi che si volevano applicare a Parigi.

Domande e Risposte

D: Professore, si vede che gli illuministi hanno tirato fuori il trittico dai Padri della Chiesa. Ma com'è avvenuto il distacco rispetto al significato di quel principio che abbiamo sentito?

R: Si Frederic. Qui bisogna, in poche parole, anche dare una spiegazione dell'Illuminismo nel suo insieme. Diciamo anzitutto che esistono tanti illuminismi; qui abbiamo fatto riferimento agli illuministi francesi, ma esiste un'importante illuminismo di lingua inglese e un illuminismo italiano,

poi l'illuminismo prende piede in tutti i paesi con i propri pensatori. Diciamo che vedrei come ceppi originali, oltre quello francese, quello scozzese, in particolare, e quello italiano. All'interno degli illuministi francesi, ci sono poi numerose diversità. Quando io ho parlato di illuministi, in realtà, ho compiuto una serie di generalizzazioni un po' arbitraria, che serve per il discorso. Serve anche nel senso che, in questo contesto, perché abbiamo deciso che gli illuministi sono i cattivi, per così dire; ma il giudizio, invece, andrebbe bene approfondito. Diciamo che sono caratterizzati da alcuni elementi in comune pur nella diversità.

Un elemento comune molto importante è il rifiuto del principio di autorità, cioè il rifiuto dell'idea che la verità possa essere semplicemente ricevuta da un'autorità. Invece la verità va cercata attraverso lo sforzo della ragione, e quindi da parte dell'individuo e della cosiddetta comunità scientifica, per così dire. Concetto che già troviamo in alcuni degli illuministi. Il problema è che la nozione stessa di verità viene a cambiare per gli illuministi. Esso non ha più la forza assoluta che aveva nel contesto cristiano, e quindi anche lo studio della verità diventa uno studio molto spesso quantitativo, di un universo naturale considerato in maniera quasi meccanica, questo per influsso della nuova scienza che con Galilei e Newton si era andata imponendo in tutta l'Europa. Ma mentre Galilei e Newton mantenevano un contatto con la dimensione religiosa, che per loro era importante, Galilei infatti diceva che il libro della natura è stato scritto dallo stesso autore che ha scritto il libro della Sacra Scrittura, quindi lo stesso autore, che è Dio, dice le stesse cose creando la natura e scrivendo la Sacra Scrittura, le dice però con linguaggi e una logica diversa; ma c'era la coesistenza di questa verità che alla fine è unica. Ecco, gli illuministi tagliano questo legame. C'è una verità che è soltanto naturale e reperibile con la ragione, quindi cambia anche il modo d'intendere questa verità. Ma si spiega la contrapposizione degli illuministi a tutto ciò che è tradizione cristiana; considerano il Medioevo come un'epoca buia: non è vero, perché nel Medioevo c'è moltissima luce, ma per presentarsi come coloro che illuminano, i portatori della nuova luce della ragione, dovevano per forza dire che ciò che li aveva preceduti era oscuro. Questa è la motivazione che ha molte conseguenze che abbiamo cominciato a vedere adesso.

D: Perché la fraternità, dopo il 1792 diventa una fraternità che esclude invece di includere?

R: Abbiamo visto che la fraternità è stata interpretata in maniera escludente, sia nella fase della Rivoluzione, sia - quando abbiamo fatto quella piccola introduzione - alla lezione anche in fenomeni storici successivi. Perché questo? Anzitutto perché la fraternità ha una fortissima capacità di unire: quindi crea un soggetto e lo vediamo in occasioni di guerra o di difficoltà, quando ci sono delle difficoltà, quando si soffre ci si unisce di più, ci si scopre fratelli. Questo è un dato umano universale. Allora è facile che venga usata questa forza unitiva della fraternità in maniera non universale. Perché? Perché magari coloro che soffrono in un certo momento sono soltanto una parte e hanno bisogno di costituirsi come soggetto. La fraternità forma questo soggetto. Poi, però, una riflessione successiva, dà a questo soggetto, originariamente fraterno, una dimensione politica che può magari negare la fraternità stessa. Perché se si andasse a fondo nel vivere la fraternità si capirebbe che questo legame, per sua natura universale, dev'essere stabilito anche con gli altri. Ma allora, la teoria politica che è stata elaborata può essere una teoria politica che individua un nemico - che può essere un'altra nazione, un'altra classe, un'altra persona -, contraddice la fraternità e si crea, dunque una scissione, una spaccatura, sia nella dottrina, sia nella pratica.

Quindi, la fraternità escludente è una contraddizione in sé, ma è ciò che spessissimo nella storia noi troviamo: perché? Perché la fraternità ha la capacità di unire ma non c'è la capacità, molto spesso, di andare fino in fondo, cioè di allargare questa unità a tutti gli altri, perché esistono dei problemi, delle difficoltà, delle ingiustizie.

L'altro aspetto è che la fraternità diventa escludente, nel periodo rivoluzionario, proprio

perché abbandona la radice cristiana. Poiché è vissuto proprio come necessario abbandonare l'origine cristiana del concetto stesso di fraternità, questo impedisce di viverla in maniera universale: ma è proprio ciò che i rivoluzionari vogliono, cioè, hanno dentro la dimensione universalistica; noi troviamo nel corso della rivoluzione francese dei riferimenti all'idea di una universalità della rivoluzione, cioè di un risveglio di tutti i popoli che si basino sui principi che intanto la Francia per prima vive, ma che dovrebbe intanto trasmettere anche agli altri. C'è questa dimensione universale; però poi, le vicende storiche mettono la Francia in guerra contro il resto del mondo. Ecco che allora questa dimensione universale viene perduta. I rivoluzionari stessi non vogliono una fraternità universale, vogliono una fraternità che definisca un soggetto in particolare: la patria francese, con le limitazioni anche interne, in quanto patria, non coincide con l'universalità del popolo ma soltanto con coloro che si riconoscono nella Repubblica, e quindi escludono anzitutto tutti gli aristocratici. Quindi c'è un carattere di esclusione nella fraternità dovuto all'abbandono della radice cristiana che è universale; ma anche la si abbandona, questa radice, perché altrimenti non si potrebbe più avere una fraternità escludente. Quindi le due cose s'incontrano.

D: Nel trittico del 1789 come era intesa la fraternità? Era ancora un concetto cristiano?

R: Il discorso come sempre è complesso, infatti è complessa la realtà. Bisogna guardarsi dalle cose semplici senno saremmo anche noi portatori di una nuova ideologia, se tutto fosse semplice. Invece guardiamo la realtà: anche nella storia è stata una faccenda complicata. Da una parte il trittico è qualcosa di nuovo, creato dalla rivoluzione. Nuovo anche rispetto alla riflessione cristiana precedente. Perché io ho appena detto che i concetti erano stati portati dentro il '700 dalla tradizione cristiana. Però il modo col quale la rivoluzione li mette insieme, quello è nuovo. La dimensione politica che essi prendono, prima non c'era. Questo è importante anche per la fraternità, perché? Perché c'è stata una fraternità vissuta in tanti secoli di cristianesimo, senza che però diventasse, la fraternità stessa, una dimensione politica. Invece la rivoluzione fa questo, quindi annuncia una fraternità che ha in sé una dimensione politica ma che è tale, cioè è vera fraternità politica, solo se ci sono la libertà e l'uguaglianza. Nell'epoca precedente si parlava dei tre principi ma non con questo peso politico, con questo significato rivoluzionario. Si parlava di fraternità ma magari in assenza di libertà o di uguaglianza. O erano pensate in termini religiosi o in termini di carità. Quindi c'è un senso di novità portata dalla rivoluzione in questo senso.

Attenzione però che esisteva anche un'interpretazione cristiana della fraternità dentro la rivoluzione e questi sono fenomeni spesso poco studiati. Ma se si studiano per esempio le opere importanti dei sacerdoti, dei preti, che hanno aderito alla rivoluzione, e che spesso erano anche partecipi direttamente dell'azione politica rivoluzionaria, penso a Grégoire, naturalmente, ma anche a Lamourette, che è un po' il padre di tutti, ha scritto delle opere importanti di riflessione teologica, dove troviamo un fondamento poi della sua partecipazione alla rivoluzione. E caratteristica di tutti questi preti che aderiscono alla proposta della rivoluzione, è che portano avanti l'idea di fraternità. In subordine rispetto all'uguaglianza, sono più interessati all'uguaglianza, un po' meno alla libertà e alla fraternità. Però esiste una riflessione specificamente cristiana. Questo è però un capitolo a parte, perché la storia dei preti della rivoluzione meriterebbe un approfondimento a sé. Ma esiste anche questa, però scompare molto velocemente dopo, rimane in piedi soltanto il trittico, e poi la rinuncia alla fraternità, perché è troppo irrimediabilmente cristiana nella sua origine.

D: Parlando di esclusione che c'era all'inizio della fraternità in politica, visto che nella sua concezione di giustizia John Rawls parlerà dopo di paura come base della solidarietà tra gli uomini. Allora io vorrei sapere se questa paura non c'era pure alla base della fraternità e spingendola verso

questa esclusione.

R: In tutti i fenomeni storici che producono l'unione di un gruppo e la costruzione di un nuovo soggetto, noi possiamo vedere spesso presente, quindi non è vero neanche in tutti, ma troviamo molto spesso l'elemento della paura. Cioè, c'è un aspetto di difesa nel costituire un soggetto. La domanda fondamentale che ritornerà più avanti ancora in questo corso sulla fraternità è: l'elemento determinante, cioè l'elemento fondamentale che crea un nuovo soggetto sociale, politico, religioso, è la paura o esiste invece una forza positiva di comunione che, anche in presenza della paura, però è la realtà determinante del nuovo soggetto? Questo è fondamentale, capire se è l'una o l'altra delle soluzioni. Perché il nuovo soggetto sarà caratterizzato o da un atteggiamento di difesa dovuto alla paura che lo porterà all'aggressione, alla aggressività, o da un atteggiamento di comunione che lo porterà al dialogo e alla collaborazione. In genere, l'elemento della paura deve essere presente, perché fa parte delle possibilità dell'esistenza; il rischio è il fatto di ricevere il male o di compierlo. Quindi la presenza dell'elemento della paura, può essere vissuto in maniera positiva e saggia, che porti a costruire regimi politici prudenti. Ma se il principio di paura diventa determinante, allora generalmente, dà origine a conflitti. Questo è bene che sia chiaro fin dall'inizio, perché, anche nello stesso concetto di fraternità ci sono delle difficoltà legate proprio alla paura, all'aggressività, all'odio e alla violenza. Lo chiariremo più avanti, però è bene averlo detto fin dall'inizio.

Possiamo concludere qui per questa volta.

Lezione 2. La Rivoluzione nera

Il caso Haiti

Questa seconda lezione ha per titolo: la rivoluzione nera. Abbiamo, infatti, un caso storico molto rilevante: che è il caso di Haiti.

Nel 1791 gli schiavi neri di Haiti si ribellano, attraverso una lunga lotta arrivano alla proclamazione di una repubblica indipendente nel 1804. La Rivoluzione di Haiti è l'altra faccia della Rivoluzione francese. Nonostante una sorta di rimozione storica, su vasta scala, che ancora esiste in Europa - non troviamo infatti Haiti descritta nei libri di storia - nonostante l'importanza di questa rivoluzione che fu il punto di riferimento del movimento di liberazione per molto tempo, non soltanto dei neri - abbiamo addirittura in Unione Sovietica il nome di Toussaint Louverture, uno dei principali protagonisti della rivoluzione haitiana, dato ad un sommergibile della marina sovietica -; quindi, nonostante l'importanza di questo fatto storico, non se ne parla nei libri, quindi i giovani europei crescono senza sapere neppure che è mai esistita una rivoluzione di questo genere.

Nonostante questa enorme rimozione, Haiti ha avuto un valore eccezionale, un valore di modello per tutto il movimento anticolonialista dell'America latina, che approfittò delle guerre napoleoniche, le quali tenevano impegnate le potenze europee, per innescare il processo della propria indipendenza.

La particolarità di Haiti è presto detta: fu la prima Repubblica Nera. Toussaint Louverture, il maggiore capo della rivoluzione haitiana, insieme agli altri schiavi di Haiti realizzò quello che Michel-Rolph Trouillot ha chiamato "l'impensabile", cioè che la cultura europea non poteva ammettere neppure in via teorica: mezzo milione di schiavi presi dall'Africa si ribella ai propri padroni, combatte per 14 anni districandosi militarmente e politicamente attraverso alcune grandi potenze di allora, arriva addirittura a sconfiggere il corpo di spedizione comandato dal generale Leclerc che, inviato da Napoleone per sedare questo nuovo assetto che Louverture aveva dato all'isola, decide di diventare un popolo e riesce a creare un proprio Stato indipendente. Questo era l'impensabile.

Ad Haiti la situazione degli schiavi era insostenibile. Le cerimonie funebri, ci raccontano i testimoni di allora, erano motivo di festa per parenti e amici del defunto, che finalmente era riuscito ad abbandonare le catene. Era molto consistente il fenomeno del "marronage", cioè degli schiavi fuggiaschi che si davano alla macchia. Gli schiavi, dunque, erano disponibili alla ribellione, però non avevano idea di come attuarla.

Un grande storico della rivoluzione haitiana, James, spiega che tre forze erano in azione in quella che allora si chiamava Saint-Domingue; la borghesia francese e la borghesia inglese prosperavano sulla devastazione di un continente e sullo sfruttamento brutale di una moltitudine di persone. Fintanto che queste forze mantennero il loro equilibrio, questo traffico infernale - spiega James -, andò avanti, e sarebbe durato in questa maniera fino ad oggi. Ma non c'è nulla, per quanto possa essere proficuo, che possa durare per sempre. Sullo stesso slancio del proprio sviluppo, - spiega ancora James -, i coltivatori delle colonie, i borghesi francesi e inglesi, stavano generando, al loro interno, delle tensioni, stavano intensificando le rivalità nei confronti dell'esterno, provocavano in maniera cieca esplosioni e conflitti che avrebbero frantumato la base stessa del loro dominio e avrebbero creato la possibilità dell'emancipazione degli schiavi.

Diciamo noi allora che gli schiavi colsero questa occasione quando gli fu presentata. La lotta, a Saint-Domingue, si era accesa tra i proprietari bianchi e i proprietari mulatti, cioè persone che avevano un sangue misto, bianco e africano, che col tempo erano diventati proprietari essi stessi, questi ultimi chiedevano di accedere ai diritti politici che erano goduti, in quel momento, soltanto dai proprietari bianchi, ed erano preclusi ai neri anche se ricchi, anche se proprietari. E gli schiavi?

Era la terza forza importante. Gli schiavi avevano sentito della rivoluzione e l'avevano anche ricostruita a loro immagine, la rivoluzione che era scoppiata in Francia: dal loro punto di vista, si può dire che pensassero che gli schiavi bianchi si fossero sollevati, avevano ucciso i loro padroni, e finalmente stessero godendo dei frutti della terra. Ora, questo fatto, che certamente è inesatto, perché non dice la realtà della rivoluzione francese, però aveva dato loro l'idea che fosse possibile realizzare una rivoluzione analoga. Dunque, libertà, uguaglianza, fraternità, non esistono più soltanto a Parigi, ma anche nelle colonie francesi - e Haiti era la più importante colonia della Francia -, cominciano a diffondersi. Già nel 1789 c'erano state delle rivolte in Guadalupa e nella Martinica, rivolte represses. All'inizio di ottobre, Fort Dauphin, uno dei futuri centri dell'insurrezione di Santo Domingo, vide gli schiavi in movimento che cominciarono a tenere incontri di massa, soprattutto nei boschi e durante la notte. Nel Sud, gli schiavi guardavano gli scontri, che ormai esistevano, tra i loro padroni, chi era a favore, chi era contro la rivoluzione, e avevano cominciato a dare dei segnali di agitazione. In certe piantagioni isolate c'erano stati dei movimenti. Tutti repressi nel sangue.

La letteratura rivoluzionaria cominciava a circolare nella colonia e cadeva anche nelle mani degli schiavi, alcuni dei quali sapevano leggere. Gli stessi coloni stavano dando un esempio migliore tra tutti gli esempi teorici, migliore di tutte le letture possibili, di come gli elementi rivoluzionari stavano cominciando a trovare una strada nella colonia. Un viaggiatore del tempo, De Wimpffen, chiese a questi proprietari se non avevano timore di discutere apertamente di libertà davanti ai loro schiavi che li ascoltavano, che cominciarono a sentire che poteva esistere anche un'uguaglianza. Ma queste passioni, nello scontro tra bianchi e tra i bianchi e mulatti, erano troppo violente, non si riusciva a contenerle. Poi davano come conseguenza, davano realizzazione a lotte brutali, all'uso delle armi, a linciaggi, ad assassinii e tutto questo divenne scuola per gli schiavi che ascoltavano e che vedevano.

La Francia rivoluzionaria e l'apporto economico delle colonie

Qual era il rapporto tra la Francia rivoluzionaria e le sue colonie?

Il primo articolo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, bandiera della rivoluzione francese, aveva proclamato: "Tutti gli uomini nascono liberi ed uguali per la legge". Cosa ha fatto la rivoluzione haitiana? Ha dato un effettivo contenuto a questa parola: "tutti", che forse non era chiara, completamente, a tutti coloro che l'avevano votata, questa dichiarazione dell'articolo 1: mette dentro infatti, la rivoluzione haitiana, anche i neri. Perché i rivoluzionari francesi non la riconoscono?

C'è, anzitutto, un motivo economico evidente, ma del quale bisogna avere bene la dimensione. La tratta dei neri e l'economia schiavista nelle colonie era diventata, nel corso del Settecento, una delle basi fondamentali dell'economia francese e continuò ad esserlo anche durante la rivoluzione. L'isola di Santo Domingo, il primo importante approdo di Cristoforo Colombo: Cristoforo Colombo arrivò prima nelle isole minori ma poi, chiedendo appunto dove si potesse trovare l'oro, fu indirizzato ad approdi più grandi, più importanti e Santo Domingo fu il primo. Era allora divisa tra gli spagnoli che occupavano la parte orientale e i francesi che occupavano la parte occidentale, l'attuale Haiti. Nel 1789 nei porti dell'isola arrivarono 1578 navi mercantili. La colonia di Haiti rappresentava i due terzi degli interessi commerciali della Francia. Questo è un peso non trascurabile. Quindi una realtà economica che se fosse venuta meno avrebbe comportato una crisi irrimediabile per la Francia stessa.

Proprio questa classe di mercanti, la cosiddetta "borghesia marittima" nella quale i negrieri avevano un ruolo fondamentale, proprio questa classe arriva al potere attraverso la rivoluzione del 1789. La rivoluzione nelle varie città francesi, tocca anche le città sull'Atlantico che costituiscono i porti fondamentali del commercio di carne umana. I mercanti combattono contro il dispotismo

della monarchia e dell'aristocrazia, ma non mettono mai in questione il dispotismo che essi esercitano sulle colonie.

Nei primi tre anni della Rivoluzione francese, ci viene riferito dallo storico Jean-Francois Bizot, i negrieri delle città di Nantes e di Bordeaux muovono centomila africani ridotti in schiavitù, attraverso 500 navi. L'Assemblea nazionale rivoluzionaria dichiara - cito alla lettera - : "colpevole di crimine contro la Nazione chiunque tenterà di organizzare l'opposizione a qualunque branca del commercio con le colonie, direttamente o indirettamente". La tratta dei neri, considerata "commercio nazionale", viene incentivata: fino al 1793 i negrieri ricevono un premio di 60 franchi per ogni africano deportato.

La rivoluzione nella madre patria Francia aveva, come abbiamo visto, suscitato agitazione nella colonia; da una parte c'erano i grandi proprietari bianchi, che avevano paura che Parigi decidesse in favore degli schiavi; dall'altra parte, i mulatti che erano liberi e anch'essi proprietari, aspiravano a godere dei diritti politici dai quali erano esclusi, volevano far sentire la loro voce nelle assemblee delle colonie nelle quali essi non potevano entrare. Né gli uni né gli altri - entrambi erano proprietari - avevano alcuna intenzione di liberare gli schiavi. Era una lotta interna alla classe proprietaria, per così dire.

Neppure Parigi, neppure l'Assemblea Nazionale, aveva l'intenzione di liberare i neri; nel corso del dibattito, che divide a favore o contro i proprietari neri, "nessuno dubita - lo sottolinea R. A. Plumelle-Urbe - nessuno dubita della necessità di perpetuare la schiavitù poiché il dibattito si situa al livello dei mezzi più efficaci per garantire la continuità della schiavitù". Ma non viene posta con forza la questione della liberazione dei neri. Dai più moderati ai più radicali, da Barnave, che è un po' colui che rappresenta il comitato dei proprietari coloniali dentro l'Assemblea, a Robespierre, nessuno mette in discussione la schiavitù.

Il 2 marzo 1790, l'Assemblea nazionale approva un rapporto del "Comitato coloniale" che era appunto presieduto da Antoine Barnave; vi si legge, tra l'altro: "L'Assemblea nazionale dichiara che, considerando le colonie come una parte dell'Impero francese e desiderando farle godere dei frutti della felice rigenerazione che vi si è operata, non ha mai inteso comprendere le colonie nella Costituzione che ha decretato per il Regno e non ha mai inteso assoggettarle a delle leggi che potrebbero essere incompatibili con le loro convenienze locali e particolari (...)". Dice in sostanza: attenti, tutte le modifiche che sono state introdotte dalla rivoluzione, non riguardano le colonie, non toccano l'Impero. "L'Assemblea nazionale dichiara che essa ha inteso di non innovare nulla in alcuna branca del commercio, sia diretto, sia indiretto della Francia con le sue colonie": su 1200 deputati, sono presenti al momento del voto 800: soltanto 7 votano contro questa deliberazione dell'Assemblea. E' il momento in cui molti, che avevano creduto nella rivoluzione, cominciano ad esserne delusi: è la storia dell'abate Grégoire (che ritroveremo) che si rende conto che i principi universali della rivoluzione non avevano la loro forza pratica, storica, per essere veramente applicati.

Quando viene posto il problema degli schiavi delle colonie, l'Assemblea si trova in un fortissimo imbarazzo. Ci fu un deputato, Moreau de Saint-Méry, che propose un emendamento. Questo emendamento sosteneva così: che il legislatore francese non potrà modificare la situazione degli schiavi, a meno che questa non sia richiesta delle assemblee coloniali. E' chiaro che questo emendamento voleva assicurarsi che tutto rimanesse com'era, perché le assemblee coloniali, nelle quali non solo non c'erano gli schiavi, non c'erano neppure i proprietari di colore, c'erano solo i proprietari bianchi, mai avrebbero chiesto di modificare la situazione degli schiavi. Ora, questo emendamento provoca una fortissima reazione da parte dell'Assemblea, non perché l'Assemblea volesse liberare gli schiavi, ma perché Moreau de Saint-Méry, ingenuamente, aveva usato la parola "schiavi", e non era possibile che nell'assemblea della Francia libera si usasse la parola schiavi come una realtà esistente e tollerata all'interno dell'Impero francese. Come hanno

fatto a tirarsi d'impaccio? Hanno usato l'ipocrisia: non si parlerà di "Schiavi", ma si userà il termine di "persone non libere". L'Assemblea si divide: da una parte ci sono i sostenitori dei coloni bianchi che non vogliono alcuna modifica, dall'altra ci sono gli "Amici dei Neri", che vogliono introdurre i diritti politici, invece, per i neri stessi. Attenzione però, che su questa parola "Neri", si gioca l'equivoco: alcuni vorrebbero realmente la liberazione degli schiavi, anche se è un argomento che non ha spazio politico, ma la maggior parte intende per "Neri" i proprietari di colore: la condizione degli schiavi, generalmente, come abbiamo detto, non viene messa in discussione. Da questo punto di vista, abbiamo l'intervento di Robespierre, che è chiarissimo, che dice: "la conservazione dei diritti politici che voi pronunciate in favore della gente di colore proprietaria, - quindi dei proprietari mulatti - non farà che fortificare la potenza dei padroni sugli schiavi". Robespierre è a favore che i proprietari neri entrino a far parte delle assemblee coloniali, perché dice che questo rafforza il potere dei padroni sugli schiavi. Infatti, dice Robespierre, "Quando voi avrete dato a tutti i cittadini di colore proprietari lo stesso interesse, voi ne farete un unico partito, e avranno lo stesso interesse a mantenere gli schiavi nella subordinazione"; è evidente che questa subordinazione degli schiavi sarà cementata in maniera ancora più ferma nelle colonie. Se, al contrario, - avverte Robespierre - voi togliete agli uomini di colore (intendendo i proprietari neri) i loro diritti, fate una scissione tra i proprietari neri e i bianchi, e dunque avvicinate in maniera naturale tutti gli uomini di colore fra di loro, sia proprietari sia schiavi. E' chiaro il valore politico di questo intervento.

Nel dibattito interviene Raymond, rappresentante di una delegazione dei Neri liberi, cioè dei proprietari neri di Santo Domingo, dice: "Io ho l'onore di dirvi, Signori, che i Neri liberi possiedono un quarto degli schiavi, un terzo delle terre. Ora, se essi hanno delle proprietà, sono interessati a conservarle e a mantenere gli schiavi che possiedono (...) Cosa importa che voi siate bianchi? Cosa importa che noi siamo mulatti? Noi siamo gli uni e gli altri dei proprietari (...) quando i negri - è il termine che egli usa - volessero rivoltarsi, non lo potranno fare, perché le persone di colore, - che siamo noi dice Raymond - interessate a mantenerli nella schiavitù, si uniranno con i bianchi e non comporranno che un'unica classe". Il discorso di Robespierre e quello di Raymond dicono sostanzialmente la stessa cosa: una alleanza dei proprietari contro gli schiavi.

Alla fine, il 15 maggio 1791, l'Assemblea approva questa formula: "L'Assemblea nazionale decreta che il Corpo legislativo non delibererà mai sullo stato politico della gente di colore che non sarà nata da padre e madre liberi, senza il voto preliminare, libero e spontaneo delle colonie; delibera che le assemblee coloniali attualmente esistenti continueranno a sussistere; ma che la gente di colore nata da padre e madre liberi sarà ammessa in tutte le assemblee parrocchiali e coloniali future, se hanno le qualità richieste". Al momento dell'approvazione di questo decreto, a Santo Domingo soltanto 400 neri liberi su 25 mila potevano beneficiare di questo provvedimento. Quindi vedete che è estremamente restrittivo: entra nell'Assemblea una sorta di aristocrazia nera, neppure la massa diciamo dei proprietari neri e, certamente, non gli schiavi.

Siamo al 15 maggio del 1791: proprio il mese nel quale il marchese de Girardin pronuncia il famoso discorso su "Libertà, uguaglianza, fraternità", come abbiamo sentito nella lezione precedente.

Il 24 settembre di quell'anno, abbiamo un intervento importante di Barnave, che porta ad un nuovo decreto, che rende non più valido quello del 15 maggio, che abbiamo appena letto, e stabilisce il nuovo decreto che le leggi riguardanti lo stato politico dei Neri, liberi o non liberi, dovranno essere fatte direttamente dalle assemblee coloniali, - dove ci sono soltanto i bianchi - approvate dai governatori delle colonie e sancite direttamente dal re. Quindi si ritorna ancora più indietro rispetto al decreto precedente.

Ad un certo punto arriva a Parigi la notizia della rivolta dei Neri a Santo Domingo, che scoppiò nel 1791 e questo rinforza la tesi degli "Amici dei Neri"; Brissot, intervenendo alla

Costituente, distingue i neri dai mulatti, sottolinea che i mulatti non sono neri schiavi, ma risultano da sangue europeo e sangue africano mescolato: “Allora – dice Brissot -, agendo contro i mulatti, l’Assemblea agisce contro il suo stesso sangue, gli uomini di colore, che reclamano l’eguaglianza dei diritti politici con i bianchi loro fratelli, sono pressoché come loro, liberi, proprietari, contribuenti”. Il tema della fraternità è introdotto da Brissot nel dibattito nel senso, tutt’altro che universalista, di una consanguineità fisica dei bianchi coi mulatti, ad esclusione degli schiavi neri.

In questo clima, l’Assemblea approva un nuovo decreto, il 4 aprile 1792, che conferisce i diritti politici agli uomini di colore liberi, separando nettamente la loro causa da quella degli schiavi. Era ciò che volevano anche Robespierre e Raymond, come abbiamo appena letto.

Ma la situazione muta ancora, in corrispondenza dei nuovi fatti che accadono ad Haiti, fatti che vengono riferiti all’Assemblea il 4 febbraio 1794, dai deputati di ritorno dall’isola: gli schiavi in rivolta, sotto la minaccia che gli spagnoli portavano a Santo Domingo, quindi la minaccia di impossessarsi dei possedimenti francesi, avevano proposto di combattere a favore dei francesi contro gli spagnoli, in cambio della libertà. Quindi, gli schiavi in rivolta dicono al governatore francese: “Noi combattiamo contro gli spagnoli se tu ci dai la libertà”; e i francesi avevano accettato, per il timore degli spagnoli e per il timore dei neri stessi, i quali, nel Nord dell’isola, erano già liberi di fatto. Queste motivazioni portarono al decreto di liberazione generale degli schiavi firmato da Sonthonax, del 29 agosto 1793 (era il governatore dell’isola); la conclusione possiamo trarla di nuovo insieme a Plumelle-Urbe: “non si può seriamente stabilire il minimo legame tra i principi della *Dichiarazione dei diritti dell’89* e questo decreto di abolizione firmato dal governatore francese, perché il decreto fu imposto dalle circostanze, non fu una decisione libera”; Sonthonax in sostanza firmò sotto le armi dei neri che erano già liberi da soli. Quindi non fece che registrare ciò che avveniva di fatto.

I motivi culturali

Abbiamo visto che motivi di ordine economico si opponevano alla trasformazione della condizione degli schiavi e alla loro liberazione. Ci interessa però forse più ancora comprendere i motivi culturali. Quali sono questi motivi culturali? Perfino coloro che sono una minoranza, che in Francia, durante la rivoluzione, vogliono abolire la schiavitù, molti tra questi pochi continuano a credere ad una sorta d’inferiorità naturale dei popoli africani. Scrive Laënnec Hurbon, uno studioso haitiano contemporaneo: “i diritti dell’uomo proclamati dalla Rivoluzione francese implicano una visione eurocentrica dell’uomo. Non siamo in presenza di un orientamento razzista della Rivoluzione. Ma – sottolinea Hurbon -, il suo ancoraggio storico in una particolare regione del mondo (l’Europa appunto), e soprattutto la sua filiazione dagli Illuministi, non potevano aprire ad una dialettica dell’universalità e della particolarità, dell’identità e dell’alterità. E’ in questo che risiede il carattere incompleto, incompiuto della Rivoluzione francese”.

Secondo Hurbon, è la visione dell’uomo che la rivoluzione ha, soprattutto perché la eredita dagli illuministi, che era incapace di riconoscere la diversità dell’altro, cioè di riconoscere l’altro, avente pari dignità, come diverso; era capace soltanto di assimilare, di pretendere che gli altri diventassero come sé, ma non di accettare di avere un’identità e che anche l’altro l’avesse, seppure diversa. Hurbon, e molti altri intellettuali haitiani contemporanei, sottolineano la specificità della rivoluzione di Haiti rispetto a quella francese, perché ha introdotto una reale universalità nei principi della rivoluzione; universalità che il 1789 francese non ha avuto, perché guardava all’umanità generalizzando un modello particolare di uomo, quello europeo e l’uomo europeo come la rivoluzione lo intendeva: “Il modello culturale occidentale – conclude Hurbon - è nascosto dietro l’apparente universalismo della Rivoluzione francese. Si comprende così perché il diritto dei popoli e delle altre culture doveva essere rigorosamente assente dalle preoccupazioni della Rivoluzione francese”.

Da questo punto di vista dobbiamo dire che gli Illuministi, nella loro battaglia contro la cultura di matrice cristiana - cultura che essi bollavano dicendo che era una cultura di pregiudizi, di oscurità, di superstizione - con questa operazione gli illuministi compiono dei passi indietro notevoli proprio rispetto alla riflessione dell'antropologia cristiana, che era stata elaborata soprattutto dalla neoscolastica spagnola, e che aveva condotto questa visione cristiana neoscolastica alla ribellione contro i crimini commessi dai colonizzatori, della prima generazione di colonizzatori. Scrive Sala-Molins: "Gli Illuministi si servono di questa opposizione, tra pregiudizio (che sarebbe cristiano) e i Lumi, per respingere l'antropologia neoscolastica. Questa antropologia, sulla base della parola biblica che descrive l'uomo come immagine di Dio, conteneva effettivamente - nonostante il tradimento che i Conquistadores ne hanno fatto - questa antropologia conteneva effettivamente la concezione della pari dignità di ogni uomo". E' chiaro, se si fa riferimento alla Bibbia, che l'uomo è ad immagine di Dio, e non si può distinguere tra gli uomini, che sono diversi tra di loro, ma ciascuno di loro è ad immagine di Dio. Questo, l'antropologia illuminista non riesce a percepirlo. A questo punto, continua Sala-Molins, questa visione che i Lumi chiamavano "pregiudizio" - e che era quella cristiana -, "si trovava nell'impossibilità dogmatica, nell'impossibilità per sua stessa impostazione, di considerare alcuni uomini inferiori a degli altri, di considerare la schiavitù come la collocazione naturale di certi popoli, mentre altri sarebbero stati naturalmente diversi".

Invece gli Illuministi sviluppano una "antropologia di nuovo segno, si richiamano all'empirismo, al pensiero razionalista, alla sperimentazione", ha valore ciò che realizzi, ciò che costruisci, ciò che fai, (...) "Sotto il segno dei Lumi, si prende (dice Sala-Molins, o, piuttosto, si ferra, si mette ai ferri) in Africa l'umanità così come la si trova - certamente imperfetta, incompiuta o degenerata - perché? Perché l'intervento dello schiavista fa degenerare l'umanità: ma tu l'hai fatta degenerare, non era tale prima - e si programma il suo perfezionamento, il suo compimento ed eventualmente, la sua liberazione".

Cioè, il progetto più avanzato dice: prendiamo questi popoli che sono degenerati, che sono primitivi, che sono inferiori, dobbiamo educarli un po' alla volta e portarli a diventare come noi.

La cosa che salta agli occhi è che, nella visione critica che la neoscolastica spagnola ha avuto, in tutto il fenomeno coloniale, c'era il rifiuto dell'asservimento degli Indios e poi dei neri. Ma questa è una tradizione cristiana, neoscolastica ed ispanica. Non la troviamo nei Lumi. I Lumi, invece, rifiutano proprio questa prospettiva, ed adottano il tema della "*perfettibilità della natura*": ci sono dei popoli neri che hanno una natura imperfetta che noi dobbiamo perfezionare.

Ora, all'interno di questo dibattito c'era chi, (l'ho menzionato prima) come l'Abate Grégoire, è un convinto assertore e sostenitore della liberazione degli schiavi, insieme a tutta la società degli amici dei neri, abbiamo già visto in azione Brissot, che cercava almeno di portare avanti l'Assemblea a riconoscere che anche i neri proprietari avevano dei diritti, era comunque, dal suo punto di vista, un grosso passo avanti. Ma anche persone come l'abate Grégoire, interpretavano in un modo illuminista l'universalismo della Rivoluzione francese, perché egli accomunava bianchi e neri, senza distinguere la qualità umana degli uni e degli altri. Anzi denunciava tutti coloro che, basandosi sulla Bibbia, pretendevano di giustificare la schiavitù: dice "no, esiste un Padre Celeste per tutti gli uomini". Da questo punto di vista siamo tutti uguali e tutti fratelli. Quindi Grégoire annuncia chiaramente e direttamente un'idea di fraternità universale in una questione politica importante. Quindi usa l'elemento della fraternità universale in una sua applicazione politica appropriata e completa, sostenendo che la religione non ammette alcuna differenza e dunque recupera l'idea della fraternità su base biblica.

Ebbene, tutto questo non basta, perché, lo stesso abate Grégoire, non riesce a riconoscere, ad accettare fino in fondo le diversità culturali. L'universalità dei diritti, anche per lui consiste nell'estendere a tutto il mondo la prospettiva, i contenuti della Rivoluzione francese. Quindi anche

i neri devono venire educati, devono rinunciare alla loro religione, alla loro lingua, assumere la religione di Francia, la lingua francese ed essere educati ed introdotti alla civiltà della rivoluzione.

Quindi, per certi aspetti, Grégoire ha una visione universalistica matura e compiuta della rivoluzione francese, tanto è vero che intende applicarla anche ad Haiti, dando la libertà ai Neri. Ma, appunto, l'emancipazione di questi, secondo lui, dipende dal fatto di acquisire la cultura dell'Illuminismo, dal diventare, cioè, come non sono. Anche qui è in gioco questa rieducazione che in realtà diventa un cammino verso l'adesione ad un modello eurocentrico. Anche Grégoire, opera questo pur essendo genuinamente amico dei Neri e riconosciuto come tale. Quindi una visione che presenta dei limiti forti. Perché? Perché generalizza un particolare. Ma ha il merito di indicare la fraternità come la strada da percorrere.

E, soprattutto, la indicano gli haitiani, gli haitiani di oggi col loro deciso rifiuto di omologare la loro rivoluzione a quella francese: come spesso si dice, e loro lo rifiutano, la Rivoluzione haitiana non è subordinata a quella francese, perché nella sua essenza introduce elementi nuovi, che la Rivoluzione francese non possedeva. Per portare a compimento il progetto della modernità, si deve riconoscere l'altro uomo non solo come uguale in astratto, ma accettarlo nella sua specificità, riconoscere cioè l'uguaglianza nel diritto ad essere diversi. Siamo uguali perché ciascuno di noi ha il diritto di essere com'è. Haiti è la testimonianza vivente che la libertà e l'uguaglianza, senza questa fraternità, che dà la concretezza del riconoscimento del diverso, possono diventare il contrario di ciò che dicono, e solo la fraternità permette di raggiungere ciò che è propriamente umano: Toussaint Louverture e i suoi danno, per la prima volta nella pratica storica, danno all'universalismo il suo senso pieno perché danno all'idea di umanità l'estensione che ad essa conviene: il rifiuto della schiavitù è dunque necessario in quest'ottica.

Toussaint Louverture lanciò un appello, il 20 agosto 1793, agli schiavi delle piantagioni del Nord di Haiti: un appello da Campo Turel. Scrive: "Fratelli e amici, io sono Toussaint Louverture, il mio nome si è forse fatto conoscere fino a voi. Ho cominciato la vendetta. Io voglio che la libertà e l'uguaglianza regnino a Santo Domingo. Lavoro per farle esistere. Unitevi a noi, fratelli, e combattete con noi per la stessa causa". Questo l'appello di Toussaint. Che cosa vuole Toussaint? Lo sintetizza mirabilmente in questo appello così conciso e forte: vuole lottare per la libertà e l'uguaglianza, i due valori cardine che ha davanti a sé e che vuole dare al proprio popolo; ma ha capito che soltanto attraverso la fraternità, la libertà e l'uguaglianza possono essere raggiunte e mantenute. Certamente quella di Toussaint non è ancora una fraternità universale, è una "fraternità di guerra", una fraternità limitata agli schiavi insorti, giocata contro un nemico, ma è chiaramente enunciato il suo principio. E' chiaramente intuito il ruolo della fraternità. Perché gli schiavi haitiani allora non erano un popolo. Erano stati presi da punti diversi dell'Africa e messi insieme. Toussaint li chiama fratelli per farne un popolo. La fraternità ha una lettura politica chiara.

In questo caso, quello esposto da Toussaint, ci dice una cosa nuova sulla fraternità: la fraternità ha spesso un ruolo importante nella nascita degli Stati, quando la libertà e l'uguaglianza ancora non ci sono, quando uno stato è invaso da colonizzatori, da stranieri, quando è sotto una dittatura, non ci sono la libertà e l'uguaglianza, ma per conquistarle bisogna partire dalla fraternità, perché i combattenti sono pronti a dare la vita l'uno per l'altro, non misurano i sacrifici. E' la fraternità dunque che fonda gli Stati; anche se poi, raggiunta una condizione di normalità, stabilito un assetto istituzionale e legale, spesso questo si dimentica. E' allora che anche la libertà e l'uguaglianza possono entrare in crisi, perché non sono più vissute con quella fraternità che è stata la loro origine e il loro fondamento.

Abbiamo visto la Rivoluzione francese e la distruzione che essa fa della fraternità attraverso le sue stesse lotte intestine. Abbiamo visto la rivoluzione haitiana porre invece la fraternità come base per la conquista degli altri diritti.

Ecco l'altra faccia della rivoluzione: una faccia autonoma e autenticamente universalistica.

Oggi abbiamo detto che la fraternità è quasi assente dai testi, dalla riflessione teorica e dalla pratica; anche Haiti è assente dai testi: forse la due cose sono legate. Haiti è assente dai libri dell'Occidente perché la fraternità vi è assente; dunque rimettere in luce Haiti significa lanciare una sfida, perché Haiti apre, all'inizio dell'epoca contemporanea, e con maggiore forza della Rivoluzione francese, il grande tema della fraternità, e vive come popolo tutti i drammi che a questo tema sono legati, perché la fraternità non è un'opzione individuale come abbiamo visto, ma ha una dimensione sociale, condivisa e specificamente politica. Haiti ha un alto significato simbolico, come è detto chiaramente sia dalla storia della sua rivoluzione sia dalla storia successiva. Attualmente è lo Stato meno potente delle due Americhe: i suoi parametri, i suoi dati economici ci dicono che è quello più debole.

Vedremo presto il significato di questa debolezza di Haiti, in rapporto allo Stato che invece è il più potente, non solo delle Americhe ma del mondo intero, cioè gli Stati Uniti, che incontreremo durante la nostra riflessione di queste lezioni. E saremo in grado di apprezzare qual è il ruolo della debolezza e qual è il ruolo della forza.

Domande e risposte

D: Senza la comparsa degli interessi fra i proprietari bianchi e i mulatti come sarebbe possibile progettare una rivoluzione in Haiti visto la diversità di provenienza per i neri, che vuol dire diversità di cultura cioè difficoltà di metterli insieme?

R: I neri in Haiti non costituivano un popolo. Anche se avevano elaborato una lingua: il creolo, che era loro in comune, che era nuova, che metteva insieme vari elementi, c'era una originalità. Erano uniti dalle comuni sofferenze, questo certamente unisce molto. Però mancava loro una consapevolezza, l'acquisizione vera di una identità. Questa è una cosa che è stata data loro, attraverso la rivoluzione, principalmente da Toussaint Louverture, che è stato quel capo geniale, un fenomeno nella storia, che ha realizzato questo avvenimento eccezionale. Ma come l'ha realizzato? Catalizzando, mettendo insieme varie forze. Cerchiamo di vederle.

Certamente ci voleva la rivoluzione in Francia perché le idee rivoluzionarie venissero trasmesse ad Haiti. I contrasti d'interesse tra i proprietari bianchi e i proprietari neri o mulatti, hanno diffuso nella colonia, anche per chi non sapeva leggere, un tema di un dibattito. Ora non dobbiamo pensare che sia così difficile che gli schiavi, in breve tempo, s'impadroniscano di queste tematiche, perché vivevano il problema, lo vivevano nella loro carne. Quindi erano sensibilissimi a questo; e poi sono uomini, e l'uomo ha un'enorme capacità, anche in tempi brevi, lo abbiamo visto nella storia, di realizzare delle sintesi che sono ciò che ci vuole in quel momento, in quell'epoca, che corrisponde ad un bisogno. Quindi era nelle capacità, era nell'aria, era nelle possibilità concrete una sorta di ribellione. E questo è un fattore: cioè la situazione presente in Haiti che ha aperto una strada, una possibilità, e ha diffuso anche delle conoscenze anche fra coloro che non avrebbero mai letto dei libri, perché non sapevano leggere, stiamo parlando degli schiavi, in questo momento.

E poi c'è il fenomeno importante di Toussaint, che ha una storia diversa da quella di altri schiavi. Toussaint non conosce la vita di botte, di persecuzione, di disperazione, perché? Perché viene sempre adibito, fin da piccolo, ad altre mansioni, conquista la fiducia dei proprietari della piantagione Breda, dove lui appunto era, e quindi ha anche un rapporto con loro che è molto più educativo, molto più di fiducia, acquisisce molte nozioni importanti. E poi, molto importante, in lui, è l'elemento religioso, che potremmo vedere a parte. Quindi, è un concorso di circostanze che fa sì che si scateni questa rivoluzione.

La cosa importante è che è la fraternità a cementare una identità di popolo. A me sembra proprio questo: che nell'appello di Toussaint "fratelli", ci sia l'elemento unitivo, perché c'erano

diverse lingue e diverse culture fra gli schiavi. Allora, quel termine fratelli, che è un termine positivo, e che indica anche la filiazione divina, dà dignità col suo stesso uso e questa è una cosa molto importante.

D: Quindi da quello che ho capito, sia nella rivoluzione francese che in quella haitiana, la fraternità non è l'espressione di una debolezza ma è piuttosto qualcosa di più ragionevole, di utile, che serve a costruire una società, uno stato, chiamato a essere forte, no?

R: Ricardo, questa è una domanda molto haitiana, tu sei haitiano quindi è perfettamente comprensibile questo. La fraternità non è un sentimento, non è il rifugio dei deboli che sono fratelli perché, siccome non sono forti, non hanno la forza, appunto, d'imporre la libertà e l'uguaglianza.

La fraternità può essere, effettivamente, l'unica cosa che rimane da fare, ed era il caso, appunto, degli schiavi di Haiti. Ma era una posizione di forza, perché la fraternità è prima di tutto una condizione, è un fatto, riconoscere gli uomini come fratelli, è il fatto fondamentale, è un atto di consapevolezza e di forza. Perché ci vuole forza per dire "io sono fratello esattamente come è fratello il mio padrone. Non solo i padroni sono fratelli tra di loro. Ma anche noi schiavi siamo fratelli tra di noi". In radice siamo tutti fratelli, ma ci comportiamo come se non lo fossimo. Quindi il riconoscimento di fraternità è un atto di grande forza. In assenza della libertà e dell'uguaglianza, la fraternità pone le condizioni per andare a realizzarle. Quindi, come si diceva poco fa con Frederic, la fraternità è l'elemento catalizzatore, che dà dignità ad un popolo. Non è un elemento di debolezza, assolutamente.

Bisogna ricordarsene anche nelle condizioni di ordinaria amministrazione politica, non soltanto nei momenti rivoluzionari la fraternità richiede la tua consapevolezza, richiede che tu con decisione, affermi la tua dignità, ma anche nei momenti ordinari: quando c'è un momento di conflitto politico aspro, non devi mai dimenticare la condizione di fraternità, perché è quella che permette poi di vivere in maniera adeguata la libertà e l'uguaglianza. Infatti la grandezza anche della rivoluzione haitiana sta proprio in questo: in un tempo brevissimo, si è passati da rivolte di schiavi, che avevano conosciuto sempre e solo la violenza per cui usavano la violenza nella loro rivolta, a un progetto politico consapevole. È stato fatto da Toussaint Louverture questo, e infatti la nostra scuola che abbiamo a Port-au-Prince è intitolata a Toussaint Louverture. Perché non è intitolata ad esempio a Dessalin, che fu uno dei generali di Toussaint, che portò effettivamente all'indipendenza? Fu lui a proclamare l'indipendenza: io ho visto l'atto originale, custodito negli archivi, che dice chi era presente; aveva una grande forza anche Dessalin, una forte personalità, di comandante; però poi Dessalin si comportò con enorme crudeltà, lui ereditò il progetto di Toussaint senza saperlo realizzare.

La grandezza di Toussaint è appunto questa qua: di aver presentato un tipo umano, al più alto livello dell'epoca, in un nero. Infatti, gli storici sottolineano che in Toussaint non c'era una sola goccia di sangue bianco, perché un argomento del tempo poteva essere: sì, è intelligente, è geniale, perché ha sangue bianco. No, in Toussaint non ce n'era. Tant'è vero che lui stesso rivendicava orgogliosamente la sua discendenza africana, è il popolo Aradas [nell'attuale Dahomey] dal quale egli proveniva. Toussaint ha dimostrato che un nero poteva diventare un condottiero, poteva avere una visione politica, poteva fare una costituzione e poteva rivolgersi, come Toussaint fece, con Napoleone, firmandosi: "il primo dei neri, al primo dei bianchi". Questa è anche la grandezza di Toussaint: non dimentichiamo che siamo tra fine '700 e inizio '800. Qui Toussaint incarna un salto, se così si può dire, antropologico, nel senso che dimostra, con la sua stessa esistenza, qualche cosa che il pregiudizio europeo non voleva accettare; tant'è vero, che quando viene catturato con l'inganno, dal generale Leclerc, e spedito in Francia, Napoleone si accerta personalmente che sia messo in pessime condizioni di carcerazione finché non arriverà a

morire di polmonite. Napoleone è ossessionato da Toussaint. Quando Toussaint viene portato, attraverso la Francia, fino alla sua prigione nel Giura, viene scortato da una forza spropositata, c'è un *servizio d'intelligence* – diremo oggi –, e di forza protettiva decisamente sproporzionato: quali alleati avrebbe potuto trovare Toussaint in Francia? Eppure, Napoleone viveva nel timore, aveva trovato qualcuno radicalmente diverso da lui che aveva la possibilità di oscurarlo. Questa è una cosa spropositata, se noi bilanciamo. Io ho visto le minute negli Archivi nazionali a Parigi, le minute degli ordini che venivano trasmessi alla Prefettura, ai comandati. Poi ci sono le lettere tra chi era adibito alla custodia di Toussaint e Napoleone, che voleva essere rassicurato non solo che Toussaint fosse ben custodito, ma che Toussaint morisse. E questa è stata una delle cose che ci mostrano i lati deboli di qualunque dittatore; ma in questo caso aveva trovato qualcuno che poteva fargli ombra. Quindi, non c'è debolezza, non soltanto in teoria, ma lo abbiamo visto anche nell'esempio storico concreto di questa persona. Non c'è nessuna debolezza.

D: Noi possiamo capire essenzialmente che attraverso Toussaint Louverture la fraternità non può esistere senza la libertà e l'uguaglianza, che ha voluto portare una correzione dell'ordine di questi principi della rivoluzione francese del 1789, per portare prima la fraternità e dopo la libertà e l'uguaglianza.

R: Sì, questo è molto importante. Intanto bisogna rendersi conto da dove Toussaint ricava la sua idea di fraternità. A mio avviso Toussaint non riceve la fraternità così com'era concepita dalla Rivoluzione francese. All'arrivo dell'idea di fraternità con la libertà e l'uguaglianza, Toussaint scava, nel concetto di fraternità, e trova la sua idea, la propria idea di fraternità, che gli veniva dall'educazione cristiana. Toussaint conserva per tutta la vita un legame forte con l'ambiente cristiano che l'aveva educato. Qualcuno sottolinea anche per convenienza, in certi momenti. Ma la realtà dei fatti è che fu un sacerdote ad insegnargli a leggere e a scrivere e crebbe nell'ambito della sua parrocchia. Quindi, l'idea di fraternità che Toussaint ha ricevuto, servendo la Messa, sentendo le letture bibliche, è proprio l'idea di fraternità biblica, dell'uomo immagine e somiglianza di Dio, e fratello di tutti gli altri. Quella è l'idea di fraternità che vive in Toussaint ed è quella idea che lui mette dentro nella sua azione. Altrimenti non avrebbe mai potuto essere convinto e convincere che anche i neri, fra di loro, erano fratelli ed erano fratelli degli altri. Questo è un elemento specifico di Toussaint, che credo, con ragioni convincenti e dimostrabili, in base alla sua storia, non quella fantastica, un po' agiografica che lo magnifica, ma quella seria che si può andare a riscontrare, ecco: l'origine di questa sua idea è cristiana.

Bisogna, però, stare attenti di una cosa: è vero che nella tradizione cristiana esisteva sempre ed è sempre esistito il tema della fraternità, ma se non c'è ancora la proclamazione del valore politico della libertà e dell'uguaglianza, non abbiamo ancora l'elemento nuovo e la fraternità stessa viene vissuta in una interpretazione diminuita, come l'assistere a vicenda, il riconoscersi nel un comune dolore, ma non diventa un principio politico. Solo dopo che la libertà e l'uguaglianza diventano principi universali - quindi c'è lo scatto che la modernità fa fare a queste idee - allora dopo parlare di fraternità, cambia anche di contenuti. È diverso avere una fraternità prima della libertà e dell'uguaglianza o avere una fraternità, uno studio, una pratica della fraternità, come stiamo facendo noi nelle nostre scuole, dopo che la libertà e l'uguaglianza sono state proclamate. Allora si vedono i limiti che libertà e uguaglianza hanno se non sono vissuti insieme alla fraternità.

Certamente c'è bisogno che l'epoca moderna imponga questi due principi della libertà e dell'uguaglianza, per scoprire anche nella fraternità contenuti che a livello spirituale già la cultura cristiana aveva enunciato, ma non si erano tirate tutte le conseguenze del contenuto politico della fraternità. Allora, adesso, la cultura cristiana può scoprire nella concezione della fraternità, così come la dà il cristianesimo, quindi nel suo senso pieno, elementi positivi, utili, sullo stimolo che la cultura cristiana riceve anche dalla modernità, ma li può riscoprire e donarli a sua volta alla

modernità. Quindi non c'è, per aiutarla a vivere meglio la libertà e l'uguaglianza, non c'è un contrasto, un rifiuto della modernità nel nostro discorso; anzi, noi ne vediamo bene limiti ma noi riceviamo dalla storia ciò che la storia ha prodotto e diciamo: attenzione, non esiste una fraternità in astratto, quando rimane astratta, quando è tirata via dalla sua radice crolla; ma noi, su questa conquista della storia - alla quale, tra l'altro, anche i cristiani hanno collaborato, non erano mica esclusi dalle conquiste della libertà e dell'uguaglianza -, ecco, su questa base noi scaviamo nella fraternità e troviamo, nella cultura cristiana, un patrimonio enorme che può servire anche politicamente e che può cambiare il modo d'intendere la libertà e l'uguaglianza. Ora Toussaint Louverture non ha scavato in questi concetti; chiaramente, è stata grande la sua intuizione, lui l'ha vissuta in maniera spontanea. Però non possiamo trovare nei suoi scritti un'elaborazione di queste cose è già stato troppo quasi un eccesso storico ciò che lui ha fatto. Lascia una eredità importante, lascia l'idea che quando mancano gli altri principi si deve ripartire dalla fraternità: questo è un insegnamento che mi sembra abbia un valore universale. Quindi è una cosa importante di Toussaint che ce la fa proprio vedere, non dobbiamo ragionarci sopra, ce l'ha mostrata con la sua esperienza.

D: Abbiamo detto che c'era una discriminazione di base dei neri da parte degli illuministi che adottavano un metodo di studio prettamente empirico. Ma all'epoca dei conquistadores, che erano spagnoli e cattolicissimi, non si arriva allo stesso modo a discriminare i neri nonostante poi ciò si mascherava con le missioni?

R: C'è stato un tradimento chiarissimo da parte dei *conquistadores* dell'idea cristiana. Non hanno vissuto per niente il cristianesimo, questo va tenuto conto, hanno fatto delle cose innominabili, dei veri e propri genocidi; soltanto arrivando e portando tipi di malattie, per le quali le popolazioni che incontravano non avevano anticorpi hanno distrutto interi popoli. Ma, all'interno di questa situazione è sorta una conoscenza critica da parte della riflessione cristiana che riconosceva, che criticava l'azione coloniale, e riconosceva invece negli "indios" la dignità e la qualità umana. Quando un frate domenicano come Bartolomeo De Las Casas si imbatte nell'indio, riconosce l'uomo in lui, anche perché queste persone cominciano ad avere dei processi, dei fenomeni di adesione al cristianesimo, adesioni libere, non adesioni forzate; allora avvenne un approfondimento, una riflessione. Ci si chiedeva: "qualcuno che può riconoscere la luce di Cristo, che può diventare cristiano, può essere battezzato, allora è un uomo". Se non ci arrivi perché conosci direttamente che è un uomo, quando tu vedi la vita spirituale di una persona devi ammettere che è un uomo. E quindi, ci sono delle prese di posizione ufficiali da parte della Chiesa su questo, ed estremamente critiche nei confronti dell'operato dei colonizzatori. È qui che si sviluppa il grande tema dei diritti umani, nasce qui con Bartolomeo De Las Casas, e non solo dei diritti umani [individuali] che vengono proclamati perché lì si vedono violati in massa, ma anche i diritti dei popoli; il riconoscimento d'identità di popoli diversi, e che hanno dei diritti in quanto popolo.

Il grande sviluppo che ha poi questa idea con Suarez e con De Vitoria è uno sviluppo all'interno di una antropologia di ispirazione cristiana, che ha nel testo biblico dell'immagine e della somiglianza dell'uomo con Dio, di tutti gli uomini, di ciascun uomo con Dio, la sua fonte originaria. Quindi io distinguerei i fenomeni storici prettamente negativi della colonizzazione e anche errori che la Chiesa stessa, in alcuni suoi rappresentanti, ha commesso: altrimenti Giovanni Paolo II a suo tempo non avrebbe chiesto scusa per questo, per ciò che è stato fatto direttamente da uomini di Chiesa e per le omissioni che uomini di Chiesa possono aver compiuto. Quindi non bisogna nascondersi la verità. Ma allo stesso tempo, era anche l'unico contesto culturale, quello cristiano, nel quale poteva sorgere una critica a ciò che stava avvenendo, per mettere la base per il grande tema dei diritti umani che adesso ha un enorme sviluppo.

Lezione 3. La politica sacrale. Sacralità e amicizia nella polis

Premessa: il concetto di analogia tra religione e politica

Questa terza lezione ha per titolo: *La politica sacrale. Sacralità e amicizia nella polis*, nell'antica città greca. Abbiamo visto nelle prime due lezioni porsi il problema della fraternità in epoca moderna, con la Rivoluzione francese e la sfida alla Rivoluzione francese che è stata lanciata dalla Rivoluzione nera haitiana. La domanda che sorge spontanea adesso è: possibile che un concetto importante come quello di fraternità non abbia avuto una storia precedente anche dal punto di vista politico? Per cercare di rispondere a questa domanda bisogna inoltrarsi verso il passato e cercare di capire quali tipologie la politica è andata costruendo in epoca pre-cristiana, perché abbiamo detto che la fraternità si affaccia con il suo senso pieno in epoca cristiana. Ma prima non era mai stata detta? Allora, nel corso di questa conversazione, cerchiamo di vedere alcuni tipi di organizzazione politica dell'antichità, sia per comprenderli, perché hanno un valore in se stessi, sia per capire la differenza con ciò che viene dopo.

C'è una premessa da fare a questo incontro: dobbiamo acquisire un concetto basilare per intendere il rapporto che è sempre esistito tra la dimensione politica e la dimensione religiosa; abbiamo visto che questo si affaccia con il problema della fraternità, ma in realtà l'analogia tra l'ordine religioso e l'ordine politico è antica: c'è il fatto che le grandi civiltà hanno sempre pensato la politica partendo da ciò che avevano ricevuto attraverso i concetti religiosi, da ciò che per loro era rivelazione divina. Carl Schmitt, nel corso del '900, ha precisato questa idea, che però risale a molto prima di lui, dicendo che i concetti politici principali non sono altro che i concetti teologici secolarizzati. Dobbiamo cercare d'intendere la verità che c'è in questa affermazione. Per cominciare vorrei dare un primo esempio che è costituito dalla cultura di Uruk.

1) Uruk

La cultura di Uruk segna la nascita – dopo il periodo neolitico – di una società urbana e di uno Stato. La fase antica, di gestazione, va dal 4000 al 3500; quella tarda dal 3500 al 3000. Stiamo parlando della bassa Mesopotamia e questo processo di statalizzazione è il più antico, ha anche carattere primario, perché basato su risorse (materiali e ideologiche) proprie, cioè non deriva da una civiltà pre-esistente.

Che cosa vediamo nel caso di Uruk? Che tutto si sviluppa a partire dal tempio: il tempio è la casa del dio, e i dirigenti dell'organizzazione templare sono anche i dirigenti politici. L'economia si sviluppa in modo simile a quello di una grande azienda agricola, un "oikos" (casa) allargato dal quale partono gli impulsi per tutte le altre attività economiche dei diversi gruppi famigliari raccolti nei villaggi circostanti. La concezione religiosa svolge un ruolo fondamentale nella nascita, nella crescita e nell'organizzazione della città di Uruk: gli scambi esistenti tra la casa del dio, cioè il tempio, e i diversi centri di produzione famigliari-privati sono ineguali: il tempio riceve più di ciò che dà, cioè svolge un ruolo di accumulazione delle risorse senza il quale non potrebbero nascere e svilupparsi le funzioni pubbliche, sociali, non potrebbe prendere vita un complesso urbano organizzato. Il tempio è dunque il centro propulsore della vita pubblica, della vita organizzata in maniera pubblica. La gerarchia templare, che si riferisce alla rivelazione divina, alla conoscenza di tipo teologico, introduce una stratificazione, che non rimane soltanto a livello religioso, ma diventa anche stratificazione sociale; da qui avviene una diversa distribuzione delle diverse funzioni sulla base di una concezione religiosa, che provoca lo sviluppo economico e politico: gli edifici del complesso templare sono l'espressione di questo sviluppo e di questo diversificarsi delle diverse funzioni.

Parallelamente, nell'ambito religioso, si sviluppa un politeismo gerarchizzato, caratterizzato da una gerarchia tra le diverse divinità, gerarchia che è anche specializzazione, cioè le divinità si

dedicano a compiti diversi e questa visione religiosa fa da fondamento alla specializzazione e alla complementarietà dei vari ruoli sociali. All'unificazione che la religione compie del cosmo intero, quindi alla visione unitaria dell'Universo, prodotta dalla religione, corrisponde, quasi come in uno specchio, l'organizzazione unitaria della società e della politica raccolta intorno al tempio; dunque l'unità della città-stato ha la propria espressione visibile nel tempio stesso.

Da notare che si sviluppa già l'ideologia cittadina, basata sulla differenza tra la realtà urbana e quella nomade, quella che non riesce ad insediarsi; è la distinzione che troveremo più tardi anche in Erodoto, quando distinguerà l'Europa perché è colei che ha le città, cioè che ha un'organizzazione urbana e politica, dagli altri che sono primitivi, che sono barbari, proprio perché non s'insediano, non si danno un'organizzazione; abbiamo già una distinzione tra centro e periferia.

Quest'ultima distinzione tra centro e periferia è importante perché la ritroviamo nel secondo esempio - che vorrei farvi - che riguarda i grandi Imperi del Tardo Bronzo.

2) Imperi del Tardo Bronzo

Il periodo del Tardo Bronzo, che definiamo dal 1500 al 1200 a. C., noi lo studiamo nella regione del Vicino Oriente e del Mediterraneo orientale. Qui non è per cadere nella critica che abbiamo già fatto prima, ma la visione è eurocentrica, nel senso che partiamo dal punto di vista europeo. Anche questo secondo esempio ha lo scopo, come il primo, di illustrare le analogie tra ordine religioso e ordine politico: il caso di Uruk è addirittura sfacciato, nel senso che direttamente la dimensione religiosa crea la dimensione politica. Vediamo questa analogia in modo diverso ripetersi nel caso degli imperi di questa età del Tardo Bronzo. I grandi regni ai quali faremo brevemente riferimento sono: Egitto, Assiria, Babilonia, Hatti.

Perché interessa questo periodo? Perché in questo periodo non abbiamo un Impero che riesca ad imporsi dal punto di vista politico, militare, economico, sugli altri: non c'è un unico grande dominatore. Gli imperi restano, in questo spazio di secoli, in una situazione di equilibrio tra di loro. Questo fa sì che si crei un sistema di relazioni tra Stati che hanno una dimensione regionale. Ognuno di questi Stati, però, è portatore di una ideologia di tipo universale, nel senso che pensa se stesso come se fosse l'unico, pur avendo nei fatti relazioni quotidiane importanti, imprescindibili, con gli altri; ma pensa a sé come se gli altri non ci fossero. E' un sistema in equilibrio al quale non corrisponde una ideologia di equilibrio e di relazione. Questo sistema poi collasserà alla fine dell'età del bronzo. In questo periodo abbiamo a disposizione testi che riguardano le relazioni internazionali che si andavano configurando. Sono testi importanti perché contengono la teorizzazione che ogni Stato fa di se stesso in rapporto agli altri: ci dicono come ognuno di questi Regni, di questi Imperi, vede se stesso. C'è poi anche il vantaggio della diffusione del babilonese come lingua diplomatica e la presenza di numerose iscrizioni bilingui aiuta lo studio, perché aumenta la quantità di dati che è possibile interpretare.

Il concetto cardine, per capire le ideologie imperiali di questa età, è quello di "impero universale". La tendenza è questa: ogni Stato si ritiene universale e quindi unico ed è significativa questa auto-attribuzione che ciascuno fa, proprio perché esiste una situazione di equilibrio politico, e addirittura una letteratura specializzata, quella diplomatica, che attesta l'esistenza di relazioni e di rapporti. I regni si controllano a vicenda, e dunque la politica effettiva, la situazione reale, non dovrebbe favorire lo sviluppo di un'ideologia di tipo imperiale, che capiremmo in altri periodi storici, dove c'è un regno che domina sugli altri. Ciò significa che l'universalismo, cioè l'idea di considerare un dominio di tipo universale, è un'esigenza teorica, formidabile, irresistibile, in questa età, e per questo tipo di riflessione politica; è una necessità concettuale: ogni Stato non riesce a pensare se stesso se non come l'unico. Esiste dunque, fin dall'antichità, una esigenza di unità dell'universo umano, che trova espressione nell'ordine politico. L'ordine politico per

definizione è quell' ordine che fa unità del tutto: il tutto si raccoglie nell' unità dell'istituzione politica.

Se ogni regno vede se stesso come impero universale, il cui monarca, colui che detiene la sovranità, è il culmine della dimensione umana, tutto ciò che è umano si raccoglie nel sovrano che diventa allora il punto di congiunzione tra l'umano e il divino. A volte è il divino egli stesso; il sovrano è comunque il centro del mondo, colui che riassume tutto. Questa è l'idea che vogliono trasmettere i lunghi elenchi che possediamo nel caso, ad esempio, del dominio egizio dei faraoni, delle terre che sono sottomesse al dominio del faraone. Queste terre, stando a queste descrizioni, finiscono ai confini del mondo, cioè il dominio dell'Egitto finisce dove finisce il mondo. Le terre che s'intravedono al di là, sono terre che non vale neppure la pena di dominare, perché sono a ridosso di roccaforti naturali inespugnabili, montagne inaccessibili o un mare, che nella sua in finitezza ti comunica già che è finito il luogo dove tu puoi dominare; oppure c'è il deserto, dove non vale la pena andare a portare un dominio. Tipica, in questo senso, è l'espressione di Tuthmosi I, che dice: "Ho fatto i confini dell'Egitto fino a ciò che il sole circonda" (espressione frequente nella descrizione del dominio dei faraoni); oppure quella di Seti I: "Ho esteso i confini dell'Egitto fino al cielo da tutte le parti". Egitto è il tutto.

Che il dominio preteso non corrisponda perfettamente al dominio politico effettivo, è secondario. Perché è chiaro che l'Egitto, in una situazione di equilibrio con altri regni, non può governare su tutto. E' secondario anche che le realtà geografiche reali ed effettive vengano trasfigurate ed elevate a simboli; è il caso del sovrano assiro Tukulti-Ninurta I: egli si proclama "re del mare superiore e inferiore", nonostante l'Assiria non sia bagnata dal mare; non si riesce a trovare nella carta geografica un mare che bagni l'Assiria. Ora, dal contesto, si evince che vengono chiamati "mare", cose che mare non sono, per esempio: il "mare superiore" potrebbe essere il lago armeno di Van, e quello inferiore il Golfo Persico, appartenente a Babilonia, che Tukulti-Ninurta, effettivamente, anche se per breve tempo, ha assoggettato. E' chiaro che non sono mare; ma c'è bisogno di dire che il dominio di Tumulti non abbia termine, che sia un dominio universale; ecco che allora anche la realtà di un lago viene trasfigurata.

Ora, si sbaglierebbe a considerare questa universalizzazione del regno soltanto nella forma di una ideologia di sostegno del potere costruita ad arte, come una forma di propaganda, per far capire a tutti i sudditi che il potere del sovrano è intoccabile, nessuno gli si oppone: ha certamente anche questa funzione, però bisogna saper scavare più in profondità. Oltre alla funzione politica di rafforzamento del potere, che è una funzione immediata, c'è in gioco, qui, una visione profonda, religioso-politica, è il modo naturale con il quale l'istituzione politica antica considera se stessa. Insieme, assolve anche a tutte le funzioni di ordinamento socio-politico, di controllo, di creazione del consenso nei confronti dello Stato che ha necessità di questo tipo di legami. Ma anche queste funzioni sono comprese nella concezione sacrale, che vuole tenere unita una realtà (la realtà umana) che, se lasciata dispersa, lasciata alle sue molte identità, non potrebbe essere ordinata (si frammenta), non potrebbe venire ricondotta all'uno, al divino: perché il senso profondo del tutto, nella visione antica, è il divino, e tutta la realtà umana va raccolta e unificata nella figura del sovrano, perché questo è il modo con il quale la realtà umana può ricevere un ordine e può comunicare con il divino. Quindi c'è questa visione più profonda sotto, c'è dunque un forte bisogno di unità che produce l'ideologia universalista. Non si è capaci, ancora, nell'epoca antica, di pensare una unità dove vi siano delle realtà distinte in relazione fra di loro: l'unità diventa sostitutiva della distinzione, riassume tutto in se stessa.

L'esterno, con le sue popolazioni, non esiste, esiste soltanto nel momento in cui diventa una preda, una conquista, allora passa nell'elenco delle cose che l'impero possiede. Questa ideologia sacrale-imperiale non ammette altri che siano dei pari, proprio perché il sovrano è l'Assoluto. Il legame tra l'impero divino, quindi tutto l'universo, e quello del faraone, ad esempio, è detto in

maniera esplicita; Amenofi IV, riferendosi al dio Ammone, dice: “mi ha affidato ciò che è con lui, ciò che l’occhio divino illumina, tutte le terre, tutti i paesi, ogni circuito, il Grande Circuito”. Per “Grande Circuito” è da intendere l’oceano, di cui alcune parti sono identificate con mari effettivamente esistenti, quali il Mediterraneo o il Mar Rosso; ma anche l’Egitto: in altre direzioni l’Egitto non è limitato da alcun mare, segno che la visione mentale dell’estensione dell’Egitto è più forte della visione materiale dei suoi confini. In modo simile in Mesopotamia, l’immaginaria circonferenza dell’oceano può appoggiarsi, come realtà geografica, solo sul Mediterraneo e sul Golfo Persico dove sfocia il fiume Eufrate: ma la geografia effettiva è ben lontana dal fornire acque tutt’intorno.

E il dominio del faraone è tutto ciò che l’occhio di dio illumina, per sottolineare che c’è luce, c’è ordine soltanto all’interno del tutto unitario egiziano: ciò che sta fuori, il caos, letteralmente non è: e non ha senso portarvi un dominio politico perché la stessa divinità non si è curata di armonizzare ciò che è fuori dall’Egitto. Quindi l’Egitto domina fin dove il dio stesso ha deciso di creare, di ordinare, di dare un senso: ciò che c’è fuori è fuori dall’interesse stesso del faraone, dall’interesse divino, ed è oscuro, inconoscibile, impenetrabile.

Per questo ogni conquista militare che porta all’estensione dell’ordinamento politico estremamente centralizzato è un’estensione dell’ordine, ecco che esiste qui chiaramente un’ideologia che dice “dove vado io e conquisto, porto ordine, ciò che c’era prima non andava, non aveva senso da solo”; questo obbedisce alla tendenza di ogni impero a far coincidere i confini dell’universo con quelli dello Stato, l’ordine politico con quello divino. Dice di se stesso Amenofi II. “Non c’è nessuno che confini con lui...”. Come è assoluto (dice di se stesso, naturalmente, nessuno confina con me perché io possiedo il mondo) il potere del re all’interno dello Stato, così è assoluto il suo dominio sull’esterno, ma questa è un’analogia del dominio che il dio stesso ha sull’universo. Quindi vedete come è forte questa idea dell’analogia.

La delimitazione dello spazio interno rispetto a quello esterno è netta. Certamente in alcuni casi è influenzata da fattori ambientali: ciò che si intende per spazio interno allo stato è il terreno fertile o il terreno più facilmente coltivabile, vivibile; la differenza tra la valle del Nilo e la desolazione desertica circostante è l’esempio più chiaro di questo spunto ambientale per la delimitazione. Ma non si deve credere che esso sia determinante per lo spazio politico. Altri casi, di Paesi aventi motivazioni ambientali e geografiche molto più deboli o inesistenti, sviluppano ugualmente una visione centralizzata e una forte differenziazione dello spazio interno dello Stato; vi ricordo il luogo divino, caratterizzato dall’ordine e dalla luce, rispetto alla situazione esterna.

Il territorio esterno – o periferia – è nettamente inferiore rispetto al centro.

La cosa impressionante è che, in questo contesto, viene introdotta l’idea di fraternità in una chiara dimensione politica. Tutto ci saremmo aspettati tranne che questo; eppure risulta per questo motivo: questi grandi regni, dotati di questa ideologia imperiale che abbiamo detto, ad un certo punto dovevano arrivare a stringere degli accordi tra di loro, la realtà era quella dell’equilibrio e della relazione paritaria; è chiaro che un regno, che ha questa ideologia, non può trovare all’interno dell’ideologia assoluta imperiale, i concetti capaci di descrivere una relazione paritaria con un altro regno: non esistono. La visione imperiale non gli fornisce la possibilità di pensare una relazione con un altro che sia pari. Ecco perché viene introdotta la categoria di fraternità. Ecco che allora i due si scrivono e sostengono di essere fratelli tra di loro. In questa maniera salvano il principio dell’unità, perché? Perché riconducono i due regni sotto l’unica paternità divina, e ciascuno può accettare l’esistenza dell’altro solo perché quest’altro è suo fratello, cioè questa unità divina non viene infranta, non viene violata. La fraternità è dunque la base per la successiva elaborazione delle categorie giuridiche dei trattati fra pari.

Il re di Amurru scrive al re di Ugarit: "Fratello mio, guarda: tu ed io siamo fratelli. Figli di un solo uomo siamo fratelli. Perché non dovremmo essere in buoni termini tra di noi? Qualunque tuo

desiderio mi scriverai, io lo soddisferò; e tu soddisferai i miei desideri. Noi siamo un'unità". Vedete che l'esigenza dell'unità è imprescindibile, non si può ridurre soltanto ad un'esigenza ideologica per mantenere il potere sulla terra. La stessa unità dello Stato veniva descritta come unione di cose prima separate, per esempio: il faraone è il signore dell'Alto e del Basso Egitto, cioè si fa sempre vedere come l'unità, è qualche cosa di assoluto che ha superato un disordine, una frattura, una scissione. La stessa cosa viene riportata nei rapporti tra pari, all'esterno, ma solo grazie alla categoria di fraternità.

In riferimento al trattato fra Hattushili e Ramses III, si dice di essi: "i due re sono alleati e in buoni rapporti, e sono fratelli in buona fratellanza, per sempre"; un'altra testimonianza: "In quel giorno due grandi paesi sono diventati un unico paese, e voi due grandi re siete diventati un'unica fratellanza"; ancora: "... per far sì che due paesi diventino un unico paese per sempre". La fraternità viene utilizzata esclusivamente nei trattati fra pari: esisteva infatti una terminologia molto ricca per definire altri tipi di rapporti, non dobbiamo pensare che mancassero i concetti: la diplomazia aveva raggiunto vertici raffinati, c'è lo studio di diverse formule di trattati, ma la ricchezza, la tecnicità anche dell'espressione diplomatica riguarda sempre trattati di subordinazione, dove uno è più forte. La fraternità, invece, è la categoria che designa la parità e la reciprocità che manca nel linguaggio tecnico diplomatico, e dunque viene creata facendo riferimento ai legami fraterni.

Questo uso della categoria di fraternità non era casuale, era estremamente preciso, lo dimostra il fatto che, in alcuni casi, la proposta di fraternità viene rifiutata. Il "club" dei grandi re era molto esclusivo, allora non era sufficiente che un re facesse alcune grandi conquiste, alcune vittorie, per essere accettato in questo "club" dei grandi re, che teneva gli altri a distanza. Abbiamo il caso, ad esempio, di Shalmaneser I, re di Assiria; aveva vinto i Mitanni, era dunque diventato, a suo parere, un "Grande Re", e poteva aspirare ad un rapporto di fraternità con gli altri grandi re che avevano una analoga potenza. Ma questo riconoscimento non era affatto automatico, tanto che Shalmaneser incontrò una forte resistenza: infatti scrive al re ittita Hattushili III proponendo fraternità; Hattushili la rifiuta usando proprio i termini della fraternità, gli risponde: "Siamo forse nati dalla stessa madre?", come se, lui e gli altri grandi re con i quali aveva stretto rapporti di fraternità fossero nati dalla stessa madre, che non è vero: ma questa è l'opinione, è l'argomento che Hattushili contrappone. Hattushili stesso, però, aveva accettato il patto di fraternità con Ramses, che certamente non gli era consanguineo.

E' chiaro, qui che la fraternità è usata come categoria politica nel caso specifico di rapporti fra pari. Abbiamo dunque un grande antecedente che poi non ritroveremo, rimane circoscritto, ma è un esempio significativo.

Un'altra tipologia antica che illustra bene il concetto di analogia tra ordine religioso e ordine politico è quella che ci viene dalla figura del re-sacerdote, in ambito miceneo-greco.

La figura di Minosse in questo senso è tipica. Il termine di "re-sacerdote" in riferimento a Minosse è introdotto da Evans in seguito agli scavi a Creta (nella sua quarta campagna, 1903).

Abbiamo una testimonianza dall'Odissea di Omero che descrive Minosse dicendo: "Sorge dal mare purpureo una terra che ha nome/ Creta.../e Cnosso c'è, la grande città fra le altre,/ dove regnò nove anni Minosse, che usava (nel senso di "era solito")/parlare con Zeus...", cioè con la divinità più alta. (*Odissea*, XIX, 179). In realtà Minosse doveva incontrare Zeus nella grotta di questi, ogni nove anni per rinnovare il potere. Allora, in questo andare di Minosse presso la grotta di Zeus, c'è una simbologia molto ricca:

- intanto Minosse deve salire la montagna, quindi allontanarsi dal luogo degli uomini per salire verso il luogo divino. Deve entrare nella grotta che è il luogo oscuro. Oscuro, dunque dove Minosse non regna. Abbiamo visto che il regnare è azione che dà la luce, che dà ordine. Minosse

deve uscire dalla propria sicurezza, dove egli domina, ed entrare in un luogo dove egli non è portatore di luce e di ordine, perché è il luogo divino;

- è una sorta di discesa agli inferi, per Minosse, o salita al cielo: in ogni caso, un'uscita dal territorio umano.

Ancora Platone nelle *Leggi* ricorda: "...ma non dici forse, seguendo Omero, che Minosse puntualmente ogni nove anni si recava a trovare il padre e in seguito a ciò fissava per le vostre Città le leggi, strettamente attenendosi alle sue stesse parole?" Platone, *Leggi*, I 624 a-b). Platone sottolinea che le leggi date da Minosse, sono le leggi che egli ha ricevuto dal dio. Ecco di nuovo la forza dell'analogia: Minosse è legislatore solo perché trasmette allo Stato la parola che ha ricevuto dal dio. L'ordine divino si trasmette all'ordine politico.

E Aristotele nella *Politica*: "...Per questo i perieci usano ancora le stesse loro leggi nella convinzione che fu Minosse a stabilire per primo l'ordinamento legislativo" (Aristotele, *Politica*, II, 1271 b). Origine divina della legge, sacralità della legge.

Cosa possiamo osservare riflettendo sulla figura di Minosse?

- il potere regale è ricevuto dal dio, dio nei confronti del quale il re Minosse ha un rapporto molto stretto: gli è figlio;

- il re ha prerogative di giudice. Minosse, infatti, viene raffigurato anche come giudice dei defunti, nel regno dei morti egli siede sul trono con uno scettro; è il segno del comando che egli continua a conservare;

- il re è legislatore, e organizza lo Stato in base alle leggi che gli vengono dettate dal dio;

- attenzione allora che Zeus è in fondo, in radice, è lui il padre degli dèi e degli uomini, ma non governa direttamente: il divino governa sugli uomini attraverso la figura del re. Da che cosa è raffigurato questo passaggio? Dallo scettro. Noi abbiamo molte civiltà in cui il re stringe lo scettro. Se il re stringe lo scettro vuol dire che ha ricevuto il potere. Ora l'idea dello scettro, nella cultura miceneo-greca che stiamo studiando è molto importante, perché chi governa con lo scettro non governa in nome proprio, ma ha ricevuto questo bastone. *Skeptron* è appunto "bastone" e ha una ricchezza simbolica molto forte, perché questo termine *skeptron* viene usato non soltanto per lo scettro del re, che è legislatore e giudice; lo stesso termine si usa anche per il bastone del pastore, cioè di colui che guida. Ma lo stesso termine si usa anche per il legno, il bastone al quale si appoggia il mendicante, a ricordare la provvisorietà di questo potere, a ricordare cioè il fatto che questo potere non è generato in proprio ma è soltanto ricevuto.

Quindi vedete un'analogia molto forte tra divino e umano e soprattutto l'idea che viene trasmessa da questo concetto di analogia dell'antichità, e cioè che nella concezione politica sacrale non c'è una reale consistenza di ciò che è umano. L'umano di per sé non ha ordine, non ha luce, non ha valore. Ha tutte queste cose: ordine, luce, valore, importanza, solo perché ricevute dal divino. Dunque non ha una consistenza propria. In questo sta il concetto di sacro e di sacrale.

Il sacro significa che esiste un divino, ed è il simbolo che lo rende presente, ma questo divino non è presente fra noi, abita in un altro posto, è lontano dagli uomini. Allora il simbolo sacro testimonia l'esistenza di un divino che però non è presente, che continua ad essere separato dalla vita degli uomini. E anche il governo viene esercitato, allora, in maniera indiretta.

Nel mondo sacrale, nel mondo dove la realtà umana non ha ancora importanza di per sé, dove la vita umana è illusoria, e l'unità, il calore, la consistenza dell'essere sono soltanto presso il dio, nella concezione sacrale, esiste la politica. Perché la politica è il mezzo attraverso il quale la molteplicità umana viene portata all'uno e dunque partecipa dell'ordine divino. Nella società sacrale c'è la politica, ha un ruolo, ha una funzione.

Che cosa non troviamo nella società sacrale? Non troviamo i rapporti orizzontali. Non troviamo i rapporti diretti fra gli uomini come rapporti che abbiano un valore. La figura dominante

è quella gerarchica; perché solo la gerarchia, solo la piramide, può portare il caos umano all'ordine divino.

La politica nella Grecia classica

Non c'è soltanto questa visione sacrale. Ci si avvicina anche ad altri modi di intendere l'organizzazione politica. Un punto di snodo molto importante è certamente Platone. In Platone l'analogia ha ancora tutto il suo valore, l'analogia tra il mondo divino e il mondo umano. Anzi, potremmo dire che l'idea di fondo della politica di Platone, è proprio di assimilare il mondo umano al mondo divino. In Platone c'è la contemplazione, per così dire, della città perfetta e il costruire la città perfetta ideale imitando la costituzione dell'anima umana, quindi imitando ciò che dio ha fatto nell'uomo.

Ecco che allora che l'anima dell'uomo, che secondo Platone è divisa in tre parti, ha tre aspetti: uno più legato all'attività materiale, e quindi dominato dall'aspetto della concupiscenza, cioè dalla volontà di possedere; poi c'è un altro aspetto più elevato di questo, è l'aspetto dell'anima, la parte dell'anima che è dominata invece dalla sfera dell'irascibile, cioè dalla sfera del coraggio, del combattimento; e una parte ancora più elevata, che è la parte intelligibile, e che ha proprio la funzione della conoscenza. Queste tre parti sono nell'anima di ogni uomo. Gli uomini però si differenziano tra di loro a seconda della parte che predomina: se in un uomo predomina la parte che chiamiamo concupiscibile, sarà portato ad una attività pratica, al lavoro, alla produzione, e dunque sarà un lavoratore. Se invece predomina la parte irascibile, collegata al coraggio, sarà un guerriero. Se predomina la parte intelligibile, sarà un filosofo, sarà un ricercatore.

Secondo Platone sono i filosofi che devono governare lo stato, perché sono coloro che vengono condotti dalla parte più elevata dell'anima. Per Platone la politica deve avere lo scopo del bene dell'uomo; ora, poiché il bene dell'uomo è il bene della sua anima, la politica, secondo Platone, deve perseguire i beni spirituali: questo è il compito della filosofia. Ecco quindi la ragione interiore per cui è il filosofo che deve governare. Si arriva dunque all'identificazione tra politica e filosofia.

Di Platone vorrei lasciarvi qualcos'altro, e cioè ricordarvi che egli avvertì una sorta di vocazione politica molto presto nella gioventù, gli fu proposto di partecipare al governo della sua città che era Atene; ma egli rifiutò, perché si ricordò che coloro che glielo proponevano avevano cercato di tendere un tranello al suo maestro Socrate. Avevano cercato di coinvolgere Socrate in un arresto illegale: volevano che ci fosse anche lui mentre andavano ad arrestare un oppositore senza prove, un arresto arbitrario, in modo che questa azione violenta, illegale, avesse la copertura della personalità di alto valore morale di Socrate. Socrate rifiutò. E Platone quando questi stessi gli proposero di entrare in politica, ricordandosi di questo fatto, pur sentendo una forte attrazione per l'attività politica, si tirò in dietro. Nella sua *Lettera settima* dice che altre volte sentì la necessità di entrare in politica, ma la situazione era molto difficile, e dice in maniera esplicita: "era impossibile fare politica e mantenersi onesto". Queste sono le difficoltà concrete che Platone ha incontrato.

Ad un certo punto provò ad applicare [le sue idee politiche] ad una città, a Siracusa, dove Dionigi il Tiranno, sembrava essersi aperto a quest'idea di Platone; tentò la via della politica pratica, ma in effetti, in tutta la sua vita, poté soltanto svolgere opera di formazione. Aprì la famosa scuola filosofica, l'*Accademia* che fu un luogo di libero pensiero dentro la città, ma spesso contro la città, perché Platone sviluppa la propria ricerca filosofica come erede di Socrate, e Socrate fu ucciso da una decisione politica; fu condannato in un processo nel quale era innocente. Quindi Platone è colui che sviluppa la filosofia come luogo sempre, per definizione, critico nei confronti del potere, pronto ad esercitare il potere, come dedizione alla città, ma allo stesso tempo che dà alla politica i suoi limiti: è l'intelletto che deve essere sviluppato, è la libertà di colui

che conosce che deve avere il sopravvento sulla necessità del potere. Questa è una lezione indimenticabile di Platone, che va cambiata nella sua forma di espressione, nelle soluzioni che egli propone ma che rimane per noi imprescindibile.

Un altro punto importante, da tenere in considerazione - vedete che sto andando un po' a balzi in questa conversazione, ma è che si tratta di fornire alcuni tipi -, un altro momento importante che noi dobbiamo avere, ricevere come strumento, per proseguire, è la lezione di Aristotele.

Aristotele mantiene l'idea dell'analogia tra religione e politica, però abbandona la prospettiva platonica di questa stretta assimilazione al divino, perché in Platone continuava a valere la forte tendenza antica, a che soltanto le realtà divine ed intelligibili avessero valore, e quelle umane, legate alla vita materiale ed ai sensi, fossero mere imitazioni, fossero vita illusoria rispetto a quella divina. Aristotele invece pensa ad una società politica costruita dal basso, dove non viene applicato uno schema, un paradigma dall'alto, ma che si costruisce attraverso le relazioni tra i cittadini e le loro decisioni libere.

Nella sua opera *Etica Nicomachea* Aristotele dà una definizione importante di politica, sostiene che la politica è la più architettonica tra le scienze pratiche, perché ha come fine il bene degli uomini. Qui egli intende il bene dei cittadini, il bene della città. Che legame c'è tra questi cittadini che devono perseguire insieme il bene comune? Secondo Aristotele è un legame di amicizia. Questo è un concetto fondamentale che continua ad essere operante in molte concezioni attuali di varie dottrine politiche, quindi è bene ritenerlo e anche spendere qualche parola in più.

In che cosa consiste l'amicizia che crea il legame di cittadinanza? Secondo Aristotele ci sono diversi tipi di amicizia: il primo tipo di amicizia è l'amicizia perfetta, cioè quell'amicizia nella quale ognuno degli amici ama l'altro per lui stesso, in maniera totalmente disinteressata, di un amore puro. E' chiaro - dice Aristotele - che questa amicizia è possibile soltanto tra uomini giusti. Dunque è un rapporto raro. Si può chiedere ai cittadini di essere legati tra di loro da questo legame dell'amicizia perfetta? La risposta che Aristotele dà è no, evidentemente; non è un rapporto che può essere richiesto alla massa dei cittadini; inoltre è un rapporto che ha bisogno di essere coltivato da relazioni personali che non è possibile che i cittadini intrattengano, ciascuno nei confronti di tutti gli altri.

Un altro tipo di amicizia, secondo Aristotele, è basata sul piacere, come è tipico dei giovani che si mettono insieme per fare qualche cosa che a loro piace, per divertirsi; è chiaro che neanche questo può essere il legame di cittadinanza.

Ma allora che cosa costituisce una città? Secondo Aristotele l'amicizia che deve esserci tra i cittadini e che li fa cittadini è un'amicizia di un terzo tipo, basata sull'utile, dove però l'utile non ha un carattere privato. Per esempio, dei soci che si mettono in affari, hanno un'amicizia basata sull'utile, ma questa utilità è particolare, è un'utilità di un gruppo o di un singolo. Invece, l'amicizia basata sull'utile che caratterizza i cittadini, nel rapporto fra di loro, è un'amicizia nella quale questo utile è un bene di tutti. Non è dunque un bene in particolare ma è il bene comune. Ma allora, avverte Aristotele, attenzione: per avere questa amicizia non ci vuole poco, è richiesta una capacità ascetica, per esempio la capacità di assumere delle cariche pubbliche e di usare questo potere per il bene degli altri, quindi posponendo la soddisfazione immediata dei propri bisogni; colui che fa politica deve essere capace di ottenere il bene non in maniera diretta, ma soltanto quando lo ricevono tutti gli altri e assieme a tutti gli altri e quindi ci vuole la virtù per vivere questa particolare condizione politica. E per Aristotele colui che fa politica è il cittadino stesso e i cittadini, infatti, a turno, devono assumere le diverse cariche. Questa concezione dell'amicizia sopravvive ad Aristotele, e arriva fino a noi, è il sostrato di molte teorizzazioni politiche, e dobbiamo cercare di memorizzarla perché sarà uno dei concetti chiave sui quali si esercita anche la riflessione delle lezioni che verranno.

Domande e risposte

D: Io mi riferisco ai due regni che non si riconoscono l'un l'altro, ma alla fine c'è stata questa spinta verso una unione, verso la fraternità. Quindi io vorrei sapere se è la fraternità che ci fa arrivare all'unità, oppure se è l'unità che è una conseguenza della fraternità.

R: Nel caso degli imperi del Tardo Bronzo, la fraternità è un concetto estraneo all'ideologia imperiale perché la fraternità, per definizione, è l'affermazione che un altro, uno diverso da me, in quanto è fratello, ha la mia stessa dignità e viene dallo stesso padre. Quindi è come me stesso ma diverso, con gli stessi diritti, con le stesse possibilità di libertà ed uguaglianza, per esprimerci in termini contemporanei; e tutto questo è fondato dalla fraternità. Però il concetto fondamentale di fraternità è che esiste un altro: ora, questo è estraneo alle ideologie degli imperi del Tardo Bronzo. Sono costretti a ricorrere alla fraternità perché non hanno, in realtà, dei concetti capaci di descrivere una relazione tra pari, e questo perché la società è estremamente gerarchizzata, è piramidale. La piramide egizia è un simbolo forte, perché dice esattamente come è strutturata la società: è strutturata gerarchicamente, esattamente come è strutturato gerarchicamente l'universo, perché ha un Dio come sovrano e come capo.

Ora, anche la fraternità porta all'unità, ma deve portare all'unità mantenendo la distinzione, perché i fratelli sono distinti: in una casa, in una famiglia, esiste un'unità familiare, ma è un'unità di distinti, non è mai un'unità che annulla la distinzione. Questo non è possibile nell'epoca dei grandi imperi che stiamo considerando, perché non c'è l'idea dell'altro, per cui si fa ricorso alla fraternità proprio perché il linguaggio, e dunque i concetti politici disponibili, tecnicamente non ammettono questo rapporto tra pari. Allora per noi è interessante, perché questi re non fanno riferimento a relazioni di tipo familiare in quanto hanno un linguaggio tecnico povero; il linguaggio è molto sviluppato, ma è un linguaggio tecnico della politica sacrale, cioè della politica che sviluppa solo la dimensione verticale e non quella orizzontale, devono uscire per accettar l'altro e lo possono accettare solo rendendolo fratello. In questa maniera ci danno una grossa lezione, e ci fanno porre una domanda, che dovremmo cercare di sviluppare in seguito e di dare una risposta: l'alterità, l'esistenza, cioè, di un altro diverso da me, ma che non mi è nemico, mi è alleato e così via, non è forse anch'essa basata sull'idea di fraternità? In altri termini: la fraternità non sarà forse la categoria fondante tutti gli altri concetti di relazione? Questa è la domanda che ci viene e che non può avere risposta a livello degli imperi del Tardo Bronzo. La risposta dovrà avvenire dopo, quando la fraternità entra nella logica ordinaria nella quale si pensano le relazioni e questo non è, nel caso che stiamo esaminando adesso.

D: Vorrei sapere quanto la relazione tra religione e politica ha influenzato i periodi e le epoche successive.

R: Abbiamo detto che l'analogia tra religione e politica è un dato costante che ritroviamo in tutte le epoche; lo troviamo, naturalmente, in maniera diversa. Adesso non è possibile ripercorrere tutte quante le fasi che di per sé sarebbero interessantissime. Vi sottopongo soltanto una osservazione: è chiaro che l'idea che si ha di Dio, influenza in maniera diretta e molto forte l'idea che si ha dello Stato e delle relazioni tra gli uomini. Naturalmente questo si scambia, perché poi le relazioni fra gli uomini possono influire notevolmente anche nella costruzione teologica successiva. Però bisogna dire che la spinta iniziale è sempre di ordine religioso: non viene prima l'economia.

C'è stato un periodo durante il quale, nel corso del '900 soprattutto, in vari momenti, si sottolineava come tutto venisse dall'economia, quindi abbiamo una linea di studiosi, soprattutto influenzati dal materialismo storico, che dicevano: tutto parte dai bisogni materiali degli uomini. Ma la ricerca approfondita ha dimostrato che così non è: le esigenze vitali degli uomini sono tutte

esigenze simboliche, e sono quelle che influiscono sul sistema di esistenza materiale. Le relazioni materiali poi, a loro volta, influiscono sul pensiero, questo è chiaro, ma non si può stabilire un primato materialista su questo ordine di cose. Qui non abbiamo il supporto dei dati; lo studio, lo scavo archeologico, lo studio delle civiltà, ci dicono esattamente il contrario di quello che sosteneva una certa prospettiva materialista in questi studi. C'è, almeno, una reciproca influenza.

Ma nell'uomo l'elemento dominante è quello simbolico, nelle età antiche, cioè l'elemento che dà il significato. Si può non mangiare ma bisogna sapere: questo è l'elemento forte. Qui farei soltanto un'osservazione, come dicevo, e cioè: se c'è una corrispondenza tra l'idea che si ha del divino e il modo in cui si organizza la vita politica, allora è facile capire che finché si vede il dio come un sovrano, che è anche padre, ma soprattutto dominatore, padrone, legislatore, allora daremo vita ad un ordine politico essenzialmente verticale e gerarchico. Ma nel momento in cui noi avessimo la rivelazione di un dio che non è più o non è primariamente padrone, legislatore e sovrano, ma di un dio che è prima di tutto padre, e dunque stabilisce legami di figliolanza con gli uomini, allora dovremmo cambiare anche l'ordinamento politico, che dovrebbe essere un ordinamento politico non più prevalentemente verticale ma prevalentemente orizzontale.

Allora ecco un'altra domanda alla quale dovremmo rispondere: nelle nostre concezioni contemporanee, che sono concezioni di democrazia, di diversi tipi di democrazia, ma concezioni di democrazia che presuppongono una parità tra i cittadini, quanto ha influito il fatto che noi abbiamo avuto la rivelazione di un Dio che non è prima di tutto sovrano, ma prima di tutto Padre, cioè che ci mette in condizione di parità? Allora l'analogia tra ordine religioso e ordine politico continuerà a valere, ma noi dovremmo essere capaci di capire la corrispondenza tra un Dio che non è più padrone ma che è Amore, ed una società che non è più verticale ma è orizzontale. Allora forse anche alle origini della nostra idea di democrazia, potremmo trovare una nuova rivelazione divina dimenticata, perché nella nostra epoca c'è stato un taglio con le radici religiose, in molte culture del mondo; ma probabilmente quello è stato il movimento originario: dovremmo però cercare di scoprirlo con attenzione nelle prossime lezioni.

D: Abbiamo seguito la teoria di Aristotele con i tre tipi di amicizia: amicizia vera, amicizia sul piacere e amicizia sull'utile. Vorrei sapere quale delle tre ha un legame con il concetto di fraternità?

R: Viviamo con Aristotele in un'epoca che ancora non ha teorizzato la fraternità come ne abbiamo parlato noi nelle lezioni precedenti. Diciamo che il primo tipo di amicizia, cioè l'amicizia pura e disinteressata, ha dentro di sé degli elementi che troveremo poi nella fraternità. Infatti c'è l'elemento della parità tra i due amici, c'è l'elemento del disinteresse; perché avere questa amicizia perfetta, come la chiama Aristotele, porta anche a una utilità e ad un piacere, ma l'utilità e il piacere non sono la causa di questa amicizia; allo stesso modo la fraternità è un fatto e da questo può venire un utile ed un piacere che non sono causa della fraternità.

Quindi senz'altro ci sono degli aspetti che si avvicinano, però noi quello che dobbiamo cercare di cogliere è il salto di mentalità. Ci deve essere un momento in cui si passa da questa concezione dell'amicizia aristotelica a una concezione di amicizia diversa, ci deve essere un salto; poi noi possiamo intravedere in Aristotele anche degli elementi che preannunciano la fraternità ma il rapporto di fraternità come tale non c'è, perché la cittadinanza stessa in Aristotele non è universale: dalla cittadinanza aristotelica sono esclusi gli schiavi, che continuano ad esistere, sono escluse le donne, sono esclusi gli stranieri, che partecipano alla vita della città se sono utili ma non hanno il riconoscimento pieno di cittadinanza, ne hanno delle forme parziali a tempo. Quindi vediamo che il concetto di cittadinanza in Aristotele è collegato ad un'appartenenza etnica, bisogna essere nati in una famiglia ateniese per essere cittadini di Atene, ad una condizione economica: chi non ha la capacità, la possibilità economica di partecipare alle cariche pubbliche, di avere un ruolo nella vita della città, certamente non può essere cittadino. E' legata al genere: gli

uomini sì e le donne no. Per Aristotele poi, gli amici devono avere una certa somiglianza tra di loro, difficile pensare l'amicizia tra uno ricco ed uno povero.

Quindi vediamo che la concezione dell'amicizia in Aristotele, anche quella perfetta, e la concezione della cittadinanza sono collegate tra di loro e creano delle esclusioni anch'esse, cioè manca l'elemento dell'universalità. Ora, per parlare di fraternità, bisogna fare un salto di qualità molto grosso; quindi, possiamo trovare degli elementi in Aristotele, nella sua concezione dell'amicizia che si accostano ad un'idea di fraternità come noi stiamo cominciando a delinearla, ma dev'essere successo qualcosa nel corso della storia che ha fatto fare un salto di epoca. Dovremmo cercare di capire che cosa è successo.

D: Abbiamo detto che per Aristotele il bene comune dev'essere lo scopo del terzo tipo di amicizia, cioè quella basata sull'utile; questa crea a sua volta il legame di cittadinanza. E' pensabile l'applicazione del bene comune in uno Stato monarchico o addirittura tirannico?

R: Stato monarchico e Stato tirannico sono due cose diverse. Noi abbiamo un esempio contemporaneo di monarchie che coesistono con un regime democratico. Nello stato tirannico esiste l'elemento del bene comune nel senso che il tiranno dirà sempre che governa per il bene comune. Cioè giustifica il fatto di avere avvocato a sé tutti i poteri in funzione del bene degli altri. Però è contraddittoria questa affermazione, infatti il tiranno è per definizione colui che governa in base a se stesso, che non si preoccupa del consenso dei governati e che crea la legge da sé. Ora, il concetto di bene comune, non è un concetto vuoto che possiamo riempire di qualunque cosa, è un concetto che si precisa nella storia: già in Aristotele abbiamo visto che bene comune significa alcune cose precise: dev'essere il bene di tutti i cittadini, quindi non si può scambiare per bene comune qualcosa che non sia diretto al bene di tutti i cittadini. Non dev'essere "beni privati", ad esempio, perché non ricadono nel bene comune. Il bene comune viene raggiunto, secondo Aristotele che ha inventato il concetto, attraverso la partecipazione dei cittadini. Quindi di per sé la pretesa del tiranno di fare lui il bene comune degli altri andrebbe contro il concetto di bene comune. Perché il concetto di bene comune nasce con Aristotele intendendo che il bene comune è tale perché riguarda tutti, ma è così perché tutti partecipano alla sua applicazione, a turno con le cariche, ma anche con la partecipazione dei cittadini. Allora già in Aristotele il concetto di bene comune si precisa, esclude l'idea che un tiranno possa essere associato all'idea di bene comune.

Questo concetto va poi precisandosi ed arricchendosi e arriva al suo culmine nella fase umanistica: quella che potremmo chiamare la concezione politica umanistica. Siamo prevalentemente, anche se non esclusivamente, in ambito italiano, abbiamo alle spalle il pensiero dei "glossatori", il pensiero di coloro che hanno cominciato a riflettere sulla dimensione politica, e sono arrivati, attraverso un lungo percorso - pensiamo a nomi come quello di Bartolo da Sassoferrato, Giovanni da Viterbo, fino a Tommaso d'Aquino, Guglielmo da Parigi -, sono arrivati già al concetto di sovranità popolare. Nella concezione che chiamiamo umanistica, intendendola come il risultato di questo lungo percorso che è il culmine del Medioevo, e che già porta all'affacciarsi della civiltà moderna - ma prima di Machiavelli -, in questo culmine abbiamo una sufficiente precisazione di che cos'è il bene comune. Si può parlare di bene comune soltanto in riferimento a quello che Tommaso chiamava "regime politico", o che Machiavelli definirà più tardi il regime delle repubbliche, contrapponendolo al concetto di principato; perché? Perché i principati di cui Machiavelli parla nel *Principe*, sono il possesso di uno Stato da parte di un singolo, cioè di un principe che ne ha il potere. Per Machiavelli invece repubbliche sono quelle in cui c'è la *res publica*, cioè la partecipazione, quelli sono i veri regimi politici.

Allora, la qualifica di regime politico, in quest'ottica umanistica, deve rispondere a dei requisiti, altrimenti non è un vero regime politico: il regime è politico quando colui che governa, governa non per se stesso ma per gli altri, quindi cerca il bene comune. In secondo luogo: governa

non in maniera arbitraria, cioè non prendendo delle decisioni da se stesso, a prescindere dalle leggi, ma governa attraverso le leggi; questo è il secondo punto importante. Il terzo punto importante è che non impone il proprio volere con la forza, ma governa con il consenso dei governati. Ecco che allora, in aggiunta a ciò che abbiamo detto di Aristotele, che parlava appunto di una parità tra i cittadini e di una compartecipazione al governo e alla creazione del bene comune, abbiamo qui altri tre elementi che già prefigurano lo Stato di diritto. Cioè: 1) un sovrano che non governa a nome proprio ma in favore degli altri, quindi esercita una funzione che non è più un *deus ex machina* che decide tutto ma è in funzione degli altri, non è per se ma per altri; 2) deve sempre controllare ciò che fa con il consenso, e questo, quando fu enunciato, poteva anche non voler dire elezioni come ce le abbiamo oggi, era in altre forme che si controllava il consenso: c'era la *vox populi*, c'era il consenso; oggi abbiamo il voto, la possibilità di cambiare i governanti. 3), terzo elemento: governare attraverso la legge. Anche colui che governa deve obbedire alle leggi mentre governa.

Allora, quando diciamo bene comune, non intendiamo dire che fa parte del bene comune fare un palazzo dello sport in quel quartiere, fare le fognature in quell'altro quartiere, portare l'elettricità in una regione, cioè non diciamo dei contenuti empirici particolari, diciamo che il concetto di bene comune di per sé, però, ha dei riferimenti precisi che sono quelli che abbiamo detto.

Quindi, non si può parlare di bene comune come se fosse un concetto vuoto, è un concetto pieno, che poi va applicato. E' chiaro che il bene comune oggi della città di Roma, o di Parigi, o di Buenos Aires è diverso dal bene comune di cento anni fa di queste stesse città.

Quindi i contenuti del bene comune, cambiano a cambiare del tempo perché cambiano le situazioni. Ma il concetto di bene comune è un concetto pieno, perché, qualunque sia l'obiettivo che tu governante, insieme ai cittadini devi raggiungere, lo devi raggiungere tenendo conto che deve avere questa metodologia e anche queste caratteristiche. Quindi non è un concetto vuoto.

Sbagliava, a mio avviso, Max Weber, quando diceva che la politica non può avere una definizione basata sul bene comune. Questa è una cosa importante. Avete visto che Aristotele definisce la politica in modo *teleologico*, cioè finalistico, in base al fine. Cos'è la politica? "La più architettonica delle scienze pratiche, la quale ha per fine il bene comune". E' il bene comune dunque l'elemento chiave, determinante, per la definizione della politica.

Max Weber, nel '900 dice: "Non possiamo definire la politica in base al bene comune"; perché? Perché l'idea di bene comune cambia a seconda del gruppo umano che noi consideriamo. Quindi, ciò che è bene comune per un gruppo non è bene comune per un altro: cambia la concezione.

Abbiamo visto che questa idea è sbagliata, che il bene comune è un concetto vincolante, non è un concetto vuoto. Quindi è sbagliato ragionare così. Cambiano alcuni contenuti del bene comune, ma non l'idea di bene comune come tale. Come risponde Max Weber a questa sollecitazione, a questo problema che lui stesso ha creato e cioè di dire che non si può dare una definizione di politica basata sul bene comune?

Dice: "se non si può definire la politica in base al fine, dobbiamo definirla in base ai mezzi". Ora, che cosa c'è di costante nella politica e in tutte le epoche e in tutti i paesi del mondo? C'è un elemento costante che noi troviamo sempre e che è la forza: l'uso della forza. Intende, Weber, il monopolio dell'uso della forza, cioè il suo uso legittimo da parte dello Stato. In altri termini, Weber, dopo aver rifiutato la definizione di politica, in base al fine, cerca una definizione della politica in base ai mezzi. Ma la domanda che io pongo è: siamo sicuri che Weber, in questa maniera, continui a dare una definizione della politica? Egli, in realtà, ha cercato ciò che è costante, ha attuato un procedimento di tipo descrittivo, si è chiesto: "che cosa non cambia nella politica in tutte le epoche e in tutti i paesi? Trovo sempre un'istituzione, uno Stato che esercita la

forza”: ma questa non è la definizione di politica, questa è la definizione di potere, del quale la politica ha bisogno. Ma il potere non è la politica, è solo il mezzo che la politica ha per perseguire il suo fine che è il bene comune. Immaginiamo noi qui presenti di avere conquistato il potere; è la prima riunione del governo del nuovo Stato. Abbiamo tanto faticato, abbiamo tanto lottato e finalmente ci siamo seduti e comandiamo noi. Qual è la prima domanda che ci facciamo noi oggi, che è la prima seduta del nostro governo straordinario? La domanda è: che facciamo? Questo potere che abbiamo conquistato, per che cosa? Dire che la politica è l’istituzione che esercita il potere è dire una condizione della politica, ma non è dire la sua essenza, il suo scopo; è una condizione necessaria ma non sufficiente per dire cos’è la politica. Dunque la politica non può essere definita se non si indica anche il suo fine, che è ciò che caratterizza un’azione. E vedete, qui c’è un’altra questione importante che riguarda il rapporto tra il fine e i mezzi della politica. Mi sembrava che Frederic avesse una domanda a questo riguardo.

D: E’ impossibile fare politica e mantenersi onesto, afferma Platone. Sarebbe un modo di dire che l’impegno politico è quello di coloro che accettano di sporcarsi le mani?

R: Sì, questo accettare di sporcarsi le mani è esattamente l’espressione che Max Weber usa in una sua famosa conferenza all’Università di Monaco, siamo nel 1920, quindi all’indomani della fine della prima guerra Mondiale e Weber va a parlare ai giovani universitari, con lo scopo di spingere il maggior numero di essi, ad occuparsi di politica. Dice: “attenti, guardate che per far politica bisogna accettare di sporcarsi le mani”. Ora, questa idea di Weber che far politica sia accettare di fare cose che la tua etica personale ti dovrebbe far rifiutare, questa idea di Weber, si lega strettamente alla definizione che lui dà di politica. Perché? Lo vediamo subito: torniamo ad Aristotele.

Aristotele dice che per vivere politicamente ci vuole la virtù. Perché? Perché non devi pensare al bene tuo, ma al bene comune. Ora, per Aristotele, l’attività politica è un’attività pienamente umana. Aristotele parla del bene dell’uomo in quanto cittadino e lega i due concetti: il cittadino è pienamente uomo. Ora, per Aristotele, ciò che caratterizza l’uomo, è il linguaggio, il *logos*, l’uso dell’intelletto; infatti per lui la politica è un sapere, è una scienza pratica. Ma scienza è pur sempre un sapere certo, che agisce, non è una scienza teoretica, ma è un sapere. Allora, nell’uomo dev’esserci sempre la scelta razionale che si accompagna ad una volontà, una volontà del bene comune. Ma, la volontà che vuole il bene, l’agire in maniera da voler realizzare il bene, è un agire etico, è un agire morale. Per cui la definizione di Aristotele, che ha definito la politica come quella scienza pratica ecc., con la quale raggiungiamo il bene comune, è una definizione anche etica, che lega strettamente la politica all’etica. In altri termini: se con la politica ciò che vogliamo raggiungere è un bene, il bene comune, tutti gli atti, tutte le azioni che noi compiamo per raggiungere questo bene, tutti i mezzi che usiamo per fare politica, devono essere mezzi buoni. Perché se il mezzo è buono, ci fa avvicinare al fine, dato che il fine è un bene; se il mezzo non è buono ci allontana dal fine, e dunque non è politico, il mezzo non buono non è un mezzo politico.

Quanti sono i politici che potrebbero mettersi a ridere di fronte a questa affermazione? Ma noi rispondiamo serenamente così: per Aristotele il fine non giustifica i mezzi. L’azione politica, se deve essere un’azione verso un bene comune, deve essere un’azione buona. Un politico che ci dicesse: “Ho fatto questa azione non buona, scorretta, malvagia, ma il mio fine era il bene” è un bugiardo; di più: non è un politico. Quando noi vediamo correntemente un politico che, usando tutti i mezzi, buoni, cattivi, tutto quello che gli capita, vuole raggiungere un fine, noi non dobbiamo dire che è un bravo politico; è bravo per esercitare il potere, ma non è un bravo politico. Il politico è colui che raggiunge il bene, usando il bene. Sei riuscito a farti eleggere, sei riuscito a governare, sei riuscito in molte cose, sei bravo, sì: la politica è un’altra cosa. Allora, se noi vediamo tanti

politici oggi che non subordinano i mezzi al fine, cioè che non fanno azioni buone per raggiungere il bene comune, vuol dire che c'è poca politica, e a questo bisogna rimediare. Quindi non stupiamoci dei fallimenti della politica, in realtà sono fallimenti di chi è im-politico (non politico), che è bravo, è esperto ma in cose che non hanno a che vedere con la politica, non so se è chiaro. Questo dà la definizione di Aristotele.

Weber che cosa fa? Abbandona l'idea del fine, del bene in politica. Ora, se tu abbandoni l'idea che il fine della politica sia il bene comune, abbandoni anche la necessità di vincolarti ai mezzi buoni; non sei più costretto a fare il bene politicamente per raggiungere il bene: allora certo che devi essere disposto a sporcarti le mani. E' tutto conseguente. Naturalmente Weber non era in sé una persona disonesta, tutt'altro: è un uomo che ha dato un rilevante contributo alla riflessione sociologica, è uno dei padri della sociologia. Però, noi dobbiamo imparare a valutare i pensatori senza farne degli idoli, vedendo anche dove ci sono dei punti deboli. E questo punto debole di Weber, risale anche alla sua interpretazione del cristianesimo. Per lui il mondo non è redento, non ha dentro il seme della redenzione, ma è ancora un mondo dominato dal male, dal diavolo. Paradossalmente un pensatore che viene passato come un pensatore molto laico, molto distaccato, è in realtà uno che ancora non ha, intellettualmente - dico intellettualmente perché la persona deve avere sempre il massimo rispetto: non so nulla di Weber personalmente, ma intellettualmente - non ha risolto il problema religioso. Non è andato fino in fondo in questo; non ha inteso, a me sembra, in radice, l'essenza del cristianesimo, che è un fenomeno trasformante il mondo. E, invece in lui, vale ancora questa scissione.

Tant'è vero che parla di due etiche: c'è un'etica "della convinzione", che si basa sul dovere, sulla fedeltà ai principi, questa è un'etica che si può usare nel privato, io a mio figlio insegno una fedeltà ai principi. Però, poi, c'è un'altra etica che lui chiama "della responsabilità", che è l'etica di colui che fa politica, cioè che assume una funzione pubblica, e Weber dice: "Quando io ho una responsabilità pubblica, non posso soltanto agire secondo l'etica del dovere, dei miei principi, devo agire in base all'etica della responsabilità: cioè devo capire quali sono le conseguenze delle mie azioni". Ma allora c'è contrasto tra l'etica della convinzione e l'etica della responsabilità. Questo allora legittima tutti coloro che dicono "in privato sono onesto, in pubblico posso fare quello che voglio". Allora, appena entro nella sede di partito, nella sede del governo della mia città, o nel Parlamento, posso fare cose che a mio figlio dico: "non le devi fare, perché non sono morali".

Ma può un uomo vivere secondo due etiche? Evidentemente no, perché l'uomo è unitario e fare politica significa che: l'amore di cui sei capace in te stesso, per i tuoi cari, per la tua famiglia, per i tuoi amici, per il tuo lavoro - perché tutte le cose umane hanno bisogno di amore per essere coltivate e per crescere -, quell'amore più grande lo porti in politica. Perché passi dall'amare quella piccola cerchia che è la tua famiglia, ad amare una grande cerchia che è la tua città o l'umanità tutta intera. E' un amore più grande, non è un abbandono dell'amore, non è un non-amore. Perché bisogna essere coerenti, bisogna essere persone unite in se stesse; bisogna essere la stessa persona quando si è in famiglia e quando si è in Parlamento. Quindi facciamo attenzione quando si parla di definizioni di politica e così via: bisogna essere attenti.

Precursore di Max Weber fu Machiavelli che teorizzò, appunto, che il fine giustifica i mezzi. Ma, Machiavelli ci avverte, all'inizio della sua opera *Il Principe*, dice: "qui io non parlerò di politica, la politica l'ho trattata in altre opere. Qui parlo di come un principe può impadronirsi dello Stato". Che è un'altra cosa: diventa un suo "possesso privato". Il pubblico, il politico, ha bisogno del bene comune.

Lezione 4. La fraternità difficile

La stirpe di Caino

Questa quarta lezione del corso sulla fraternità ha per titolo: *La fraternità difficile*. Ci occupiamo, infatti, di un filone diverso da quelli di cui ci siamo occupati fino ad ora, ma di grandissima importanza per la costruzione delle civiltà successive. Mi riferisco al filone ebraico; il testo fondamentale - la Bibbia - di questa civiltà comincia proprio parlando di fraternità: abbiamo il primo caso che riguarda appunto il rapporto tra i primi due fratelli che la Bibbia ci presenta, cioè Caino ed Abele. Teniamo conto che il libro della *Genesi*, che è il primo libro della Bibbia, al quale attingiamo queste informazioni, non ha un valore soltanto per coloro che aderiscono alla fede ebraica, o per i cristiani che hanno accolto l'Antico Testamento come componente fondamentale della Rivelazione. Ha valore, questo testo, come fondatore di una civiltà. E' un testo iniziale che fornisce - anche a coloro che non credono ma che vivono in questa civiltà - fornisce le categorie di base fondamentali per pensare l'esistenza. E quindi noi ci riferiremo a questo testo non soltanto come ad un testo di fede, ma come al testo iniziale della nostra cultura.

Il libro della *Genesi* racconta, in poche frasi, la vicenda di Caino e Abele, ma i contenuti di queste poche frasi sono densissimi. Vediamo anzitutto che, tra i due fratelli, esiste una gerarchia naturale: Caino è il maggiore, e all'interno di questa civiltà essere il maggiore ha un significato simbolico molto forte; il maggiore è colui che eredita, è colui che racchiude in sé tutta la stirpe, è colui che trasmette il disegno divino che è stato affidato a questa stirpe, all'umanità. Ma il Signore - dice il testo - gli preferisce Abele, il minore. Questa predilezione divina per Abele, per il minore, è fortemente simbolica: indica la consapevolezza che il testo ha del fatto che Dio spesso scavalca i disegni degli uomini, cioè va al di là dell'aspettativa umana; la primogenitura, di per sé, non è ingiusta, è un ordine che l'uomo ha ricevuto o che si è dato, che è funzionale, anche, allo stabilimento delle relazioni sociali. Quindi, non è di per sé una cosa malvagia. È una cosa che appartiene all'aspettativa culturale di questa epoca e di questo momento. Ma il Signore la rovescia; rovescia l'ordine delle cose, così come l'uomo se le aspetta, in favore dell'ultimo, dunque del più debole, di colui che sta dopo nella sfera gerarchica.

Si manifesta qui un caso molto importante di quella che potremmo chiamare "logica del rovesciamento", tipica dell'agire divino, che si manifesta, appunto, nel rovesciare le gerarchie stabilite dall'uomo, ed è una logica, che caratterizzerà i momenti più importanti di quella che viene definita, in ambito cristiano, la "storia della salvezza".

I due fratelli si dedicano ad attività diverse: il primo è agricoltore, l'altro pastore. Insieme, questa loro distinzione rappresenta la totalità dell'azione umana nel creato. La distinzione dei lavori, tra i due fratelli, indica la pluralità del manifestarsi dell'azione dell'uomo nel mondo, e insieme ne danno l'unità e la totalità. Le diverse attività, i diversi modi di vita, nel piano originario del Creatore, dovevano convivere in maniera armonica: al contrario, nei primi due fratelli, come molte altre volte nella storia successiva [succederà], gli interessi umani entrano in conflitto, fino ad escludersi a vicenda.

Almeno nell'intenzione di uno dei due, la presenza dell'altro è intollerabile, c'è un rifiuto radicale dell'esistenza dell'altro, che viene avvertita come una minaccia. Ed è proprio ciò che fa Caino, uccidendo il fratello: eliminare l'altro. Il dialogo tra Caino e il Signore manifesta il significato di ciò che è avvenuto. Ricordate che il Signore chiede: "Dov'è tuo fratello?" e la risposta di Caino è terribile, dice: "Non lo so. Sono forse io il custode di mio fratello?". Questa risposta di Caino è drammatica perché è la risposta con la quale egli rifiuta di essere responsabile dell'altro uomo. Non lo riconosce come altro; non vuole esserne responsabile. Ora, ciò che fa uomo l'uomo, è proprio la capacità, non di sopravvivere, non di curarsi in maniera istintiva ed immediata dei propri

simili, dei propri cari – questo lo fanno anche gli animali -: è l'assunzione consapevole di responsabilità che designa la specificità umana, ed è ciò che Caino, con questa sua risposta, mostra di rifiutare consapevolmente. E Caino negando di essere il custode del proprio fratello, sottolinea, proprio perché la tradisce, l'essenza della fraternità, che consiste nell'essere responsabili l'uno dell'altro.

Ecco un contenuto forte dell'idea di fraternità: due pari, ad ognuno dei quali si può chiedere di essere responsabile dell'altro. Quindi il rapporto di fraternità è un rapporto nel quale ci si assume una responsabilità, che si basa sul riconoscere che l'altro esiste e nell'accettare la sua esistenza. La fraternità, la responsabilità fraterna, dunque, non è un rapporto di scambio, non è basato sul valore di ciò che si scambia, al contrario, è un rapporto di co-appartenenza, basato sul valore delle persone. Coloro che scambiano tra di loro, non sono uno responsabile dell'altro, sono semplicemente due che entrano in un rapporto codificato, preciso. Essere responsabile dell'altro, invece, significa entrare in un rapporto in cui non è codificato esattamente ciò che ti verrà chiesto, perché l'altro è un mistero. Solo l'uomo è capace di ciò: di assumersi la responsabilità di qualche cosa che non è ben definito, che può riservarti delle sorprese. Diventi responsabile di una libertà dell'altro, e questo è grandissimo. Proprio per questo è umano, ma solo dell'uomo in quanto è ad immagine di Dio.

Caino dunque ci mostra la grandezza dell'uomo proprio nel mentre in cui la rifiuta. Questa grandezza dell'uomo è un contenuto specifico della fraternità.

Nella comunità fraterna ognuno non è uguale, nel senso che non è identico, all'altro; è uguale la dignità: ma non sono la stessa cosa, però ognuno è responsabile dell'altro.

Caino compie l'atto di ribellione assoluta al disegno di Dio: uccidendo il figlio dei propri genitori, li disonora, perché è trasmettendo la vita, perché è trasmettendo la vita, diventandone responsabili che si onora il padre e la madre. È generando un figlio che io testimonia a mio padre e mia madre che ho accettato la vita che loro mi hanno dato, che ne sono felice al punto da trasmetterla ad un altro essere umano. Uccidendo mio fratello, io nego, rifiuto di rendere onore a mio padre e a mia madre. Ad Adamo ed Eva la morte non si manifesta immediatamente come morte di loro; Adamo ed Eva avevano peccato, avevano disubbidito al Signore, ma la morte, che viene preannunciata, non si manifesta come morte di loro ma, in maniera estremamente più dolorosa, come morte del figlio. E questo è forte, perché nella paternità, nella maternità, la morte del figlio, in questo caso, indica proprio la inutilità della tua esistenza: perché hai ricevuto la vita, l'hai trasmessa, ed essa è finita, non si perpetua. Quindi in Abele c'è il ricevere la conseguenza piena del peccato precedente, cioè come interruzione e fine della discendenza. Le conseguenze della scelta negativa che loro [Adamo ed Eva] avevano fatto contro Dio si manifestano con l'omicidio di Caino.

A questo punto si apre uno scenario ugualmente drammatico: le conseguenze, il futuro di Caino. Questa discendenza che prosegue attraverso l'omicida del proprio fratello, che significato ha? Cerchiamo di capirlo seguendo il dialogo che avviene tra Caino e il Signore. Caino dice: "Troppo grande è la mia colpa". Caino percepisce che ha fatto non "uno" sbaglio: ha fatto "lo" sbaglio. Lo sbaglio umano è proprio quello della soppressione del fratello. E questo è un *eccesso*. Non è uno sbaglio tra i molti che si possono fare, è ciò che non va mai fatto. Perché è la negazione stessa del senso della vita. Caino è consapevole di avere compiuto un eccesso, di avere violato il comandamento fondamentale, l'ordine stesso, e infatti dice: non potrò mai ottenere perdono! Troppo grande è il male che ho fatto, troppo grande è la mia colpa perché io possa ottenere il perdono. Dice Caino al Signore: ecco, tu mi scacci oggi da questa terra e io mi dovrò nascondermi lontano da te... non potrò più guardarti in faccia perché ho negato il tuo disegno; e continua: io sarò ramingo, dovrò fuggire sulla terra e chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere.

Ecco la conseguenza che mette la paura estrema in Caino: è consapevole di aver violato un ordine [nel senso di “ordinamento”, non di “comando”], ma dopo aver violato questo ordine, chiunque potrà violarlo a sua volta con la scusa, e la consapevolezza, di uccidere colui che ha ucciso, quindi, quasi, di rispondere ad un dovere. Pensa: tutti saranno disposti a riconoscere che chi mi uccide ha fatto una cosa giusta perché io ho ucciso. In questa maniera, la violazione di un ordine, dell’ordine divino, si moltiplica. Ma il Signore gli disse (ecco la risposta del Signore a Caino): “ ‘Chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!’ Il Signore impose a Caino un segno, perché chiunque l’avesse incontrato non lo colpisse”. (*Gen 4, 13-15*).

Quindi, il Signore interviene a protezione di Caino, gli pone un segno, lo marchia, e dice: guai a chi tocca Caino, non potete uccidere colui che ha ucciso; è un nuovo comando divino che integra la sua azione creatrice, è una legge che Egli pone, è il non-uccidere, che noi sentiamo dire per la prima volta dopo i racconti della creazione.

Ora Caino avrà una discendenza, ma soprattutto, e questo interessa la riflessione politica, Caino “divenne costruttore di una città” (*Gen 4,17*), alla quale darà il nome di Enoch, lo stesso nome di suo figlio. La *Genesi* vede in maniera sfavorevole, in questo contesto, la vita urbana (Cf. episodio di Babele), perché attribuisce la vita urbana, l’organizzazione di una città, e quindi la nascita della politica, all’azione di Caino, alla discendenza di Caino. Questo succederà anche con Babele, la grande città che è vista in maniera negativa, sfavorevole, quasi per il senso che gli uomini vogliono darsi una legge, nella loro convivenza, che non è la legge di Dio. Quindi vede male [la città], anche perché colui che scrive appartiene, probabilmente, ad una cultura arcaica legata al mondo rurale, della pastorizia e dell’agricoltura e diffida della città; però c’è anche dentro questo senso simbolico.

Rifiutando la fraternità, Caino diventa portatore di un conflitto, che Caino trasmetterà a tutta la sua stirpe. I suoi discendenti arriveranno a “possedere la terra”, svilupperanno diverse attività, dall’agricoltura, all’industria, all’arte; ma svilupperanno anche, parallelamente, il conflitto. Nel capitolo quarto della *Genesi*, sentiremo il proclama orgoglioso di Lamech, discendente di Caino, che dirà: “Ho ucciso un uomo per una mia scalfittura e un ragazzo per un mio livido” (*Gen 4, 23*). La discendenza di Caino manifesta la potenza del dominio sul creato ma allo stesso tempo aumenta la propria arroganza. C’è un duplice volto nella condizione umana: da una parte la capacità di associarsi, di inventare, di trasformare, di produrre; dall’altra la tendenza a escludere, a sottomettere, a creare continuamente il nemico, a usare violenza. Ecco i due volti che accompagnano la vita, la stirpe di Caino, la discendenza umana.

Questa duplicità noi la ritroviamo anche nella dimensione politica. Proprio Caino, colui che è portatore del conflitto, fonda la prima città. E’ dunque Caino, il fratricida, a dare inizio alla politica. La politica nasce dopo che un uomo ha compiuto il male in misura radicale; attraverso il fratricidio ha negato l’essenza stessa dei legami umani e proprio lui dà vita alla politica, ma solo dopo che il Signore è intervenuto per proteggerlo, quindi per stabilire una nuova legge. La politica nasce per impedire che il fratricidio porti le sue conseguenze, per impedire che ognuno possa uccidere gli altri. Le leggi nascono per questo. Le leggi sono originariamente a difesa della vita; possono nascere - quindi la politica può svilupparsi - solo sotto la protezione di Dio, che stabilisce che nessuno può toccare Caino, cioè sotto una protezione assoluta. Dobbiamo vedere questa proibizione di Dio, anche in chiave culturale: [anche] chi non crede riceve, da questa figura di Dio che proibisce che si uccida Caino, un tabù; vede la comprensione, da parte dell’umanità, che deve esserci una misura assoluta della convivenza. Questa misura assoluta è il non uccidere: il tentativo di recuperare un legame di fraternità che era stato spezzato. Quindi, Caino uccide il fratello ma riceve una protezione; in virtù di questa dà inizio alla politica che ha dunque *il compito di ritrovare la fraternità che era stata negata*.

Vediamo dunque che la politica è legata, fin dall’inizio, anche in questo grande filone

culturale dell'ebraismo, alla fraternità; ma la presenta, appunto, come una fraternità difficile, una fraternità negata, alla quale si cerca di dare una riparazione.

Tema dei gemelli

Ora, la coppia di fratelli, non la troviamo soltanto nell'ebraismo. La coppia dei fratelli, a volte anche nella figura dei gemelli, [sta] agli inizi di molte civiltà. I gemelli, in particolare, simboleggiano la duplicità dell'universo; si combattono o collaborano, ma in ogni caso il rapporto tra i gemelli costituisce il principio motore della storia, cioè la sorgente del nuovo che nascerà: in maniera traumatica, se i gemelli si combattono; o in maniera armonica, se i gemelli collaborano. Abbiamo diversi esempi nelle varie civiltà, del ruolo giocato dai fratelli e in alcuni casi in particolare del ruolo giocato dai gemelli. Per esempio, se ci collochiamo presso gli indios Pueblo (Messico), i gemelli sono le divinità della sera e del mattino, entrambe sono benefiche e protettrici. In altri casi sono creatori ma antagonisti l'uno nei confronti dell'altro: l'uno fa, crea, l'altro ostacola l'opera creatrice del fratello, oppure crea cose cattive che si contrappongono alle cose buone create dal fratello: in questo caso è una visione dicotomica, ci sono due principi contrapposti alle origini della civiltà e simboleggiati dai gemelli. Nel caso degli indiani Irochesi, ad esempio, dei Piaroa dell'Orinoco: un gemello buono e un gemello cattivo. Si possono fare vari esempi di questo. La cosa importante è capire il significato dei simboli.

Il rapporto tra i gemelli che significato ha? Ha il significato di indicare il "processo di individuazione", cioè dello staccarsi di una parte dal tutto; se i gemelli insieme simboleggiano il tutto, la loro dinamica, il loro distinguersi con opere diverse, indica proprio il nascere delle diversità, della alterità, il conferire una identità e una personalità a colui che si tira fuori da questo intero, dall'unità iniziale indistinta.

Sono una presenza costante, un dato permanente, che vuol significare anche una lotta, una contrapposizione di forze all'interno del singolo uomo; ma simboleggiano anche le relazioni che esistono tra l'uno e gli altri uomini, tra l'uno e l'universo stesso.

In relazione alla città, e quindi alla fondazione della città, all'inizio della politica, i gemelli hanno una notevole importanza. Il loro significato non è tanto quello di una dualità di identici in equilibrio; piuttosto, i gemelli vengono usati per sottolineare la loro differenza; indicano allora la lotta interiore tra una parte luminosa e una oscura; e c'è la necessità che una parte prevalga sull'altra e la domini per poter costruire e realizzare qualche cosa; in questo senso nei gemelli è spesso presente un'idea sacrificale: una parte deve essere abbandonata, o deve morire, perché l'altra raggiunga il risultato.

Tema della città

Se noi avviciniamo questo tema dei gemelli, in particolare e dei fratelli in generale, al tema della fondazione della città, tutto questo acquisisce numerosi altri significati. Infatti le città antiche vengono fondate, non in base soltanto a dei calcoli di opportunità (la vicinanza dell'acqua, il riparo dagli eventi naturali più avversi e così via), ma si fonda una città, si decide la sua collocazione, il suo orientamento, la sua forma, mettendosi in rapporto ai grandi avvenimenti dell'universo e dunque si utilizza l'astrologia nello scegliere il luogo della costruzione delle città, perché la città deve magari riferirsi ai movimenti del sole, o stabilire con le sue porte, con le sue direzioni, corrispondere ai punti-cardini dell'universo. C'è un ruolo della geomanzia, cioè l'interpretazione del significato dei venti, delle acque, lo studio delle correnti di energia che attraversano la terra; allora la città viene costruita là dove le diverse correnti di energia convergono. Abbiamo questi esempi in tutte le civiltà, per esempio c'è un'analogia tra la città e il mandala quaternario semplice di Shiva [la svastica]: due vie centrali si intersecano congiungendo le quattro porte principali; ne abbiamo degli esempi a Pechino, Roma, Angkor. La città ha un centro, che corrisponde al centro

dell'universo; a sua volta è capitale del regno, cuore religioso e politico dell'impero. Da questo centro si diffonde l'ordine e il bene in tutto l'impero.

Al centro di Angkor c'era la montagna; Pechino, da Ching, significa perno. Esiste la variante rotonda, che simbolizza la perfezione, è il caso dell'antica mappa delle città di Atlantide. E così ci sono diverse simbologie.

Tra i diversi modi di edificare una città, sottolineerei quello etrusco-romano. La città terrena è una trascrizione al suolo della città celeste, quasi una proiezione della "città del cielo".

Il luogo è scelto attraverso l'interpretazione di segni celesti. La data della fondazione dipende dalla posizione del sole nelle costellazioni. La pianta viene studiata in corrispondenza alla posizione del sorgere del sole. In questa concezione della città, viene dato un fortissimo potere alla casta sacerdotale: c'è un'area sacra recintata all'interno della quale si stabilisce la città. Allora, il confine della città è un confine sacro: possiamo capirlo bene dopo aver esaminato gli imperi del Tardo Bronzo. Se la città è il luogo della luce e il luogo dove la città celeste si cala nella città terrena, i confini della città non sono semplicemente dei luoghi fisici, sono il passaggio dal luogo della luce a quello del buio, dal terreno dove Dio ha dato la sua benedizione al terreno oscuro. Allora, il racconto della fondazione della città di Roma, ad esempio, quando avevamo Romolo con l'aratro che tracciava i confini: non stava semplicemente delimitando una proprietà, stava tracciando il segno divino sulla città. Remo, che salta il solco dell'aratro, non vuole fare uno scherzo al fratello; saltare il confine significa: io non riconosco ciò che tu stai facendo, io violo il disegno di Dio sulla città. Romolo uccide suo fratello. Ecco di nuovo l'elemento sacrificale: il fratello che prevale sull'altro per poter costruire. Quindi la fraternità è difficile, ma è presente, con un legame fortissimo, sulla fondazione della città, cioè sulla nascita della politica in tutte le grandi civiltà.

Uso del termine "fratelli" nell'Antico Testamento

In questo contesto, riprendiamo, dopo aver accennato al fatto che Caino e Abele non sono un caso isolato: l'elemento della fraternità è centrale al sorgere della politica dappertutto. Ritorniamo al filone ebraico, cercando di capire qual è il significato della fraternità lungo l'Antico Testamento.

Noi qui troviamo un primo significato di fraternità che è usata, all'inizio, nel senso più stretto: cioè per designare il rapporto di coloro che nascono dalla stessa madre. Il primo uso del termine fratello lo abbiamo nel libro della *Genesi*, quando si parla di Eva e si dice: "Poi (dopo Caino), partorì suo fratello Abele" (*Gen* 4,2). Quindi fratello è colui che ha legame di sangue diretto.

Poi questo concetto di fratello, perché legato dal sangue, si estende rimanendo sempre vincolato al sangue; si chiamano fratelli anche i membri di una stessa famiglia (*Gen* 13,8; *Lev* 10,4; v. *Mc* 6,3): quindi anche quelli che sarebbero tra di loro cugini o parenti, della stessa generazione, vengono designati col termine di fratelli; questo ha dei paralleli in altre civiltà.

Poi si parla di fratelli per i membri della stessa tribù (*2 Sam* 19,13), quindi si esce direttamente dalla famiglia e si va ai legami più allargati; infine si chiamano fratelli anche i membri di tutto quanto il popolo in opposizione agli stranieri (*Deut* 25,3; *Giud* 1,3; *Deut* 1,16; 15,2).

Un cerchio ancora più grande è il chiamare fratelli anche i popoli diversi dal popolo ebraico che però discendono da uno stesso antenato comune. Voi sapete che nella storia delle grandi figure centrali dell'Antico Testamento, a volte c'è qualcuna che viene estromessa dal filone principale della genealogia, che poi andrà avanti lungo tutta la storia d'Israele, ma questa estromissione è pur sempre l'estromissione di qualcuno che era figlio di un Patriarca, e che dunque dà vita ad un suo popolo, che viene considerato popolo fratello perché appartiene lontanamente allo stesso ceppo. Quindi c'è un allargarsi del significato di fraternità: ma finora

abbiamo sempre esaminato dei casi in cui la fraternità è basata sul sangue, perché c'è un antenato in comune, perché la tribù viene dallo stesso ceppo parentale, ma non si esce dalla logica del sangue.

Nell'Antico Testamento vediamo che ci sono anche altri significati della fraternità.

C'è una fraternità legata alla fede, che discende dal patto che Abramo ha stabilito con Dio. Allora la comunità fraterna è tutta la comunità che nasce dall'Alleanza tra Dio e Abramo. Noi troviamo varie espressioni della Bibbia che lo sottolineano: per esempio Malachia si appella a questo tipo di fraternità quando chiede: "Non siamo forse tutti noi un solo Padre? Forse non ci ha creati un unico Dio? Perché dunque agire con perfidia l'uno contro l'altro profanando l'alleanza dei nostri padri?". Ecco: l'appartenenza all'Alleanza, un legame di fede che comporta sempre una discendenza, una consanguineità, ma l'elemento prevalente qui è la fede.

Poi, un altro significato di fraternità, è questo: si applica l'idea di essere fratelli quando c'è una forte amicizia, soprattutto la condivisione della milizia: Davide chiama "fratello" Gionata, che era caduto in battaglia (2 Sam 1,26). L'essere milite sotto lo stesso esercito, combattere per la stessa causa, rendeva fratelli.

Un altro interessante significato della fraternità che ritroviamo nell'Antico Testamento, è questo: si viene chiamati fratelli perché si condivide un ruolo, una funzione; nel secondo libro delle *Cronache* si descrive l'organizzazione del tempio che distribuiva tra le classi sacerdotali e levitiche le risorse che provenivano dalle decime, e si parla di fratelli, intendendo tutti quelli che partecipavano a questa distribuzione (2 Cron 31,15; 2 Re 9,2).

Un altro elemento di fraternità è collegato all'idea di alleanza. Nel testo di Amos (Am 1,9), c'è il giudizio di Dio su Israele e sulle nazioni ad esso vicine e scrive: "hanno deportato popolazioni intere a Edom, senza ricordare l'alleanza fraterna"; quindi il riferimento all'Alleanza: viene spesso ribadito che è possibile che essa renda fratelli.

Il significato universale e più ampio che noi troviamo nell'Antico Testamento è proprio quello di fraternità universale, cioè l'Antico Testamento, specialmente nei testi profetici, parla di una fraternità estesa a tutte le nazioni. In Isaia troviamo espressioni come questa: "Alla fine dei giorni, il monte del tempio del Signore sarà eretto sulla cima dei monti e sarà più alto dei colli; ad esso affluiranno tutte le genti. Verranno molti popoli e diranno: 'Venite, saliamo sul monte del Signore, al tempio del Dio di Giacobbe, perché ci indichi le sue vie e possiamo camminare per i suoi sentieri'. Perché da Sion uscirà la legge e da Gerusalemme la parola del Signore. Egli sarà giudice fra le genti e sarà arbitro fra molti popoli. Forgeranno le loro spade in vomeri, le loro lance in falci; un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo, non si eserciteranno più nell'arte della guerra" (Is 2, 1-4). Quindi l'Antico Testamento dà questa idea di fraternità universale, cioè il riconoscersi, il riunirsi di tutti i popoli, di tutte le nazioni in Dio.

Allora vediamo che l'ebraismo è portatore di questa grande idea, una fraternità in cui si radunano, come dice Isaia "tutti i popoli e tutte le lingue" e rivolgendosi agli israeliti dice: "...tutti i vostri fratelli da tutti i popoli verranno ricondotti come offerta al Signore" (Is 66, 18ss). Ecco il primo grande esempio di fraternità universale. Ci viene dall'Ebraismo e viene trasmesso in eredità alla cultura successiva.

Ed è proprio su questo che noi ci dobbiamo fermare. Perché abbiamo un grande precedente che ci permette di cominciare a rispondere alla domanda che ci eravamo fatti nella lezione precedente, cioè: deve succedere qualche cosa perché l'amicizia, così com'era stata definita da Aristotele, come ricorderete, in una maniera che definisce una città, ma che è escludente sia dentro la città (esclude alcune categorie), sia nei confronti dell'esterno, ci deve essere un salto per cui si arriva a qualche cosa di più universale.

La fraternità nel Nuovo Testamento

Quando avviene questo salto?

È possibile indicare un testo che riporta ad una situazione di vita, un momento storico in cui questo salto avviene, cioè avviene il superamento della concezione aristotelica dell'amicizia con l'introduzione di un'amicizia, questa sì, fraterna. Adesso siamo in grado forse di rispondere alla domanda che c'eravamo fatti nella lezione precedente.

Dobbiamo esaminare alcuni dei passi che riportano i discorsi di Gesù nel contesto dell'ultima Cena. È un testo, anche questo, come per la *Genesi*, che non ha valore soltanto per i credenti ma che costituisce il fondamento di una civiltà, cioè un testo che introduce delle categorie nuove nella storia dell'uomo, per cui anche chi non ha una fede, deve guardare a questo testo come a qualcosa che gli sta alle spalle, che lo fonda, che gli dà le categorie con le quali oggi egli pensa.

Cerchiamo allora di analizzare il testo in questa luce.

C'è un passaggio dalla servitù all'amicizia. Come avviene questo? Ecco il testo preso da Giovanni. Dice Gesù: "Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io vi ho amati. Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici. Voi sarete miei amici se farete ciò che io vi comando (il comando qual era? Era che vi amiate gli uni con gli altri come io vi amo. Diventate amici se vi amate fra di voi). Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamato amici, perché tutto ciò che ho udito (che ho saputo) dal Padre l'ho fatto conoscere a voi" (*Gv 15, 12-15*). Ecco la nuova categoria di amicizia introdotta da Gesù, da questo - allora oscuro - predicatore di una delle province più estreme dell'Impero romano.

Questa amicizia è estremamente innovativa rispetto a quella aristotelica. Gesù infatti introduce un nuovo criterio per la definizione di fraternità. Questo c'era già prima; nel Vangelo di Matteo spiega che è suo fratello chiunque faccia la volontà di Dio Padre (*Mt 12,50*): cioè chiunque si comporti come figlio nei confronti di Dio. Per sottolineare il nuovo significato che Gesù mette dentro il termine, il nuovo orizzonte che Gesù apre, Gesù propone la novità in forma avversativa rispetto all'uso tradizionale del termine; perché sono andati da Gesù a dire: guarda, ci sono tua madre e i tuoi fratelli che chiedono di te; e Gesù risponde: no, i miei fratelli non sono quelli - non sono i legami di sangue, che fanno la fraternità -; i miei fratelli sono quelli che fanno la volontà di Dio (*Gv 20,17*). Allora qui c'è lo scardinamento dell'idea di fraternità basata sulla consanguineità. Infatti "miei fratelli" sono considerati da Gesù tutti i suoi discepoli. Quindi, prima di arrivare a commentare il passo dell'Ultima Cena, teniamo presente che già Gesù aveva introdotto un concetto di fraternità innovativo.

Nel passo nel quale Gesù dice: "Non vi chiamo più servi, vi chiamo amici", lo status di amici è legato a due condizioni collegate fra loro:

1) il comandamento dell'amore reciproco: sarete miei amici se farete ciò che vi comando; che cosa vi ho comandato? Che vi amiate gli uni e gli altri; come? Tanto, poco, fino a che punto? Gesù taglia corto e dice: come vi ho amato io.

2) la seconda condizione è: non siete più servi vi chiamo amici. Perché? Non perché siete maschi come me, non perché siete nati nella mia stessa città, non perché tutti possediamo degli schiavi o abbiamo delle condizioni di parità economica. Gesù esclude tutti questi tipi di condizione; lo *status* di amico si riceve perché, Egli dice: tutto ciò che io ho saputo dal Padre ve l'ho detto, ve l'ho dato; diventate miei amici perché ora conoscete. Cosa significa questo? Vuol dire che Gesù, che aveva un rapporto col Padre - Egli era Figlio di Dio - questo lo ha dato ai discepoli: siete amici perché siete entrati con me nello stesso rapporto che io ho con Dio. E questo rapporto è collegato col fatto di amarsi l'uno con l'altro. Quindi, l'essenza della nuova fraternità che Gesù propone è questa: essere davanti a Dio Padre esattamente come è Gesù, scoprire di essere figli di Dio e dunque fratelli tra di noi. È chiaro che non c'è più posto per la schiavitù e la servitù. Quindi

l'amicizia introdotta da Gesù, si lega direttamente alla figliolanza, alla fraternità. L'amicizia in Gesù è la fraternità, è l'essere entrati nello stesso rapporto che Gesù ha col Padre. Ecco la risposta alla domanda, quando ci si chiedeva che rapporto c'è tra l'amicizia e la fraternità: in Gesù sono diventate la stessa cosa. Si diventa amici e non più servi perché si diventa fratelli.

Ed ecco il superamento aristotelico del concetto di amicizia. Questo è un luogo molto interessante, privilegiato direi, perché Gesù lavora sullo stesso concetto, sullo stesso termine, che noi abbiamo, parallelamente, nella tradizione filosofica con Aristotele. Quindi interviene rinnovando in maniera diretta; non è necessario fare mediazioni, equilibrismi, acrobazie, si tratta dello stesso rapporto.

Gesù introduce una concezione dell'amicizia che è caratteristica specifica del legame di Lui con i discepoli, e dei discepoli tra di loro. È un'amicizia-fraternità che è connotata, che coincide, con l'amore reciproco, che è lo stesso rapporto che unisce il Figlio al Padre.

Poi noi troviamo negli altri scritti del Nuovo Testamento (At 2,29-37) che Pietro e Paolo si rivolgono ai giudei come "fratelli", ereditando, dunque, il significato veterotestamentario del termine, che allargava la fraternità all'intera comunità nazionale. Ma successivamente "fratelli" diventa il termine con il quale i cristiani si chiamano tra di loro: tipico, ad esempio, l'uso del termine "fratelli" nei saluti all'inizio e alla fine delle lettere paoline. "Fratelli" diventa ciò che distingue i cristiani, i cristiani sono i fratelli per eccellenza.

Le due città di Agostino

Cerchiamo, come ultimo punto, di approfondire una applicazione che viene data da un grande pensatore cristiano dei primi secoli, un Padre della Chiesa, Agostino, una applicazione ed un approfondimento di questo legame di fraternità; come esempio, per cercare di capire come può essere inteso. In realtà, Agostino di Ippona dà delle indicazioni importanti per la riflessione politica a partire da questo concetto di amore reciproco.

Agostino visse direttamente le vicende del suo tempo, morì vescovo d'Ippona, in Africa, nel 430, mentre la sua città era assediata dai Vandali. Ha vissuto l'epoca in cui l'impero romano subiva le spallate dei popoli che avevano prima premuto sui suoi confini e, successivamente, erano riusciti ad invaderlo portando una distruzione devastante.

Agostino ha condotto una lunga riflessione sulla politica, che si è intrecciata costantemente con la riflessione sulla natura umana, riflessione, quindi, sulla difficoltà della fraternità. Ora, ai suoi tempi aveva davanti agli occhi una situazione che possiamo riscontrare, in una certa misura, anche oggi; egli aveva davanti a sé due tipi di politici, motivati in maniera profondamente diversa: un tipo di politico, che lui descrive, è quello che oggi noi diremmo motivato da ideali, preoccupato di proporre programmi e realizzarli, interessato ai contenuti positivi che la politica può avere, e teso, nonostante gli sbagli e le difficoltà, a mantenere la propria azione e il proprio pensiero al di sopra del livello che abbiamo visto non essere vera politica, dove regnano i maneggi, gli intrecci egoistici, gli interessi privati. L'altro tipo di politico, invece, da questo livello più triste non esce, perché non può, o perché non lo vuole.

Dunque, due tipi umani che c'erano allora e che ci sono anche oggi, e che troviamo nei diversi schieramenti politici di tutti i paesi del mondo; è difficile distinguerli perché s'intrecciano tra di loro, interagiscono e a volte quello che si presenta meglio è quello che si comporta peggio. È difficile; e questo problema di discernere era un problema presente anche in Agostino. Ora, Agostino ci fornisce dei criteri proprio per separare questi due tipi di politici; e questo a noi serve, non tanto per giudicare quelli che abbiamo intorno, ma per decidere che tipo di politico vogliamo essere noi, e su che cosa basarci per fare la vera politica.

Agostino dice che, alla radice, questi due tipi di politici, sono animati da due diversi tipi di amore, e li descrive: "Di questi due amori – cito dal *Commento alla Genesi ad litteram* di Agostino -

l'uno è puro, l'altro impuro; l'uno sociale, l'altro privato; l'uno sollecito al servire il bene comune in vista della città celeste, l'altro pronto a subordinare anche il bene comune al proprio potere in vista di una dominazione arrogante; l'uno è sottomesso a Dio, l'altro è nemico di Dio; tranquillo l'uno, turbolento l'altro; pacifico l'uno, l'altro litigioso; amichevole l'uno, l'altro invidioso; l'uno che vuole per il prossimo ciò che vuole per sé, l'altro che vuole sottomettere il prossimo a se stesso; l'uno governa il prossimo per l'utilità del prossimo, l'altro per il proprio interesse" (*Commento alla Genesi ad litteram*, 11, 16, 20).

E' una vera e propria descrizione di ciò che dovrebbe essere l'amore politico, e del suo antagonista. Pur essendo mescolati tra di loro, i due amori individuano ciascuno una realtà, cioè ciascuno dà origine a due diverse città. Attenzione che questo è importante, perché, per Agostino, l'amore costituisce il legame di cittadinanza; solo che in un caso – quello dell'amore puro, dell'amore sociale – i cittadini legati tra loro da questo amore, costituiscono la città di Dio. Nell'altro caso – quello dell'amore privato, dell'amore egoistico – i cittadini costituiscono la città terrena, la città della terra. Dunque per Agostino l'amore è legame di cittadinanza, ma siccome ci sono due tipi di amore, le città a cui l'amore dà origine sono due città diverse. Entrambe sono città: ma solo la prima, in realtà, è una vera città, perché soltanto nella città celeste si vive l'amore "sociale"; l'amore "privato" invece, secondo Agostino, che caratterizza la seconda, non risponde ai requisiti di un legame di cittadinanza, di una relazione politica che, per definizione, è pubblica, e non privata. Quindi l'amore egoistico, l'amor proprio, l'amore privato, è un finto legame di cittadinanza e dà luogo alla città terrena che è una finta città.

Tant'è vero, spiega Agostino, che quando, al momento del giudizio finale di Dio, sarà possibile separare le due città - che qui invece, nella vita terrena non si riesce a distinguerle visibilmente; al momento del giudizio divino saranno separate -, la città terrena "sarà condannata all'estremo supplizio, ma – dice Agostino e questo è fortemente rivelatore – la città terrena non sarà più una città" (*La Città di Dio*, XV, 4). "Non sarà più una città": osservazione fondamentale, che mette in rilievo il fatto che, nel corso della storia che noi viviamo, sono coloro che vivono l'amore sociale a tenere in piedi la realtà politica: se fosse per gli uomini e le donne che vivono l'amore privato, tutto crollerebbe sotto l'urto dei conflitti che continuamente si generano tra coloro che vivono la politica con l'amore privato. E' l'amore sociale a mandare avanti i partiti, le istituzioni, i ministeri, i governi, i parlamenti: in una parola, a mandare avanti la politica. C'è una rete di amore sociale che è il vero legame di cittadinanza che tiene in piedi la politica. Su questa rete poi si innesta la moltitudine di coloro che agiscono per interesse proprio, che dunque sono dei veri parassiti della politica e che compongono la città terrena. È difficile distinguerli; convivono nella stessa istituzione i due tipi di politici, i due tipi di amore e le due città.

L'amore sociale, per Agostino, è l'amore specifico dei cristiani, è l'amore fraterno, l'amore dell'*agape*; per lui coincide con la carità e coincide con l'autentico "volere bene". I cristiani dovrebbero dunque essere, almeno in teoria, i protagonisti della città celeste.

Ma per Agostino, le due città non corrispondono a due istituzioni visibili; la città celeste non coincide con la Chiesa, né la città terrena con lo Stato. Si potrebbe addirittura creare il paradosso di un battezzato - quindi di un cristiano ufficialmente, con la patente di cristiano, e dunque come tale, fa parte della Chiesa -, ma che vive non un amore sociale, non il voler il bene, ma vive un amore privato egoistico: come tale fa parte della città terrena, anche se formalmente cristiano; e si può creare il caso di un non cristiano che, pur non facendo parte visibilmente della Chiesa, dato che vive l'amore sociale è un cittadino della città celeste. Coloro che vivono la fraternità in politica costituiscono, ragionando in termini agostiniani, la prima fondamentale comunità, anche se vivono in Paesi e in partiti diversi. La comunità politica fondamentale, è la comunità fraterna che designa la città celeste. Sono i veri politici, quelli dell'amore sociale.

In politica, è l'amore che assegna la prima, fondamentale appartenenza. L'appartenenza di

partito, l'appartenenza di Stato, di gruppo, di ideologia, è secondaria. Con queste categorie agostiniane che, per altro, attingono direttamente al nuovo concetto di amicizia introdotto da Gesù, noi abbiamo un diverso criterio per valutare le appartenenze. L'appartenenza di fondo, la principale, è l'appartenenza fraterna.

E pensare che la città terrena, anche secondo Agostino, ha una sua dimensione ideale, può cercare di combattere per cause giuste: anche nella città terrena esistono dei valori, dunque come tali, dice Agostino, sono un "dono di Dio". Ma l'ideale di cui la città terrena è capace, per Agostino, non riesce ad eliminare le difficoltà di quelli che perseguono questo ideale, perché "questa città è dilaniata in se stessa da contestazioni, guerre e battaglie ed è— dice Agostino - alla ricerca di vittorie che apportano morte e che durano poco" (*La Città di Dio*, XV, 4).

Quindi la città terrena si propone degli ideali ma non ha l'amore che sarebbe necessario per realizzarli. In altri termini: si propone degli ideali, ma non è politicamente capace di raggiungerli; perché la politica vera è quella che si fa con l'amore sociale.

C'è dunque una fragilità della città terrena e, secondo Agostino, questa fragilità ha una radice profonda. L'iniziatore della città terrena, per Agostino, fu proprio Caino. Scrive Agostino: "Il fondatore della città terrena fu il primo fratricida. Sopraffatto dall'invidia uccise suo fratello, cittadino della città eterna e viandante in questa terra. Non c'è da meravigliarsi — continua Agostino - se tanto tempo dopo, nel fondare la città che doveva essere la capitale della città terrena, di cui stiamo parlando [Agostino si riferisce a Roma], e che doveva dominare tanti popoli, si è avuta una fattispecie parallela a questo primo esemplare che i greci chiamano *αρχετυποζ* [(*archetipos*): una fattispecie parallela, in Roma, del primo esemplare che fu la città di Caino. Agostino collega Roma a Enoch, la città fondata da Caino]. Anche in quel luogo, nei termini in cui un loro poeta ricorda questo delitto, dice: *le prime mura* (che recingono la città) *furono bagnate di sangue fraterno*" Roma infatti ebbe origine con un fratricidio. La storia romana racconta appunto che Remo fu ucciso da Romolo; a parte che costoro, conclude Agostino, erano tutti e due cittadini della città terrena (CD XV, 5). Ma una città di cattivi può sopravvivere? La risposta di Agostino è no: "Ciò che è avvenuto tra Remo e Romolo ha mostrato come la città terrena abbia delle scissioni in se stessa".

Secondo Agostino, questa possibilità che l'uomo ha di volgersi al male, dipende dal fatto che l'uomo viene dal nulla. E' creato a immagine e somiglianza di Dio, e dunque è un essere, è buono e compie atti buoni. Il suo limite sta nel fatto che, avendo alle sue spalle una provenienza dal nulla, corre sempre il rischio di volere cose che sono diverse dal proprio fine. Che cos'è il male per Agostino? Il male è non fare più politica, è il fallire. La politica è colei che vuole il bene comune; l'amore sociale vuole per l'altro ciò che vuole per sé, vuole un bene comune. Il male ci porta fuori dalla politica, ci porta nella città terrena. Il male per Agostino consiste nel perseguire un fine per il quale non siamo stati creati e che normalmente è più basso del fine al quale noi saremmo realmente chiamati. Ora questo, riflettiamo noi, può avvenire su un piano personale: quando noi ci distogliamo, ci togliamo via da un nostro "dove", quando c'è una forza che tende a farmi uscire dalla mia orbita; come un corpo celeste che ha una sua orbita e sta in equilibrio, raggiunge la sua perfezione restando in quell'equilibrio di forze che è la sua orbita, a volte noi siamo sottoposti a delle passioni, a degli avvenimenti, a dei desideri, a delle delusioni, a qualche cosa che ci fa venir voglia di uscire dalla nostra orbita e cercare un nostro fine, un nostro scopo, quasi cercando una liberazione, una maggiore soddisfazione: ma in realtà stiamo scegliendo qualche cosa di minore rispetto a ciò a cui siamo chiamati. Allora, come un astro che esce dalla sua orbita, abbandoniamo le cose fondamentali della nostra esistenza, o, se abbiamo cominciato a fare politica bene, ci sentiamo scoraggiati, ci sono le difficoltà, ci sono le slealtà degli altri: allora perché continuare? Perché continuare a stare lì a seguire la nostra orbita, belli, visibili, bersagli di qualunque male da

parte degli altri che, magari, lavorando nel nascosto hanno maggiore possibilità di colpirci, perché questo spesso è la vita politica? E c'è la tentazione di uscire dall'orbita, di uscire dal nostro vero fine: quello che ci ha mosso all'impegno. Ecco, può avvenire sul piano personale la tentazione di abbandonare i nostri impegni esistenziali o l'impegno politico. Perché, in realtà, bisogna rimanere fedeli; non si tratta di restare fissati in maniera fissa, subordinata, alla situazione data; si tratta di crescere, di innovare, di progredire, però rimanendo fedeli all'intuizione fondamentale della nostra di vita. La prima scelta che abbiamo fatto.

Questo è vero sul piano personale ma è vero anche sul piano di una città, di un popolo, di una intera civiltà; anche un popolo, una civiltà intera possono distogliersi dal loro vero fine e perdersi. Ma allora che cos'è che garantisce di poter essere fedeli al loro vero fine, di non abbassare i propri obiettivi più giù di ciò che dovremmo fare? È il vivere la fraternità. Vivere sempre l'amore fraterno che significa amore sociale, che significa volere il bene comune. Questo ci mantiene nell'orbita giusta, ci fa capire, momento per momento, qual è il fine della nostra vita personale e della nostra vita collettiva. È come quando, a livello personale, abbiamo bisogno di un rapporto fraterno per capire noi cosa dobbiamo fare, così, a livello politico, abbiamo bisogno di rapporti fraterni anche tra partiti diversi, anche tra le istituzioni diverse per capire realmente ciò che ciascuno deve fare. La conflittualità inutile, quella che è dovuta solo all'invidia, all'amor proprio, non è politica. La decisione che ne consegue, non può essere politica per il bene comune.

Un corpo celeste che esce dalla propria orbita, in realtà, s'illude di essere libero di decidere dove andare: in effetti precipita, viene attirato da altre forze, gira attorno ad altre stelle, viene imprigionato da altri sistemi in un'orbita che non è più la sua. Fare il male dà vita ad un'organizzazione, dà vita a sistemi politici, può dare vita a partiti, a regimi nichilisti, perché distruttori del vero fine personale e collettivo, ma dotati di una propria logica, di un proprio apparente "ordine", nel quale il male viene introdotto e prodotto come attività ordinaria. Non è teoria: il Novecento ci ha dato esempi drammaticamente concreti di come il male possa organizzarsi; di come interi popoli possano essere distolti dal loro fine e dare sostegno a regimi di tipo dittatoriale che diventano regimi di genocidio per intere categorie sociali, per interi popoli. Abbiamo avuto dei totalitarismi che sono, purtroppo l'esempio drammatico di questa uscita dall'orbita personale e collettiva.

Il rischio di ripetere questi errori è sempre presente. Possiamo sfuggirne vivendo la fraternità, dando cioè ogni giorno un significato all'orbita che stiamo percorrendo.

In sostanza, Agostino ci fornisce un criterio di valutazione della politica molto diverso da quelli correnti; continua a distinguere l'appartenenza a una parte o all'altra della politica, ha ancora un significato certamente questa distinzione, c'è una nobiltà nella scelta particolare che ognuno di noi può fare verso quei valori, verso quelle idee e dev'essere fedele alla scelta che ha fatto perché rispetta la propria storia e il modo attraverso il quale ciascuno di noi vede il bisogno del proprio popolo, della propria città. Però esiste anche una distinzione molto più radicale, che dice non *dove* ognuno di noi ha scelto di agire, ma *che tipo* di uomo ha scelto di essere.

Domande e risposte

D: Professore, Gesù, nella sua impostazione, equivale l'amicizia alla fraternità, e poi ce l'ha proposta come nuova categoria. Però, tenendo conto della natura imperfetta dell'uomo, non è che Gesù rende il concetto di fraternità utopico?

R: No. Teniamo conto che Gesù parla di questo alla conclusione della sua vita pubblica, cioè parla, ai propri apostoli e discepoli, dopo tre anni di vita in comune, e ne parla come di una cosa compiuta, non come di una profezia per il futuro, di una cosa che verrà, cioè Egli dice: "Non vi chiamo più servi, vi ho chiamato amici, perché ciò che ho ricevuto ve l'ho già dato". Quindi parla di una esperienza che è stata fatta, in altri termini: i discepoli con Gesù hanno sperimentato questo

rapporto di fraternità. Non siamo più nel contesto antico dove la vita umana è illusoria. Con l'Incarnazione è successo che Dio ha assunto come propria la vita umana in Gesù, Dio si è incarnato; nello stesso tempo ha trasmesso all'umanità tutta la realtà, la sostanza, il valore, della sua vita divina. Gesù che cosa ha fatto fare ai suoi discepoli? Ha fatto fare l'esperienza dell'Amore divino, e ha reso umana questa esperienza che prima dell'Incarnazione non era possibile all'uomo: l'uomo restava al di fuori di questa profondità e bellezza dell'amore divino.

La rivoluzione portata da Gesù è appunto questa: che viene reso possibile all'uomo vivere in un modo che prima di Gesù non era possibile. Quindi il punto della tua questione è proprio il punto che Gesù risolve. Viene per risolverlo. Ne parla alla fine, quindi è collocato nel Vangelo di Giovanni, alla fine, proprio perché si riferisce ad una esperienza fatta, e quindi alla nuova realtà. La domanda: "è utopico?". E' utopico nel senso che si percepisce la difficoltà nel farlo, ma che questo sia possibile lo testimonia il fatto che Gesù l'ha fatto sperimentare ai suoi discepoli e ne parla a loro solo nel momento in cui possono capirlo, cioè dopo averlo sperimentato, che è poi la cosa che sperimenteranno anche successivamente: i famosi discepoli di Emmaus, dopo la Resurrezione di Gesù, che incontrano questo straniero, che è Gesù, e loro non lo riconoscono; lo riconoscono dopo, quando spezza il pane; e quando scompare si dicono: ma non ti ricordi che gioia, che fuoco c'invadeva il petto quando eravamo con Lui? Perché fanno di nuovo l'esperienza che è possibile una fraternità vera. Però è possibile se si è con Gesù figli di Dio. In altri termini: Gesù opera nell'uomo anche un cambiamento di natura, cioè porta qualche cosa, realizza con la Redenzione qualche cosa che incide sull'essere dell'uomo, lo rende capace di questa fraternità. E rende capaci non solo i cristiani, cioè quelli che hanno una fede in Gesù e che sono consapevoli di questo. È un intervento che Gesù fa sull'uomo: quindi tutti gli uomini sono capaci di fraternità, ed è ciò che noi sperimentiamo:

1) sia a livello personale: quando amiamo qualcuno, vediamo che questo qualcuno, sia cristiano o non cristiano, è capace di rispondere a questo amore, perché viene accesa in lui qualcosa che egli già ha, anche se magari, prima, non lo sapeva;

2) lo vediamo politicamente: le esperienze del Movimento Politico per Unità, ci dicono che quando un politico del Movimento per l'Unità manda un segnale all'altro, gli mostra col proprio esempio la possibilità di vivere una vocazione politica alla fraternità, molto spesso l'altro risponde, perché? Perché ha anche lui, dentro di sé, questa capacità. Adesso, chi ha la fede in Gesù, sa che è stato Gesù ad operarlo; chi non ha questa fede però, può comunque scoprire e constatare dentro di sé questa capacità di rispondere con l'amore all'Amore. Addirittura la capacità di rispondere con amore al non-amore; quindi è una reale possibilità per l'uomo.

Certo, c'è una condizione: Gesù dice queste cose alla fine di una esperienza con i discepoli, subito prima di andare incontro alla Passione, alla Croce, all'Abbandono, alla Morte. Quindi, tutto ciò che Lui dice prima, e che è vero, è reale, però diventa efficace a prezzo della Passione che Egli passa. Allora, la domanda che noi ci poniamo e cui dobbiamo cercare di rispondere successivamente, è: che prezzo deve pagare il politico dell'unità per realizzare la fraternità? Perché finora abbiamo detto quella frase di Gesù: amatevi come io vi ho amato. Questo lo dice prima della Passione, ma va intesa alla luce della Passione: la misura dell'amore è il dare la vita. Allora, se un politico vuole realizzare l'obiettivo della politica, che è il bene comune, dunque l'unità di una comunità, questo lo fa vivendo la fraternità, ma il prezzo della fraternità è il dare la vita.

Allora: tutti sono fatti per la politica? Risponderei anche alla luce della nostre esperienze, esperienze del Movimento: è fatto per la politica colui che è capace di dare la vita per la comunità nella quale fa politica. Attenti che il discorso di Gesù ci dice che questo è possibile, non ci dice che questo è facile. Però, quando Caino dice: non so dov'è mio fratello, non sono il custode di mio fratello, dice esattamente ciò che il politico, se è tale, non può dire. La risposta del politico è: sono io il responsabile di mio fratello. Essere politico significa assumere pienamente la fraternità, che è

poi il disegno di Dio nella storia, o se vogliamo, per chi non ha questa cultura di fede, è assumere il meglio dell'umanità e credere che l'umanità può arrivare al meglio, che è più quello che unisce di quello che distingue. È rispondere ad una vocazione profonda. Però queste sono le misure. D'altra parte il dare la vita è lo specifico dell'uomo, è ciò che l'uomo può fare assumendosi la responsabilità dell'altro.

D: Sant'Agostino ci dice che la scelta della categoria dell'amore sociale o dell'amore privato egoistico, per un politico viene prima dell'adesione ad uno schieramento, partito, ecc. Si dovrebbe, pertanto, poter pensare che l'amore sociale possa spingere politici di orientamento diverso ad operare insieme per raggiungere obiettivi concreti comuni?

R: Anche qui c'è l'enorme vantaggio di poter parlare per esperienza, cioè di non dover teorizzare, nel senso che nel Movimento Politico per l'unità stiamo vivendo questa esperienza. Che tipo di esperienza? L'esperienza che esiste qualche cosa che di per sé unisce i politici quando sono politici veri, cioè l'idea di vivere, di lavorare per il bene comune. Questa è un'unità fondamentale, basata sulla fraternità, che già da sola è più forte di qualunque altra divisione. Ora, questa unità fondamentale, si realizza anche se tutti i politici che vivono così, e che credono a questo ideale e che vediamo concretamente far parte del Movimento Politico dell'Unità, rimangono nella loro posizione di partito. Rimanere in una posizione di partito, significa essere fedeli *al meglio* che c'è in quel partito, quindi il vivere un ideale dell'Unità, il vivere la fraternità, rimanendo in un partito, vuol dire che si ha la capacità, si deve cercare continuamente, di scavare dentro l'idea del proprio partito tutto ciò che è bene, di portare alla luce il vero contributo che il mio partito può dare. Uno che ha il senso dell'unità dentro, vive anche quella posizione di parte, in modo da condurre quella parte verso l'unità. Quindi non tradisce, rimane quello che è, anzi è il più vero, il più fedele militante del proprio partito. Perché? Perché cerca l'essenza. Cos'è che elimina? Elimina ciò che è in più: la conflittualità inutile, le scorie, elimina l'idea che per realizzare pienamente l'ideale del mio partito devo per forza andare contro gli altri. Se altri partiti portano valori buoni, che non sono quello preminente del mio partito, ma sono valori veri, s'incontreranno necessariamente per fare il bene comune. Siamo diversi per poter comporre l'unità.

È il metodo dell'esistenza umana: essere distinti gli uni dagli altri, ma concorrere insieme, che è il significato profondo, unitivo del competere. La competizione politica è necessaria perché ci sia la libertà di scegliere. Ma la radice della competizione è mettersi in gara, nel senso di percorrere strade diverse in dialogo per arrivare ad un risultato unico. Quindi questo sforzo, questa realtà di essere uniti più - nell'essenza - di quanto si sia divisi, la si ottiene già militando nella propria parte, come milita uno che ha il senso dell'unità, che poi vuol dire avere il senso della politica, e la politica "una" decisione deve prendere, alla fine, valida per tutti. In più, ci possono essere momenti in cui la collaborazione si fa esplicita. Ci possono essere situazioni in cui anche le divisioni di partito vengono meno perché c'è il concordare, il concorrere in una azione comune diretta. Quindi senza, addirittura, la forma della competizione. Ma non è necessario arrivare a fare queste azioni trasversali, per così dire, per vivere l'Ideale della fraternità. Quello che è richiesto è vivere bene politicamente anche nella propria parte. Poi ci sono anche i momenti in cui c'è il concorso palese, esplicito, quindi vengono meno anche le barriere di partito, ma di per sé non è neppure richiesto: può succedere come non succedere. D'accordo?

D: L'amore sociale di cui abbiamo parlato, mi ricorda John Locke. Può chiarire meglio il concetto?

R: Sì. Hai sentito una certa assonanza con il pensiero di John Locke. Questo è importante. Intanto perché è importante John Locke. Perché John Locke in pieno '600 ci fornisce uno degli archetipi, dei modelli fondamentali di contrattualismo. Il pensiero di John Locke è operante

attualmente nel dibattito politico ma anche nella realtà di molte Costituzioni e di molti Stati.

Perché hai sentito questa assonanza con John Locke quando si parlava di amore sociale? Perché Locke, profondamente cristiano, che vive pienamente anche la Riforma in ambito inglese, aveva come punto di riferimento teologico, il pensiero di Hooker [teologo anglicano]. Hooker considerava che l'uomo ha una natura sociale, ed essendo profondamente ispirato dal cristianesimo, riteneva che l'amore scambievole, la capacità di amarsi reciprocamente, è una legge naturale dell'uomo. Noi lo capiamo perfettamente, perché da un punto di vista cristiano la Redenzione, abbiamo detto, rende proprio l'uomo capace di questo. Allora Locke, quando pensa all'uomo politico, sa che questo uomo che entra in società con gli altri, facendo un contratto, dando vita alla società politica, è già un uomo sociale, vive già in società; quindi la società, per Locke, viene prima del contratto: l'uomo è sociale. Questo è molto importante: perché? Perché l'istituzione politica che si formerà, dovrà sempre rispettare le leggi naturali dell'uomo e siccome la più importante di queste è l'amore scambievole, l'istituzione politica dovrà essere l'istituzione che favorisce lo sviluppo dell'amore tra i cittadini. In questo modo anche la dimensione politica ha un suo limite ben preciso, non può prevaricare la natura.

Questo schema è molto diverso da un altro grande modello contrattualista del '600, che è quello di Thomas Hobbes. Per Hobbes l'uomo non è sociale, in natura; proprio perché non è sociale, proprio perché continuamente rischia di essere distrutto dall'altro e tende a distruggere l'altro; e questo accade perché Hobbes ha una concezione perfettamente individualista dell'uomo. Ogni uomo, per natura, ha diritto a tutto. Allora se ognuno ha diritto a tutto, l'insorgere del conflitto è inevitabile. Per questo è costretto l'uomo ad associarsi, a fare un contratto. Però, il contratto Hobbes è molto diverso di quello che abbiamo visto di Locke. Il contratto di Hobbes è un contratto nel quale l'uomo entra a vivere in maniera associata, non è sociale prima. Diventa politico col contratto, crea l'istituzione politica e cede tutti i suoi diritti a uno Stato "Leviatano", quindi uno Stato che ha un potere irresistibile nei confronti dei propri cittadini. Fa questo per avere salva la vita. Quindi la visione dell'uomo di Hobbes è fortemente negativa, è basata sulla paura che diventa cessione dei diritti per sopravvivere; e poi lo Stato governato dalla paura diventa uno stato aggressivo. Uno Stato che deve temere nei confronti degli altri Stati quello che il singolo individuo temeva dagli altri individui prima di associarsi. Sarà uno Stato che tendenzialmente penserà di avere diritto a tutto e che vede negli altri Stati altrettanti potenziali nemici, esattamente come l'uomo che nello stato di natura per Hobbes aveva, negli altri uomini, dei potenziali nemici.

Quindi, sono due modelli molto diversi tra di loro, che risalgono a due diverse visioni dell'uomo: una che è profondamente cristiana e che vede l'uomo sociale, capace di amore e che crea un'istituzione dove questo amore possa avere luogo. L'altro che vede l'uomo profondamente e assolutamente individualista che dunque vive nella paura, che si associa per avere salva la vita ma crea un'istituzione in cui il potere è irresistibile, e dunque può anche non rispettare le esigenze della natura umana come l'intendiamo noi e come l'intendeva Locke. Uno Stato che diventa a sua volta aggressivo.

Questo può avere anche un'applicazione ed una lettura ai nostri tempi: uno Stato aggressivo è uno Stato in cui domina la paura, come costante; lo vediamo nelle dittature. O uno Stato nel quale per varie vicende la corrente prevalente è quella della paura. Mentre uno Stato ben equilibrato, dev'essere uno Stato in cui *la paura*, cioè la consapevolezza che si può ricevere un danno dagli altri, *sia temperata, soppesata in un equilibrio, con la speranza*, con la consapevolezza che l'uomo non è soltanto male, ma è prevalente in lui la possibilità di realizzare il bene. Quindi sono due modelli che a volte noi troviamo interagenti nello stesso Stato. Quando prevale uno si ha una politica più rivolta al dialogo, alla collaborazione e alla comunione; quando prevale l'altro abbiamo l'aggressione, abbiamo la guerra.

D: In un mondo che cambia ogni giorno, in cui abbiamo nuovi valori, come fare a mantenersi nell'orbita della fraternità?

R: I nuovi valori. Se un valore nuovo è veramente un valore non dovrebbe essere un ostacolo per una persona che ha scelto di vivere nella fraternità. Perché un valore è di per sé una cosa positiva, quindi se si affacciano nuove cose positive, sono cose che rinforzano la scelta positiva che una persona ha fatto.

Diverso è invece il caso che forse tu proponi, e cioè l'affacciarsi di cose che si presentano come valori ma che in realtà magari non sono valori veri. Questo è invece il caso in cui uno sente l'attrattiva per qualche cosa che lo porta ad abbandonare la fedeltà alla sua scelta. Qui bisogna rendersi conto di una cosa: se la politica è esercizio dell'amore sociale, deve essere una cosa seria. Quando noi parliamo d'amore in termini personali, parliamo di cose serie, se uno s'innamora e si sposa, fa una scelta d'amore, realizza una sua vocazione, realizza la vocazione a vivere con questa donna o con questo uomo e a formare la sua famiglia. Lo stesso per la vita professionale: uno deve amare il proprio lavoro, ha una vocazione. [La parola] "Professione" viene proprio dalla professione dei voti: uno che esercita una professione fa una scelta di vita, quindi il lavoro dovrebbe essere caratterizzato dall'amore.

Ma quando questo amore, che è stato personale, professionale, familiare, entra in politica, quindi diventa la pienezza dell'amore sociale, anche qui *deve esserci una vocazione specifica*. Non si entra in politica perché se ne ha voglia o per occupare il tempo. La vera entrata in politica è la risposta ad una vocazione; ma la vocazione è una chiamata, e c'è chi può sentire una chiamata di Dio all'impegno politico ma sicuramente questo si accompagna – oppure, per un non credente, è - alla chiamata da parte di un'altra voce, il bisogno della gente, un problema sociale, un diritto che viene violato, un'esigenza della mia città, del mio Paese: c'è sempre la voce di qualcuno che chiama e chiede: "tu mi aiuti? Sei tu che puoi renderti responsabile di me?". Ha la vocazione politica colui che sente questa voce, che ha le orecchie per intendere questa domanda, che non è più solo la domanda di una persona che sposo, o di una professione che mi attira, o di un figlio che ha un bisogno e vuole il padre: è una domanda collettiva e dunque una domanda che ha bisogno di una risposta politica. Ma la vocazione ci deve essere.

Allora, quando uno imposta la propria vita politica in questa maniera, possono affacciarsi molte tentazioni, molti desideri di mollare, ci sono momenti, in politica, in cui viene questo desiderio. Perché? Perché specialmente facendo politica? Perché la politica è il luogo in cui arrivano tutti i conflitti: tutti i conflitti d'interesse, di vario tipo, che agitano la società, nella società possono non trovare i mezzi per la loro soluzione, ci possono essere degli scontri e basta. La politica invece è quella dimensione umana che è pensata per risolvere i conflitti. Ha delle regole che significano: esame del problema, proposta di diverse soluzioni, confronto, dialogo, voto, decisione finale. La politica non può non risolvere, è costruita per risolvere. Ciò vuol dire che è il luogo dove si raccolgono tutti i conflitti. Per cui il politico ha una chiara vocazione a comporre l'unità, sapendo che deve passare per tutti i conflitti. Il politico deve far suoi tutti i problemi degli altri cittadini, anche quando non lo toccano direttamente, ma lo toccano in quanto politico, perché sono problemi dei cittadini. E noi vediamo concretamente che il politico, che è efficace, che risolve - anche qui ci sono le esperienze, non sono teorie -, è colui che sa ascoltare, che sa farsi uno con la realtà, che sa ricevere un conflitto: ma ricevere un conflitto non significa moltiplicarlo.

A volte noi vediamo i politici aggressivi: stanno sbagliando. Umanamente lo si capisce. Ma loro stanno moltiplicando il conflitto anziché assorbirlo. Invece il politico deve essere una sorta di palla da pugilato che riceve i pugni ma li assorbe, li incassa perché il suo compito è quello di trasformare il negativo in un processo che trova una soluzione. E allora è chiaro che il politico soffre, soffre molto più degli altri, perché, se un cittadino soffre, in quanto persona, direttamente

per ciò che lo colpisce, il politico soffre per ciò che lo colpisce direttamente e per ciò che colpisce gli altri. Ogni cittadino dovrebbe avere questa sofferenza sociale, perché ogni cittadino ha la dimensione politica, ma nel politico c'è una vocazione specifica, anche.

Quindi, questo uscire dall'orbita cos'è? È il venir meno alla fedeltà fondamentale che, essendo la fedeltà alla propria vocazione, è la fedeltà a se stessi; perché quando uno ha sentito una chiamata e fa finta di non averla sentita, sta tradendo se stesso, perché se ha le orecchie per sentirla vuol dire che è fatto per fare quella cosa. Se fa finta di non sentire e ne fa un'altra, sarà infelice, perché, come diceva Agostino, si sta rivolgendo ad un fine più basso di quello a cui era chiamato. Quindi stiamo attenti, perché quando si tratta di vocazioni è molto pericoloso. Quando si sente con chiarezza una vocazione va seguita.

D: Io vorrei porle una domanda pratica. Come si può parlare di fraternità in questi termini, quando le disuguaglianze e l'individualismo tra gli uomini e i popoli vanno via via crescendo?

R: In questa situazione non significa che la fraternità non è vera, non è valida. Vuol dire che bisogna viverla meglio, più intensamente, ed organizzandosi anche per viverla, vuol dire che è vera la nostra scelta di portare la fraternità in politica. Evidentemente la fraternità non c'è o non ce n'è abbastanza se i risultati dalla politica sono questi: e dunque sono risultati *impolitici*. Vuol dire che sono in opera delle forze che vivono secondo il concetto che Agostino ci ha dato dell'amore privato: hanno delle ragioni, hanno degli ideali, ma queste ragioni e questi ideali vanno ad entrare in conflitto con altre analoghe ragioni, altri analoghi ideali, di altri che vivono l'amore proprio; allora questo vuol dire che non basta avere delle ragioni, tanti ce le hanno; non basta avere degli ideali: è il "come" che conta: o si vive con l'amore sociale, o anche le cose buone che abbiamo intuito e delle quali siamo portatori, non arrivano al risultato, addirittura si rovesciano in occasione di conflitto interiore.

Quello che va immesso nella politica, è un nuovo tipo umano: il politico che vive la fraternità. Ora la fraternità non la si vive da soli, c'è bisogno dei fratelli: per questo anche esistono il Movimento politico per l'Unità e le scuole, perché sono luoghi di fraternità. Così diamo vita ad un tipo di politico che non agisce da solo, ma agisce sempre insieme anche quando si presenta da solo; perché, è chiaro, deve prendere personalmente le sue responsabilità: è però sempre appartenente ad una comunità e a questa comunità torna per verificare, e diventa costruttore di comunità con i cittadini, dialoga, collabora, è uno stile completamente diverso. Per realizzare questo ci vuole quasi un salto antropologico: cioè creare un tipo umano nuovo. Un tipo umano che vive la fraternità e l'unità. Teniamo conto che alle spalle abbiamo millenni di vita sociale, personale e politica diversa, cioè più pesantemente individualista o, risalendo ancora indietro, di una vita che non sviluppava l'idea di comunità. Abbiamo tradizioni di popoli che sono vissuti nell'oppressione o mentalità antiche con le quali non abbiamo fatto i conti. Vediamo all'opera persone che sembrano più cadere nella tipologia che abbiamo visto degli antichi imperi, come logica "io sono tutto, il mio partito è tutto, la mia città è tutto, il nord è tutto, il mondo occidentale è tutto": ma questa è la logica del tardo-bronzo, non è la logica della contemporaneità. D'accordo? Quindi un motivo in più per portare la fraternità, sapendo che c'è tutto questo passato, però che deve essere trasformato.

Lezione 5. Le radici della fraternità. L'umanità come soggetto politico

Il contributo cristiano: la dimensione sociale

Questa quinta lezione ha per titolo *Le radici della fraternità. L'umanità come soggetto politico*. Dobbiamo avvicinarci a questa idea passo dopo passo. Il primo passo che possiamo compiere, è quello di comprendere che noi siamo abituati a parlare della realtà umana, delle relazioni orizzontali, della politica, delle cose che facciamo quotidianamente, attribuendo ad esse un valore, una realtà, sono le cose più importanti della nostra esistenza. Ma questa idea che la nostra vita quotidiana, la dimensione umana, abbia un valore e una consistenza, questa non è un'idea antica, è un'idea, tutto sommato, recente, che matura all'interno dell'epoca cristiana. L'antichità non ragionava in questo modo; la consapevolezza che il mondo ha una sua consistenza d'essere, e dunque anche il mondo umano ha un suo valore e detiene realtà e verità, è una conquista relativamente recente da parte dell'umanità.

Giuseppe Maria Zanghì, un pensatore contemporaneo, sottolinea che "Le grandi ideologie imperiali e regali – che abbiamo già esaminato in questo corso - del mondo antico, hanno dato un timbro sacrale alla loro epoca". In che cosa consisteva questo timbro? L'intelligenza umana – spiega Zanghì -, era affascinata dall'Assoluto e non poteva ammettere una reale diversità tra l'Assoluto e il mondo: non poteva ammettere questa diversità perché dentro l'Uno, dentro l'Assoluto, il Divino, non coglieva una diversità. L'Assoluto, il Divino, era qualcosa di unico, di semplice, ed era il solo ad Essere, ad avere realtà e verità. Quindi, non esisteva una vera diversità tra l'Uno e il mondo perché il mondo non era una realtà vera ma illusoria, apparente. Così come illusoria ed apparente risultava essere la vita degli uomini. Dunque l'intelligenza antica, in maniera non sbagliata, dato gli elementi che essa possedeva, riteneva che non ci fosse né una diversità, una distinzione dentro l'Assoluto, né una distinzione, una diversità, dell'Assoluto con ciò che, per così dire, è fuori di esso. La diversità - e la diversità significa esistere in più di uno, esistere in due, in tre, in molti, come è tipico della realtà umana - la realtà stessa intesa come diversità e molteplicità, era soltanto l'aspetto dell'inganno, l'illusorietà dell'apparenza¹.

Il mondo antico è dominato dal sacro e dai suoi simboli. Vi abbiamo già accennato: che cos'è il simbolo sacro?

Il simbolo sacro è un oggetto, un'immagine, che testimonia l'esistenza del Divino, che dice "Dio c'è, ma non è qui, è presente ma non condivide la vita degli uomini"; per questo c'è il simbolo a testimoniare la sua esistenza, ma testimonia appunto l'esistenza di qualcuno che è assente e dunque la vita umana è condannata, per così dire, a rimanere sempre lontana, esterna, al luogo della verità e dell'essere, che è il luogo divino, che si rende presente attraverso simboli, attraverso tracce, che comunica col mondo umano, ma se ne tiene separato.

In questo contesto sacrale, allora, qual è la funzione della politica? La politica ha il compito di dare un ordine a questo mondo illusorio, di strutturarlo in maniera gerarchica - e qui l'immagine della piramide egizia è importante, dice la realtà -, di strutturarlo in maniera gerarchica per poterlo raccogliere in Uno, nella figura del sovrano che poi comunicava con Dio e portava tutta questa realtà, ricondotta all'Uno, la riportava poi a perdersi nella verità divina. Dunque la politica ha un ruolo forte nel mondo antico, esiste la politica in questo suo significato: come governo sul mondo per cercare, in qualche modo, di raccogliarlo e di custodirlo.

Che cosa invece non c'era nel mondo antico? Non c'era nel senso che non era pensato, compreso, fondato e vissuto pienamente? Non c'era il sociale.

Il sociale è, per definizione, una realtà di rapporti orizzontali, di reciprocità tra persone ma, abbiamo detto, la vita umana era cosciente della propria illusorietà. Quindi, la dimensione sociale

¹ G. M. Zanghì, *Il sociale come liberazione dell'utopia. L'attesa di oggi*, "Nuova Umanità" XIV (1992), p.12.

dei rapporti orizzontali non conteneva una sua verità, non aveva un fondamento; per questo, il valore determinante nell'organizzazione umana era quello della politica, che era prettamente verticale, come abbiamo avuto modo di vedere.

Ma quando, allora, questo senso del sociale, fa il suo ingresso nella storia? Ora, è chiaro che una dimensione sociale è stata sempre vissuta dall'uomo, l'uomo non potrebbe esistere se non avesse i rapporti orizzontali. Ciò che mancava era la consapevolezza del loro valore, un'idea, un apparato di pensiero che desse, a questi rapporti, un fondamento; è chiaro che, perché questo avvenga, deve introdursi nella storia dell'umanità una dimensione nuova, un'esperienza nuova; ora, questo avviene col cristianesimo: il senso del cristianesimo, da questo punto di vista, è proprio il superamento della situazione in cui il Divino, l'Assoluto, vive la propria vita vera, autentica e l'umano, invece, sta al di fuori di esso imitandolo senza mai arrivare ad attingere pienamente la verità e l'essere del Divino. Con il cristianesimo avviene l'Incarnazione e quindi la donazione, da parte di Dio, della propria vita divina all'umanità, l'assunzione della vita umana come vita dentro lo stesso Divino.

Ma come si manifesta il Dio dei cristiani? Si manifesta come Trinità di Persone. E' Uno ma, allo stesso tempo, si apre ad una distinzione, dove noi riconosciamo, distintamente, Padre, Figlio e Spirito Santo. Questo è rivoluzionario, perché introduce l'idea che il Divino, non è più qualcosa di semplice, di Uno nel senso che non ammette una distinzione al proprio interno; ma il Divino stesso, cioè la fonte di tutta la realtà, è in qualche modo sociale. Allora il Divino, che dà il proprio timbro alla realtà, alla creazione, e soprattutto all'uomo, che è immagine e somiglianza di Dio, conferisce alla realtà anche un fondamento sociale. Se l'uomo è immagine e somiglianza di Dio, allora la pienezza dell'umanità consisterà nell'avere tra gli esseri umani un rapporto come quello che Dio ha, in Se Stesso tra le Persone.

E' chiaro che chi ha la fede, vede anche le profondità di questo mistero. Ma è importante, anche per chi non avesse la fede, cogliere che cosa? Che attraverso questa idea di un Dio che vive una Sua socialità, per così dire, viene immessa, dentro l'umanità, la consapevolezza che il mondo ha una consistenza, che le relazioni tra noi uomini hanno un valore. Allora, colui che non è cristiano potrà non credere all'esistenza della Trinità, si potrà anche non credere all'esistenza di Dio, ma bisogna prendere atto che, attraverso questa Rivelazione cristiana, entra nella storia la possibilità di pensare le relazioni umane in questa maniera di reciprocità paritaria.

E questa è la nascita del sociale.

Gesù abbandonato e la fraternità.

Allora, è importante essere consapevoli del momento in cui si produce qualche cosa di nuovo nell'umanità. Allora, per noi, diventa ancora più importante cercare di capire come questa socialità si manifesta, qual è la sua radice. Perché la possibilità della socialità è legata a quella relazione che noi stiamo studiando e che è la relazione di fraternità fra gli uomini. Quando è che gli uomini scoprono di essere fratelli? E' nel contesto cristiano che avviene questa scoperta. Ed è proprio nel contesto del rivelarsi da parte di Dio come una realtà, per così dire, di comunione.

Per cercare di entrare in questo argomento così difficile, cioè l'argomento stesso della fraternità, dobbiamo attingere al pensiero di Chiara Lubich, che è colei che, su questo punto in modo particolare, ha approfondito ed ha dato le idee fondamentali per la dottrina della fraternità. Andiamo dunque a vedere quei momenti che Chiara soprattutto ha vissuto e ha comunicato, quei momenti della vita di Gesù, dove si manifesta la relazione interna al divino, interna a Dio stesso.

Momento fondamentale, da questo punto di vista, è il momento culmine della vita terrena di Gesù, quello cioè della Crocifissione e dell'Abbandono. E' là che viene mostrata la relazione che c'è dentro Dio, perché è il momento in cui il rapporto tra Gesù e il Padre viene espresso con maggiore chiarezza.

Cerchiamo di immedesimarci.

Come accade certe volte ai moribondi, che in poche parole finali riescono a dire l'essenza di se stessi, l'essenza, il significato della propria esistenza, così Gesù, perso tutto ciò che è superfluo, dai vestiti a tutto ciò che può coprirlo; [perso] addirittura il pensiero stesso, il trascinarsi le folle: non è più un momento di gloria in cui, oltre a Gesù, vediamo anche altre cose; qui Gesù appare nella sua nudità e quindi svela il fondo del proprio essere e del proprio animo. Ecco: la parola con la quale Gesù manifesta l'essenza di ciò che Egli è, è quel grido col quale dice: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"².

Attingendo dentro di sé, Gesù non trova la parola "Padre" per rivolgersi a Dio. E questo è sconvolgente, perché nei tre anni della vita pubblica che ci sono documentati dai Vangeli, Gesù costantemente si era rivolto al Padre, per tutto ciò che ci è noto il Padre era l'interlocutore naturale di Gesù, che prima di operare un miracolo si raccoglie, che costantemente tende ad isolarsi per ri-immersersi in questo rapporto col Padre. Ecco, in quel momento ciò che era essenziale per Lui, Gesù non lo trova più, non coglie, non avverte più se stesso come il Figlio.

Che cosa ci dice questo grido di Gesù?

Ci dice intanto qualche cosa di ciò che ognuno di noi è, perché Gesù in questo grido che testimonia la sua lontananza da Dio, dimostra di averci realmente raggiunti: in quel momento Gesù è un uomo, un uomo come noi; qualunque uomo può gridare la sua lontananza da Dio e quindi l'assenza di verità, l'assenza di essere, la mancanza di significato che vede nella propria esistenza. Gesù non considera come un possesso geloso l'essere Figlio di Dio ma arriva a perderlo per raggiungere noi, arriva fino in fondo. Allora noi possiamo identificarci con Lui, e capire qualcosa dell'uomo vedendo come l'uomo-Gesù ha vissuto questo momento: Gesù ci dice che l'uomo è qualcuno che, nel massimo, nel culmine del fallimento, arrivato nel punto più abissale, alla sconfitta più definitiva della propria esistenza, cacciato nel più profondo dell'ultima prigione, o delle difficoltà più insormontabili, è qualcuno che, guardando dentro di sé, trova una parola: Dio; trova una realtà che lo porta al di là di sé. Gesù ci mostra che l'uomo, ridotto a "verme della terra", come lo chiamava l'Antico Testamento, ad essere l'infinitamente piccolo, guarda dentro di sé, trova l'infinitamente Grande e Gli chiede la ragione della propria esistenza, Gli chiede il significato di ciò che sta vivendo. Quindi Gesù anzitutto ci dice la grandezza dell'uomo, o meglio, ce la rivela: l'uomo è grande se riesce ad attraversare tutto l'abisso della prova; arrivato in fondo, scopre di custodire dentro di sé qualcuno di cui sente la lontananza ma di cui possiede l'impronta. Arrivato al minimo della propria esistenza, può parlare, quasi in un faccia a faccia, in un rapporto da pari a pari, paradossale, ma vero, perché Gesù lo vive, con Colui che è lontanissimo ma che sa della sua esistenza.

Gesù abbandonato, in questa condizione di grido, sottolinea Chiara, è disciolto da tutti i vincoli, non ha più i vincoli con gli uomini, gli uomini lo hanno espulso dalla sua comunità. Ha consegnato la Madre al discepolo Giovanni, non si sente più Figlio di Dio; Gesù vive la solitudine totale e profonda, perde i vincoli che lo legavano alla Trinità, cioè a quel Dio che Egli ci rivela e del quale abbiamo parlato poco fa. Perché perde questi vincoli? Li perde perché li sta dando. Quando Gesù raggiunge ognuno di noi, quando Gesù raggiunge l'ultimo uomo, vive, come l'ultimo degli uomini, l'assenza dei vincoli, ma Egli li perde per darceli; infatti, ri-abbandonandosi con un atto di puro amore a Dio, quando riconsegna la propria anima - quindi quando non attende una risposta da Dio, che non Gliela dà, perché i Vangeli non ce lo dicono -, riconsegnandosi al Padre, quindi ritornando a Lui, prende tutti noi, dopo che ci aveva raggiunto, e ci porta con sé. Quindi Gesù vive l'assenza dei suoi legami essenziali, perché noi possiamo riceverli; e quando Lui ritorna e si

² Per le questioni scritturistiche e teologiche connesse a questo passo dei vangeli di Marco (15,34) e Matteo (27,46), cf. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Roma 1984.

riabbandona in Dio ci porta con sé, ed ecco che noi diventiamo con Lui figli e dunque fratelli fra di noi; Gesù perde, per così dire, tutti i vincoli perché noi possiamo riceverli, perde la figliolanza, perché noi possiamo averla.

E' qui che, secondo Chiara, Gesù ci dona la fraternità.

Ma cos'è questo vincolo che legava il Figlio al Padre? Che cosa univa Gesù a Dio Padre? E' il vincolo stesso di Dio, è lo Spirito Santo, è l'Amore che legava il Padre al Figlio e cioè la terza Persona della Trinità.

Che cos'è dunque la fraternità? La fraternità, come noi la intendiamo, come noi vogliamo approfondirla nella dottrina, ma anche nella vita pratica del nostro Movimento, la fraternità è l'Amore stesso di Dio, è l'unico vincolo che lega Gesù al Padre ed è il primo vincolo che viene dato a noi uomini. Noi siamo uomini, intendendo per uomo ciò che stiamo sperimentando in una vita d'amore, di consapevolezza, di pienezza di significati, noi siamo uomini perché fatti fratelli da questo dono del vincolo che è l'Amore stesso di Dio.

Dunque il vincolo dello Spirito, la fraternità, è il vincolo fondamentale che ci fa uomini, che ci fa umanità. L'umanità, allora, è la prima fondamentale comunità. Poi vengono anche le altre: poi siamo famiglia, siamo partito, siamo popolo, siamo nazioni diverse, ma la prima comunità, quella che nasce quando siamo nulla, quando non abbiamo niente, è la comunità umana e il suo vincolo è, allo stesso tempo, quello più universale, perché lega tutti gli uomini, e quello più stretto, perché vincolo dell'essere fratelli.

La fraternità allora, nell'ottica di Chiara Lubich, che è poi la spiegazione della realtà delle cose, non è un'idea particolare, ma è l'aprirsi a considerare la realtà così com'è, la verità; la fraternità è l'amore puro, è il vincolo fondamentale. Poi vengono anche gli altri [vincoli]; a volte ci inganniamo perché nella nostra vita sperimentiamo prima gli altri: sperimentiamo prima l'appartenere ad una famiglia, a una città, ad un popolo; ma questa è la strada rovescia, che noi percorriamo perché siamo limitati, perché abbiamo una dimensione, perché abbiamo bisogno di imparare l'amore; ma questo imparare l'amore ha, come scoperta, che la comunità di base, che consente che tutte le altre comunità umane si costituiscano, è l'umanità stessa. Se non siamo uomini, non possiamo neppure sposarci, non possiamo lavorare, non possiamo avere delle idee che uniscono un'organizzazione politica, non possiamo costituire una società politica, non possiamo nulla.

Cerchiamo di vedere adesso, questo momento dell'Abbandono, anche da un altro punto di vista. Può sembrare difficile ma è perché le cose profonde a volte sono semplici e siamo complicati noi, ma proviamo a cercare di immaginarlo.

Quando Gesù vive questo abbandono, questo abbassamento totale, che lo allontana da Padre, il Padre, Dio, a sua volta, come vive questo momento? Per cercare di avvicinarci a questa realtà, facciamo un esempio di vita quotidiana: se io entro a casa, un giorno, e mio figlio mi dice: "Buongiorno professor Baggio", certamente mio figlio dice la verità, perché quello è il mio nome; però mi uccide, perché con questa parola mi allontana da sé, mi getta fuori dalla sua vita. Ha detto la verità, ma non ha detto il più profondo del rapporto tra me e lui e io vengo abbassato ed annientato. Lui vive questo: si sente abbandonato da me, per quello mi dice "Professor Baggio"; ma con quelle sue parole io vivo il suo stesso abbandono perché non vengo chiamato "padre". Perché non pensare, non vedere, alcuni pensatori e teologi ci danno delle indicazioni in questo senso, in particolare l'esperienza di Chiara Lubich ci indica questa direzione per interpretare le cose?

Le parole di Gesù sono sempre state efficaci, quando diceva ad un malato che era guarito e si alzava, ciò accadeva; quando ha resuscitato l'amico morto, questo accadeva; la Parola di Gesù è efficace; quando Gesù dice: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" è il Padre stesso che

vive l'abbandono.

Ma allora Dio, così come è vissuto dall'uomo Gesù nel suo abbandono, chi è?

E' l'Essere Supremo, è il Dio Sovrano, Onnipotente e lontanissimo, che tutta l'antichità aveva conosciuto. Gesù vive il rapporto con il Dio monarca, col Dio sovrano dell'universo che era già noto a tutti gli uomini; quindi Gesù ci raggiunge anche nel nostro modo di vedere Dio, prima che Gesù stesso ci rivelasse l'intimità d'amore con Dio. Dio, dunque, è gettato dal grido di Gesù abbandonato, nella condizione di Onnipotente solitudine. E' il sovrano: ma allora, ciò che Dio fa è l'atto sovrano; ciò che Dio, in quella condizione, deciderà di fare, ci mostra la radice, l'essenza della sovranità. Come risponde Dio all'abbandono di Gesù? L'azione che Dio compie è quella di resuscitare l'Abbandonato, cioè di dargli la vita. Questo ci dice l'essenza della sovranità. Il sovrano non è per se stesso, il compito, l'essenza della sovranità, come ci viene mostrata da Dio stesso, quindi dal Dio sovrano, come tutta l'antichità l'aveva conosciuto, è dare la propria vita all'ultimo, all'abbandonato, a colui che ha raggiunto l'ultimo degli uomini, per farlo essere, per resuscitarlo e dargli la sovranità su tutta la terra. La sovranità, nella sua essenza, è amore, è un "essere per". Dunque, chi partecipa della sovranità, deve essere partecipe della generazione dell'altro. La sovranità significa "far essere, dare la vita".

Ma allora questa visione della sovranità cambia le categorie fondamentali della politica, perché, se l'atto sovrano è dare la vita, l'atto sovrano è amore puro, è ristabilire il vincolo col Figlio, è riportarlo alla comunione con la Trinità.

L'atto sovrano è l'atto che genera amore. È l'atto che permette a tutti coloro che vivono sotto questa sovranità, di amare, di sviluppare il proprio progetto e dunque di scegliere di dedicarsi agli infiniti amori che esistono sulla terra: l'amore degli sposi, l'amore di chi vuole intraprendere degli studi, l'amore degli amici.

Allora, come dice Chiara, cos'è la politica? *La politica è l'amore degli amori.* E' quell'amore sostanziale, è quell'amore sovrano che consente a tutti gli altri amori di fiorire.

E questo ci dà anche un'immagine della politica, un'immagine diversa: la politica è qualcosa che sostiene tutto il resto, è come lo stelo che sostiene un fiore, dallo stelo passa l'alimentazione, la vita. Lo stelo è l'unità del fiore, il fiore si raccoglie in unità perché è la politica che lo sostiene e lo struttura, ma se il fiore rimanesse sempre chiuso, se la politica fosse soffocante, sarebbe paragonabile a Dio che non risuscita l'abbandonato, cioè a Dio che lascia nella morte coloro che gli sono sottoposti. Allora la politica diventa mortifera, procura la morte, chiude il fiore dell'umanità. Ma la vera sovranità, essendo amore, è colei che apre il fiore e quando tu guardi il fiore non vedi più lo stelo, vedi soltanto il moltiplicarsi in ogni petalo, delle infinite possibilità dalla socialità umana, e dunque la vita trinitaria vissuta nell'umanità, le infinite possibilità di amarsi, di cooperare, di inventare, di scoprire, di essere liberi, di essere uguali, perché siamo fratelli.

Allora, la dinamica tra la politica, il politico e il sociale, è la dinamica del fiore chiuso e del fiore aperto: non più la politica sacrale che raccoglie in uno e consegna al divino, perché la realtà umana è illusoria, ma una politica che serve, che genera, che fa moltiplicare, che è, appunto, amore degli amori e, dunque, il sociale pienamente dispiegato e servito dal politico che ne garantisce sempre "in servizio" l'unità.

Come misurare allora l'efficacia della politica?

Questa breve riflessione su ciò che avviene sulla Croce al momento dell'abbandono e, possiamo dire adesso, del duplice abbandono, per così dire, quello che il Figlio subisce dal Padre, e quello che il Padre riceve dal Figlio, ecco, tutto questo ci ha già dato una nuova concezione della sovranità, in senso generale: perché allora gli uomini, che hanno ricevuto questa pienezza della vita divina, che sono risorti con Gesù, sono sovrani di ciò che vivono: gli sposi sono sovrani della loro unione, colui che lavora è sovrano di ciò che fa, che idea, che produce. Esiste una sovranità in

senso generale, che è l'assunzione piena di responsabilità, è il diventare generatori nella vita che noi viviamo. C'è poi la sovranità in senso specificamente politico che noi abbiamo visto con l'esempio dello stelo e del fiore.

Ma quando possiamo dire allora che la politica è efficace?

Da questa riflessione ci viene dato anche un principio di misura dell'efficacia della politica. La politica è efficace quando realizza il proprio fine. Dunque quando costruisce il bene comune. Ma come misurare il bene comune che la politica ha realizzato? La Croce e l'Abbandono ce lo dicono. L'atto sovrano ha dato la vita all'ultimo: allora noi misuriamo l'efficacia della politica dal bene comune che è ricevuto dall'ultimo, che è ricevuto dal più debole; non è il più forte a dirci che la politica è efficace, è colui che dalla politica riceve la possibilità di sopravvivere, di sussistere, che riceve gran parte dei propri beni.

Dunque, l'atto sovrano inteso come amore, ci dà anche la misura per valutare l'efficacia della politica e ci dice qual è la verità del potere; la verità del potere, la sua essenza, non è quella di pesare sulla società, è quella di servirla. Un potere che si vede è un potere poco efficace; non è la dimostrazione di forza da parte del potere che ci dice che una politica è efficace: è quando non vediamo il potere che comprendiamo che "sì, qui c'è veramente qualcuno che governa"; perché? Perché tutti possono fiorire. E' il non vedere il potere che ci dimostra che il potere è realmente in esercizio vero in quel momento. La verità del potere è non pesare sulla società ma metterla nelle migliori condizioni di espressione e di funzionamento.

La verità del potere politico - come di ogni altro potere umano - è quella di "sparire" in favore di ciò a cui è ordinato: il padre che sparisce per il figlio, l'imprenditore che sparisce per l'azienda, il governo che sparisce per la società.

E' la logica della vita, quando ti dicono: "guarda tuo figlio: è più bravo di te, guida meglio, è riuscito meglio..."; ma tu sei felice di questo, perché ti sta dicendo che la tua vita ha avuto un senso, e questo vale per tutte le relazioni. Così l'imprenditore si sente dire "guarda come funziona la tua azienda" è lui che riceve, che viene onorato da ciò; e questa è anche la logica del potere politico.

L'umanità come soggetto politico

Tutto questo discorso che abbiamo fatto non sarebbe però completo se ci fermassimo qui. C'è un altro aspetto da considerare e che è fondamentale. Noi abbiamo letto il momento di Gesù e del Padre, ma c'è un'altra figura che è determinante per noi e che va compresa e che in un certo senso è più dalla nostra parte. E' vero, cioè, che Gesù ci raggiunge e anche per chi non crede significa la comprensione da parte dell'uomo di tutte queste sue potenzialità e del fatto che, dentro la propria natura, c'è inscritta la possibilità dell'amore vero e della fraternità.

Ma c'è un'altra figura che ci racconta di noi, ci spiega come siamo ed è la figura di Maria. E' centrale, questa figura, soprattutto per la comprensione della dimensione politica.

Le vicende di Maria cominciano con l'Annunciazione, quando l'Angelo si presenta a questa ragazza e la saluta in un modo, con quel "rallegrati Maria", con quel *καίρει*, che era riservato, nella tradizione biblica, non alle ragazze del popolo, ma era riservato all'intero Israele. Il saluto che l'angelo dà a Maria, ci dice che Maria è vista da Dio - che manda l'angelo - come qualche cosa che raccoglie, come qualcuno che raccoglie dentro di sé l'intera storia d'Israele, l'intera vicenda del Patto dell'Alleanza e di un popolo. Era ad Israele, cioè alla Figlia di Sion, che ci si rivolgeva in questo modo.

Poi l'Angelo dice a Maria che è "piena di grazia", come traduciamo abitualmente; in realtà, una traduzione più profonda, a me sembra "amatissima, tu sei la più amata, sei colei sulla quale si concentra tutto l'amore di Dio". Allora Maria non è solo una giovinetta del popolo. In quel momento raccoglie l'umanità tutta intera e lo comprendiamo dalla risposta che Maria dà ad un

certo punto all'angelo, quando dice: "Sì, io sono la serva del Signore". Io sono la serva, io sono la povera, usa un termine ebraico che indicava proprio gli umiliati, gli abbassati, coloro che nella storia avevano subito. La risposta di Maria dunque, non è la risposta di una rassegnata a ciò che sta avvenendo, ma di una che accoglie la grandissima elezione, che è invasa dall'amore, di un Dio innamorato di lei, e dice: Sì, sono io la povera; sono io colei che raccoglie tutta la tradizione della povertà, tutte le ingiustizie che si sono abbattute sul mio popolo; ecco, tutto questo è raccolto in me. E Dio, in quel momento, dice che ne è innamorato e rovescia la situazione: dal fondo della storia, l'umile, il povero, viene innalzato. Per questo Maria può andare dalla cugina Elisabetta e fare quel proclama che è un vero e proprio manifesto politico. Chiara Lubich lo ha letto in questa maniera, un manifesto politico che dice ciò che noi dobbiamo fare e dunque definisce i tratti dell'azione politica del Movimento Politico per l'Unità nella storia di tutta l'umanità, ma certamente di noi dentro di essa.

Maria dice: "grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente" un verbo che dà il senso di un'azione compiuta: "ha già fatto, ha realizzato in me"; che cosa ha fatto? "Ha rovesciato i potenti dai troni, ha ricolmato di beni gli affamati...".

Ha rovesciato. Ha rovesciato. Che cosa ha rovesciato? Ha rovesciato le gerarchie ingiuste che l'uomo, nel corso della storia ha costruito. Allora, come la fraternità è data da Gesù come lo Spirito, cioè il vincolo d'amore, la possibilità di amare ci è stata data da Gesù; così Maria ci spiega: Attenti, il compimento della giustizia, la realizzazione del bene comune vi è già dato in me; in lei che è donna e quindi rappresenta il genere umano in un modo diverso, per così dire, da come lo raccoglie Gesù, perché Gesù è sempre uomo-Dio. Maria è tutta donna [intendo: tutta umanità] e ci dice: guarda che io ho ricevuto questa azione dall'Onnipotente in me. Le cose sono cambiate, non è più il tempo delle lacrime, non è più il tempo in cui subivamo una gerarchia ingiusta, è il momento in cui il tempo è maturato, è diventato il tempo di Maria. E' il tempo che noi viviamo questo, quindi il tempo successivo alla redenzione, dove Dio ha rovesciato le cose; e anche per chi non crede questo è fondamentale, perché è il modo con il quale nella cultura umana entra l'idea che dentro la nostra natura già noi possiamo costruire sulla terra relazioni d'amore, sistemi politici giusti, relazioni economiche stabili, rispettose, durature, possiamo svilupparci, possiamo superare l'ingiustizia, possiamo rimediare ai torti e colmare il male con il bene.

Questo è il grande insegnamento di Maria. Per questo possiamo dire che la nostra è l'epoca di Maria e, in qualche modo, ispirarci a Lei per trovare la fiducia e quindi ricordarci che, per quanto grande sia la difficoltà, per quanto forte sia l'ostacolo, Gesù Abbandonato dentro di noi, troviamo qualcuno che è grande con il quale possiamo parlare, riceviamo la possibilità di amare. Maria ci dice: è già fatto; c'è nella tua natura un amore più forte della paura, un'amicizia più forte dell'inimicizia.

Il soggetto politico universale

Ma come si vive, allora, politicamente, in questo nuovo tempo che ci è dato di vivere? Dobbiamo tenere presente che la comunità fondamentale alla quale apparteniamo è l'umanità, e quindi, in ognuno di noi vive un soggetto universale. Questo è importante perché vuol dire che ogni soggetto politico particolare - può essere la singola personalità politica, può essere il partito o una singola nazione -, ogni soggetto politico particolare, è portatore, anche, oltre che dei propri specifici interessi e della propria idea, è portatore della realtà universale dell'umanità; quindi ha in sé il senso dell'unità grazie al quale può ricondurre la propria particolare idea all'insieme unitario alla quale è destinata. Noi siamo quello che siamo, non per goderlo privatamente, non per rimanere ciò che siamo e basta, ma per portarlo a costruire un disegno generale che soltanto l'umanità, mettendo insieme tutte le proprie espressioni particolari, può realizzare. Allora, il fare politica non può essere il mettere in atto azioni e pensieri che dividono, ma dev'essere una

continua ricerca dell'unità, che non significa abbandonare la propria idea, ma trovare il modo di collocarla perché costruisca l'unità dell'insieme.

Quindi, ogni parte politica, per definizione, non può pensare di possedere tutta la verità, deve essere cosciente di se stessa, è se stessa se si rende conto di essere parziale; ma deve anche sapere che dentro ha la capacità di ricondurre questa parzialità ad una unità superiore e quindi ogni parte politica ha solo una parte delle ragioni dell'umanità. Esiste un popolo eletto? Sì, certamente. Ogni popolo è un popolo eletto, ma questa elezione non va mai interpretata come un'esclusione degli altri; è un popolo eletto perché fraterno, esattamente come, a casa mia, ogni figlio è preferito; perché? Perché è lui, e se questo chiude l'argomento dei rapporti tra i figli, dovrebbe chiudere l'argomento dei rapporti tra i popoli.

Ora, ogni soggetto che agisce politicamente, deve essere consapevole contemporaneamente di essere soggetto umano - essere partito di destra, di sinistra, repubblicano, monarchico, laburista, conservatore -; possiamo dare tutti gli attributi che vogliamo al partito, ma è soggetto umano e dunque soggetto universale. Ogni soggetto deve tenere, nello stesso conto, la propria particolarità e la propria universalità. La base di questo ci viene da ciò che abbiamo detto finora e, dunque, ha un fondamento pieno nell'ordine religioso; ma può essere compresa, questa situazione, anche da parte di chi non ragiona in termini religiosi, ma soltanto con retta ragione vede la natura umana e la sua capacità di relazione e di amore.

L'abbandono di Gesù, la sua sofferenza, è terminata?

Certamente no. Questo essere incorporati con Cristo significa che Lui continua a vivere il proprio abbandono e la propria sofferenza in ogni abbandono e sofferenza dell'umanità di oggi. Allora qual è il compito del politico? E' vivere questi abbandoni e queste sofferenze riportandoli - quindi, queste assenze di vincoli, questo essere separato e disciolto -, riportandoli alla comunione con gli altri e sciogliere continuamente i conflitti che sembrano insolubili per riportarli all'unità.

Abbiamo detto che siamo sovrani, e questo è drammatico, perché abbiamo sperimentato, anche nel corso del '900, quanto spaventosamente pericoloso sia questo potere sovrano che gli uomini detengono, abbiamo costruito gli olocausti, abbiamo costruito i lager; e paradossalmente tutto questo, nella sua forma moderna, è reso possibile proprio dalla consapevolezza che l'uomo ha di poter dominare la propria esistenza, una consapevolezza che viene allargata al dominare gli altri, perché si pensa che la propria idea abbia un valore assoluto e ci si crede talmente che si è disposti ad usare tutti i mezzi per imporla.

Che cosa però noi dobbiamo imparare dall'idea di sovranità così come ci è stata spiegata, come puro amore? Che il *come* si agisce politicamente è fondamentale, è il *come* che conta, e dunque l'atto politico se non costruisce unità, se non fa fare un passo in avanti nel dialogo e nel rapporto, non è un vero atto politico, non è un atto che avvicina il bene comune, che è appunto lo scopo stesso della politica.

Qui è lo specifico della politica, cioè la sua capacità di conciliare interessi e punti di vista particolari in un progetto comune, perché, per definizione, la politica non persegue un bene particolare, perché essa, ci ricordiamo Aristotele, vuole il bene della città.

Ora, in queste considerazioni, trova anche fondamento quella concezione giuridica che fa, del politico eletto, il rappresentante, non solo dei propri elettori, o del proprio collegio, ma addirittura di tutta la nazione; perché? Perché vuol dire che l'assunzione di responsabilità politica, l'essere stato scelto anche solo da una parte, conferisce la dimensione del tutto, perché ciascuno di noi è portatore dell'unità, altrimenti non ci sarebbe fondamento per dire che l'eletto è l' "uno": perché non dovrebbe essere semplicemente il rappresentante di coloro che hanno espresso in suo favore il proprio voto? No, egli è l' "uno" e può rappresentare l'intera nazione proprio perché è portatore di unità in quanto uomo; e qui scatta la dimensione specifica della politica, che è colei che fa vedere questa unità, che la trasforma in processo, in regola, in obiettivo.

Ma, allora, non potremmo fare un passo più in là, e pensare che colui che è stato scelto, anche se è stato scelto da alcuni elettori, in un particolare collegio, di un particolare stato, avendo acquisito lo status politico, in realtà, in sé, non è forse il portatore dell'universalità dell'umanità stessa? Allora, se ha fatto questo salto, in lui, che è riconosciuto nel suo Stato come rappresentante della nazione, in realtà deve vibrare un'altra rappresentanza oltre a questa, la rappresentanza universale, e mai potrà decidere di fare qualcosa che porta un qualche utile alla propria nazione ma porta, invece, un danno alle altre.

Quando si entra nella dimensione politica, e questo è chiaro in chi viene eletto - ma dovrebbe essere consapevole anche il cittadino che questa dimensione è sua -, quando si entra nella dimensione politica si scopre che la prima rappresentanza è quella dell'umanità, nella sua universalità. Allora, anche colui che si occupa del governo del Paese più piccolo di questo mondo, deve sapere che sta esercitando una funzione universale in un luogo particolare e deve aspirare ad unirsi a tutti gli altri, vivere in fraternità nonostante le distinzioni, sapendo che le distinzioni servono all'unità.

Questa idea dell'umanità come comunità universale, ha avuto delle intuizioni, è stata colta, è stata compresa, è stata capita; io faccio riferimento, per non dilungarmi, soltanto a tre nomi, in tre momenti, in tre epoche diverse.

Il primo pensatore al quale faccio riferimento è Dante, Dante Alighieri. Certamente è noto come poeta, ma Dante ha anche degli scritti politici nei quali teorizza la possibilità di costituire una forma di impero universale - naturalmente lui si riferiva a ciò che conosceva allora e, quindi, all'Europa - al quale dovevano concorrere tutti i popoli; e l'idea di fondo, per costruire questo impero universale, nel quale le diverse identità nazionali non scomparivano, ma convivevano e collaboravano, l'idea di fondo era appunto che l'umanità per prima fosse un soggetto e dunque dovesse essere "il" soggetto che crea anche un governo unitario. Al di là della soluzione particolare che Dante propone, è importante registrare l'esistenza dell'idea che presuppone l'umanità come soggetto politico.

Un altro pensatore, a mio avviso, di rilevante importanza è Bodin. Jean Bodin è stato uno dei protagonisti della costruzione del concetto di sovranità assoluta, cioè di un sovrano che quasi si pone al di sopra della legge, quindi governa lui, decidendo lui, fatte salve - dice Jean Bodin - tre eccezioni: "Tutti i principi della terra - scrive - sono soggetti alle leggi di Dio e della natura, oltre che a diverse leggi umane comuni a tutti i popoli"³. Quindi, proprio colui che teorizza l'assolutezza della sovranità, che quindi la slega il più possibile da lacci, da controlli, da doveri, però ricorda: attento, ci sono le leggi di Dio, ci sono le leggi della natura, natura umana, ci sono le diverse leggi umane che però sono comuni a tutti i popoli. Allora esiste una umanità che è soggetto e di cui tu sovrano devi tener conto al punto che, pur essendo sovrano assoluto, non puoi andare contro di essa.

Un'altra grande meditazione sull'umanità come soggetto politico unitario è offerta da Francisco Suarez, il quale scrive: "Il genere umano, nonostante sia diviso in vari popoli e regni, mantiene sempre una certa unità non solo specifica ma anche quasi politica, e morale - cioè l'uomo non è uomo soltanto in quanto specie animale diversa dagli altri, ma ha una sua unità politica e morale -, la quale è espressa dal precetto naturale del reciproco amore, e della misericordia, estesa a tutti gli uomini, anche agli stranieri, e qualunque sia il loro pensiero. Perciò, sebbene ogni Stato - repubblica o regno - sia in sé una comunità sovrana, sussistente nei suoi

³ Jean Bodin, *Les six livres de la Republique*, 1576; tr. it. *I sei libri dello Stato*, Torino 1964, Libro I, VIII, p.357. Il principe non può inoltre derogare alle *leges imperii*, cioè "a quelle leggi che riguardano la struttura stessa del regno e il suo assetto fondamentale, in quanto esse sono connesse alla corona e a questa inscindibilmente unite (tale è, ad esempio, la legge salica)"; *ivi*, p. 368.

membri, nondimeno – conclude Suarez - ognuno di loro è anche membro in qualche modo della comunità universale, che comprende tutto il genere umano"⁴. Dunque l'idea dell'umanità come comunità universale, come soggetto politico non è nuova, noi oggi la stiamo scoprendo in maniera nuova, comprendendo che il legame che unisce questa comunità è il legame di fratellanza; e allora, ecco che la fraternità della quale noi parliamo è il primo legame, il primo vincolo politico, l'unico, paradossalmente, che può definire questa comunità universale che è l'umanità stessa.

Domande e risposte

D: Lei ha detto che è il come che conta nell'azione politica. Come metterlo più in luce allora?

R: Il *come* conta perché è il *come* che ci viene insegnato da Gesù e quindi è la legge dell'amore, la logica dell'amore. Quello che è importante capire è che – abbiamo già accennato a questo nelle lezioni precedenti, ma è importante vederlo anche sotto questo aspetto -, la cosa importante è rendersi conto che, se l'uomo è fatto per amare, quando comincia a fare politica non può smettere di amare. Esattamente come nel proprio lavoro raggiunge un risultato se ama il proprio lavoro, se vive al meglio, così anche in politica deve continuare ad amare, anzi acquisire un *come* più profondo e più universale e quindi un amore sociale, come diceva Agostino, che magari non gli è chiesto con questa forza e con questa misura in altri settori della sua esistenza e del suo impegno. Ma ci deve essere una continuità fondamentale.

Per quello che riguarda noi, noi facciamo anche un'esperienza del *come* che è originale: per noi il *come* è amore reciproco, è costruire una comunità che pensa politicamente, non è che semplicemente mandiamo qualcuno a fare politica. Noi siamo qui insieme, perché vogliamo costruire una comunità e diventare capaci di essere costruttori di comunità facendo politica.

Innanzitutto è una comunità, la nostra, *di pensiero*, dove portiamo le nostre idee. Ma le nostre idee trovano il modo di riconoscersi l'una con l'altra come vere, di purificarsi, anche di perdere gli elementi ideologici negativi, le scorie, e quindi, di essere soltanto verità che incontra la verità, se mettiamo in atto l'amore reciproco. Infatti le nostre scuole sono *scuole di vita*, oltre che di pensiero. Il Movimento politico per l'unità è, innanzitutto, vita di politici che imparano a vivere fraternamente e poi operano fraternamente in politica, perché non si può improvvisare la fraternità, bisogna costruirsi una storia di fraternità; allora il politico come lo vediamo noi è un politico che ama tutti, che comincia a donarsi in famiglia, si dona nella professione, si dona con le persone che incontra, altrimenti non può cominciare a vivere in questo modo soltanto quando fa il suo ingresso in un parlamento o in un partito.

Il *come*, per noi, significa anche esercitare in una comunità, una comunità che non si sostituisce alle altre comunità alle quali apparteniamo, cioè i nostri partiti, le nostre famiglie, il nostro lavoro, la nostra nazione con tutte le particolarità. Ecco però, il processo che noi abbiamo iniziato, è quello di una azione e di un pensiero comune, comune anche in senso multiculturale, perché sta avvenendo nella cooperazione tra tutto il mondo. Quando noi abbiamo cominciato questo corso facendo riferimento alla Rivoluzione francese e alla Rivoluzione haitiana, il senso profondo di questa cosa era dire "noi non vogliamo più ripetere l'errore, fatto molto spesso nella storia, in base al quale una testa, o un partito, o un gruppo, o una scuola di pensiero, o una nazione sola, o un continente, pensa una teoria che poi viene esportata, viene imposta e crea condizionamento. Ma mettiamoci insieme, diverse teste, diversi popoli, diverse culture, perché convinti che nella fraternità abbiamo l'elemento comune e allora creiamo anche una dottrina politica che sia, già nel suo sorgere, espressione di tante diverse culture e di tante diverse sensibilità". Allora abbiamo cominciato facendo vedere la Francia, da una parte, e la sua negazione, per così dire, Haiti; e vale la reciproca, cioè la Francia è negazione di Haiti, in senso

⁴ P. D. Francisco Suarez Granatensi, *Tractatus de legisbus ac Deo Legislatore*. II, 19, Lugduni 1613, p. 113.

storico è stato più forte questo. Il bianco e il nero, sono due realtà non in opposizione, ma due componenti essenziali, senza le quali l'umanità non può realizzare la fraternità: questo ha un forte valore simbolico ma è anche la realtà della nostra prassi. Quindi, è un *come* personale, di una scelta personale di vita, e anche un *come*, per noi, in maniera specifica, comunitario, ed è forse il nuovo, lo specifico, che anche come Movimento Politico per l'unità portiamo nella teoria e nella prassi.

D: Nel concetto di Gesù Abbandonato il politico vive, nella sua dimensione e nella sua azione quotidiana, questa solitudine. Come trasformare questo abbandono in ricchezza e come aiutarlo a viverla nella sua attività?

R: Nella prossima lezione in particolare vedremo come Gesù Abbandonato può essere modello per il politico, però, per quello che riguarda ciò che abbiamo detto in questa lezione, sottolineerei un elemento in particolare: Gesù Abbandonato vive e soffre il fatto di non sentire più la paternità di Dio. Questa è una condizione molto diffusa nella società di oggi, dove specialmente le società occidentali, le società avanzate - avanzate verso che cosa è tutto da stabilire, perché si avanza da una parte e si arretra da altre, quindi va vista in maniera critica anche -, nelle nostre società noi viviamo proprio l'assenza di paternità, e questo è un dramma. Allora il cittadino vive questa assenza di paternità, vive questa condizione di abbandono; e la cosa drammatica è che molte delle dottrine politiche contemporanee partono dal presupposto proprio che il Padre non ci sia. Ora questo va affrontato.

Io direi subito la soluzione. Qual è? Che il politico deve saperlo, questo, e deve restituire il senso di paternità alla società. Naturalmente un senso della paternità che è ben diverso dal politico che comanda da sopra, è la paternità come ci è stata mostrata da Dio sovrano che esercita la sovranità amando. Immettere l'amore nella società significa restituire anche il senso della figura del Padre. Quindi, per ciò che abbiamo detto questa volta, compito preminente del politico è rendersi conto che viviamo in una situazione - teorizzata, addirittura - di orfanità. Da dove viene questo? Nel dibattito politico, e questo è uno dei punti fondamentali sui quali impegnarsi, molto spesso si parte dal principio che, per realizzare società paritarie, dove tutti sono uguali, bisogna passare per l'uccisione del Padre.

La grande teorizzazione di Freud, sulla nascita, appunto, della civiltà e della società politica - che lui ha condotto nell'ambito della sua scienza, quindi in ambito psicologico, che però ha dei riflessi anche accettati nelle dottrine politiche - è che, per realizzare una società orizzontale, in cui siamo pari, dobbiamo liberarci di questa autorità che sta sopra. Qual è l'effetto di questa presunta liberazione? L'effetto è che noi continuiamo ad essere fratelli, perché la nostra origine è in una comune paternità, però portiamo il marchio di una colpa e, non avendo più il padre che regola i rapporti tra di noi, l'elemento fondamentale non è più il legame di fraternità, perché questo l'abbiamo negato uccidendo il padre; rifiutando il padre abbiamo detto "noi non vogliamo più essere fratelli, vogliamo essere individui dotati, ciascuno, di diritti riconosciuti"; allora l'elemento fondamentale che lega e allo stesso tempo contrappone è l'invidia. Perché in una società di pari, di perfettamente pari, si insegue l'imitazione, diventa intollerabile che egli, che è mio fratello - anche se nego questo rapporto, anche se non lo voglio vivere nelle sue espressioni -, per me è intollerabile che egli abbia più di me. Allora ci può essere una spinta fortissima ad un egualitarismo stupido.

Viceversa, l'essersi liberati da qualunque controllo superiore, mi spinge ad una tale affermazione della mia individualità, che la libertà, che è un principio fondamentale, non essendo più regolata, diventa l'arbitrio di diventare più forte di tutti e di opprimerli. E siccome non c'è più il padre, nascono tanti piccoli dittatori, anche in democrazia, che esercitano una dittatura mascherata nel mondo della comunicazione, nel mondo dell'economia, nel mondo dell'istruzione,

e sono tutti frutti dell'invidia e della conflittualità che nasce dal fatto di avere ucciso il padre.

Ora la teoria di Freud è campata in aria? No, no, perché fa riferimento a dei fatti storici che hanno inciso nella storia dell'umanità, fatti reali, nei quali il padre è stato ucciso. Abbiamo avuto l'uccisione fondamentale di due re, nel corso della Rivoluzione inglese e nel corso della Rivoluzione francese specialmente, che ha dato l'effetto più traumatico. Quindi c'è stata una ribellione al principio di autorità, perché sembrava che, se non si eliminava questo principio di autorità, che è paterno, non si potesse essere liberi. Allora, prima avevamo un paternità che ci garantiva una unità, una sicurezza e una appartenenza. Per riuscire a generare la libertà sembra che si debba uccidere il padre; ma a questo punto abbiamo la libertà che diventa però frantumazione, diventa orfanità, e dà luogo ad un vivere degenerato: l'uguaglianza che diventa egualitarismo e la libertà che diventa iperliberismo incontrollabile.

Ma è possibile che le due cose non possano essere tenute insieme? Noi abbiamo appena riflettuto su un ordine di idee che invece mette insieme le cose. Perché il Padre, che noi abbiamo visto in azione, quando Gesù viveva l'abbandono, non era un Padre che veniva ucciso da Gesù, Gesù continua a riconoscere Dio quando grida. Gesù non uccide suo Padre, accetta fino in fondo di morire *lui*. Quindi, nella prospettiva della fraternità e dell'amore che noi abbiamo introdotto e che stiamo adesso sviluppando, non è necessario uccidere il Padre: perché? Perché il Padre è amore. La funzione del Padre, lo scopo della sua esistenza è far essere i figli, non è un Padre opprimente. Se si vedono le cose nella loro realtà vera, cioè nella possibilità di amore che abbiamo, non è necessario uccidere il Padre, anzi, il principio di autorità va mantenuto, sapendo che l'autorità è colei che ci conserva nel nostro essere, che custodisce il nostro disegno: non è un Padre opprimente, è un Padre amore.

Allora è possibile essere fratelli, vivendo la fraternità, non vivendo l'invidia; perché gli estranei non si invidiano tra di loro, quindi non si spiegherebbe l'accanimento, a volte, dei conflitti, che c'è tra gli uomini; è che gli uomini percepiscono di non essere estranei, di essere fratelli, ma negano le conseguenze di questo fatto perché pensano di avere ucciso il padre. No, la cosa va completamente rovesciata: Freud aveva le sue ragioni lette nella realtà, ma questo non deve diventare il paradigma col quale noi interpretiamo la natura umana e la natura dei nostri rapporti: questo va rovesciato. Però per rovesciarlo ci vuole una fondazione altrettanto forte di quella che Freud dà alla sua idea. Noi la stiamo dando, perché vedendo la realtà divina così come ci viene illuminata dal carisma di Chiara, che ci fa scoprire, poi, il cristianesimo nella sua pienezza, ci si rivela una logica della paternità ed una logica della fraternità completamente diverse. Davanti abbiamo un grande compito: quello di creare una dottrina dove l'uccisione del Padre non sia più data per necessaria o per scontata; ma per creare una tale dottrina ci vogliono dei fatti storici che abbiano la portata dei fatti storici che hanno suggerito l'idea dell'uccisione del Padre. Ecco perché noi siamo un Movimento, non siamo soltanto un club che studia, siamo un Movimento perché stiamo facendo quelle esperienze storiche che consentono una dottrina diversa, altrimenti noi potremmo soltanto teorizzare, avrebbe il valore che hanno tutte le teorie escogitate da qualche pensatore isolato di questo mondo.

La nostra è unità di dottrina e di prassi.

D: Non è che la fraternità nega l'identità propria, l'originarietà di ognuno, anzi ci completiamo con queste. Ma quando l'altro non riconosce la nostra identità, cosa ci conviene fare?

R: Qui ci sono due aspetti di cui tenere conto. C'è un aspetto di relazione personale, quando l'altro, per qualche motivo vediamo che non ci rispetta, non ci riconosce per quello che siamo e la saggezza umana, l'esperienza di vita consiglia che non vale la pena di andare sempre da lui a ribadirgli chi siamo noi. La cosa importante è costruire una situazione che l'aiuti a riconoscerci, cioè operare con i fatti in modo che egli veda. Se è in buona fede la persona che non ci riconosce,

che non ci rispetta, attraverso ciò che facciamo, attraverso la nostra coerenza di vita può cambiare opinione. Se invece c'è una situazione di invidia, c'è una posizione pregiudiziale da parte sua, noi possiamo fare tutta la nostra parte e sperare che la coscienza di questo avversario si risvegli e riconosca. Ma c'è un ambito di libertà sua, dove solo lui può prendere delle decisioni. Questo nei rapporti personali.

Vale in parte, non del tutto, anche per i rapporti politici; perché quando noi viviamo una dimensione politica, quindi abbiamo magari una responsabilità, siamo dei rappresentanti di qualcuno e di qualcosa, dobbiamo tener conto delle regole della politica. Mentre cioè io posso nei confronti di uno che, personalmente, non mi riconosce, suonare al campanello della sua casa, chiedergli di spiegarmi ecc, questo in politica lo devo fare rispettando delle regole. Quelli che io rappresento non devono sentirsi abbassati o umiliati da ciò che io faccio. Quindi bisogna rispettare anche la volontà degli altri; allora questo suonare al campanello non sarà come nel rapporto personale diretto ed immediato, devo trovare lo strumento e la logica politica per farlo.

Sono convinto che la politica offre le possibilità istituzionali, le regole, per suonare il campanello e offrire all'altro una spiegazione, però deve essere fatto con avvedutezza, perché essere politici è anche un mestiere che richiede una competenza. Allora tu puoi fare, ad esempio, in una sede di governo di una città, puoi dare spiegazione, rendere conto del tuo operato senza umiliarti, senza abbassarti, in maniera fiera ma onesta, evitando tutto ciò che può rinforzare nell'altro l'idea sbagliata che ha di te. Quindi, devi esercitare una funzione rispettando il mestiere della politica; ma se hai dentro di te l'amore, il senso di fraternità, si useranno quei mezzi, quelle parole, si sceglierà di fare quella cosa piuttosto che un'altra che crea le condizioni per cui l'altro, che vuole la libertà, faccia il suo passo. Quindi io sottolineerei che l'amore è lo stesso, nel rapporto personale e nel rapporto pubblico, però i mezzi sono diversi e bisogna rispettarli.

D: Sempre riguardo il concetto di Gesù Abbandonato, si diceva come la fraternità nasce dal dolore, che cosa s'intende per questo?

R: Sì, noi abbiamo parlato di una fraternità che nasce dal dolore perché Gesù viene a sanare una situazione preesistente. La situazione preesistente era quella che abbiamo visto nella lezione precedente, ed era quella di una fraternità negata: Caino ha ucciso Abele e il primo fratricida ha costruito una città. Abbiamo visto che la politica nasce per ripristinare legami di fraternità che erano stati violati; ma per portare a compimento questo Gesù, che viene, subisce la situazione di mancanza di fraternità che è diffusa: soffre questa situazione per ricostruirla. Questo succede spesso perché, nell'esistenza umana, noi troviamo delle situazioni negative, delle incomprensioni, dei conflitti, e per ripristinare la fraternità dobbiamo, per così dire, assorbire questi conflitti, attraverso il nostro dolore, e ricreare la fraternità. Di per sé la fraternità non è che deve per forza scaturire dal dolore.

Abbiamo fatto riferimento a Caino e Abele, ma nel piano originario di Dio non c'era né la decisioni di Adamo ed Eva contro di Lui, né l'omicidio di Caino su Abele. Nella natura umana così come Dio, secondo il racconto della *Genesi*, l'aveva creata ed immaginata, c'era una fraternità spontanea che non passava attraverso il dolore. I rapporti erano armonici, puri, nitidi, tant'è vero che Adamo ed Eva erano nudi – si dice - e non ne provavano vergogna. La nudità ha un valore simbolico: vuol dire che io non mi copro davanti a te perché non ho paura di te; e che tu puoi vedere dentro di me direttamente, per il fatto che siamo fratelli, siamo amici. Questa è la visione originaria. Gesù, per ripristinare il più possibile questo originario piano di Dio, deve assorbire tutto il negativo, tutte le negazioni della fraternità che si erano create nel frattempo. Noi viviamo una situazione simile: abbiamo a che fare con uomini che sono chiamati alla fraternità, che sono capaci di fraternità, ma che hanno bisogno di superare tutti i conflitti, sia esterni, sia tutti i segni di conflitto che ci portiamo dentro di noi, che ci rendono sospettosi, diffidenti, che aumentano i

nostri limiti, dobbiamo superare tutto questo. Per superare tutto questo non basta una gomma che cancella, bisogna passare attraverso il dolore, è il dolore che permette di superare questo; un dolore vissuto però con amore, per cui tu, anziché rispondere ad un attacco con un attacco, ad uno schiaffo con uno schiaffo, tu sei capace di incassare, di assorbire tutto dentro di te e di rivolgerti in un altro modo. Ma non è che sia necessario che ci sia il dolore. Di fatto lo incontriamo perché questa è la situazione.

D: Non si potrebbe approfondire un po' più il ruolo di Maria e perché Dio ha scelto proprio Lei per riportare la fraternità?

R: Io credo che doveva essere una donna, per un motivo molto semplice: perché la prima gerarchia ingiusta ha avuto come vittima una donna. Se, abbiamo detto, Maria riassume in sé la storia dell'Antico Testamento, cioè la storia di tutta l'umanità che segue a quello che viene chiamato il peccato originale, cioè la colpa di Adamo ed Eva, è in ciò che è accaduto alle origini, agli inizi, che si trova forse la spiegazione nel fatto che Maria doveva essere una donna. Perché quando Adamo ed Eva disobbediscono al comando divino - e tutto questo racconto può avere una lettura di fede profonda, ma anche una lettura di antropologia, diciamo, cioè di studio dei simboli, è ricca da tutti e due i punti di vista -, quando i due rompono il rapporto con Dio, bisogna tener conto che Adamo ed Eva, nel loro rapporto, ci spiegavano chi è Dio; perché la *Genesi* comincia raccontando che Dio è creatore, ma non ci dice chi è Dio. Solo quando Dio crea l'uomo, ci viene detto "Dio creò l'uomo, maschio e femmina li creò, a immagine di Dio lo creò". L'uomo è ad immagine di Dio e noi capiamo che è ad immagine di Dio per il fatto che è maschio e femmina; maschio e femmina vivevano in una relazione di amore profondo, non turbato dal dolore e dal male, ma questo è importante: siccome sono ad immagine di Dio *insieme*, il loro rapporto ci dice qualche cosa non solo di chi sono l'uomo e la donna, ma anche di chi è Dio di cui loro sono immagine; attraverso l'uomo e la donna capiamo chi è Dio.

Allora, quando l'uomo e la donna decidono di rompere il comando divino, la prima conseguenza qual è? Abbiamo detto che i due erano nudi e non ne provavano vergogna: si coprono; si coprono perché? Perché temono l'altro. Adesso ognuno dei due percepisce che dentro ha del male e ha la possibilità di fare del male all'altro, o di subirlo. Il coprirsi ha il significato di un allontanarsi, di un proteggersi, sia perché si ha vergogna di sé, ma anche perché si è coscienti di avere un valore che va custodito e difeso dall'altro che può diventare nemico, come accadrà con Caino ed Abele. Allora, il primo effetto della disobbedienza, è proprio un effetto di distanza. Ma quando Dio scende nel giardino e chiede ad Adamo perché aveva fatto [quel che aveva fatto], Adamo dice: non sono stato io. È stata la donna che Tu mi hai messo accanto. Scarica la colpa. Esattamente come il responsabile di una grande azienda, chiamato a riferire per qualcosa di sbagliato che è successo, dice: non sono stato io, è stato lui; e scarica la colpa su un suo subordinato.

Quindi i due, che prima erano pari, in seguito alla rottura del rapporto con Dio, non sono più pari, l'uomo schiaccia la donna attribuendole la colpa, e la donna poi accetta: quando Dio va dalla donna e dice "che hai fatto?", lei non si ribella a questa gerarchia che ormai era creata, era entrata nei loro rapporti, dice: "è stato il serpente", che rappresenta tutto il creato; cioè scarica sul creato la colpa, e quindi compie questa divisione. Ciò che prima era unito: Dio con gli uomini, gli uomini fra loro, gli uomini col creato, si spacca. L'uomo sottomette la donna, la donna sottomette il creato. Tutto è attraversato da una spaventosa divisione.

Ecco perché doveva essere una donna. Perché la donna che stava sotto, diventa, anche simbolicamente, oltre che realmente in Maria, diventa l'immagine più adeguata ad operare il rovesciamento. Maria annuncia il rovesciamento dicendo "in me Dio ha rovesciato..." perché "in me"? Perché era quella che stava sotto, era quella che aveva subito - mettendosi nella

subordinazione -, era quella che aveva subito le conseguenze della prima gerarchia ingiusta, che è stata quella che ha creato l'uomo allontanando e sottomettendo a sé la donna. Ecco perché dico "doveva essere una donna". Però bisogna tener conto di un fatto molto importante: Gesù, che è uomo, però raccoglie in sé tutta l'umanità, sia uomini che donne. Maria, che è donna, raccoglie in sé tutta l'umanità, sia uomini che donne. Quindi non bisogna dare significati maggiori di quelli che ci sono in questa distinzione. Si potrebbe approfondire ma io mi limiterei a questo che ho detto, perché mi sembra certo; in questo modo non si fa una forzatura dei testi e mi sembra molto nella logica dell'amore. Come Dio preferì Abele, nonostante Caino fosse il primogenito, rovesciando la gerarchia esistente, così è una donna, e non un uomo, la persona nella quale Dio compie le cose che Maria annuncia nel *Magnificat*. Poi Gesù e Maria sono figure tali, ciascuna rappresentativa dell'insieme dell'umanità. Quindi non bisogna ricavare da loro delle conseguenze specifiche per l'uomo o per la donna. Però è interessante vedere che la Rivelazione ha un suo equilibrio di rispetto, anche, per i due generi maschile e femminile, e questo è un ulteriore insegnamento.

Lezione 6. Amico-nemico

Sulla figura del politico

Questa sesta lezione ha per titolo *Amico-nemico*; dobbiamo cercare di entrare in uno dei luoghi più difficili della politica, che è il vedere in faccia il conflitto e cercare di interpretarlo. Naturalmente dobbiamo cercare di interpretarlo sulla base di questo nuovo modello antropologico che abbiamo cominciato a delineare a partire dalla figura di Gesù Abbandonato, con tutte le traduzioni poi che bisogna fare, per calare questi principi che ricaviamo, nella dottrina e nella prassi politica.

Dunque cerchiamo di rientrare in quella situazione e di capire la condizione umana del Crocifisso, perché se Egli ci si presenta come modello per ogni uomo, è, dunque, modello anche per il politico e, spesso, il politico può vivere situazioni che sono già vissute o prefigurate nella condizione di Gesù Abbandonato.

Allora, come è Gesù quando è appeso in croce?

Gesù non dorme da almeno trenta ore; in base a ciò che ci dicono i Vangeli sappiamo che è in condizioni estreme, perché ha subito lo shock della sudorazione sanguigna, è stato sottoposto alla tensione delle accuse, delle calunnie, agli interrogatori, alle derisioni; è stato torturato, è affaticato al punto che non riesce a trasportare la croce, mentre gli altri due, che saranno crocefissi con Lui, ci viene detto che proseguono senza bisogno di aiuto. Inchiodato alle mani, è irrigidito da tre ore in quella posizione, ha difficoltà a muovere il diaframma, essendo sospeso; dunque ha difficoltà di respirazione, possiamo renderci conto che fosse in debito di ossigeno; quindi in una condizione di difficoltà, anche, ad esprimere il proprio pensiero, ad agire. Eppure, quest'uomo, così ridotto, non maledice, non accusa, non implora, e, dunque, accoglie interiormente, e fino in fondo, il proprio destino, la propria situazione. Ma proprio perché questa accoglienza è libera, esprime, come dicevamo, il più profondo di se stesso alzando la testa - quindi superando la sua situazione - e chiede a Dio la ragione di ciò che gli sta accadendo.

L'obbedienza di Gesù non è mai passiva, questo è un aspetto sconvolgente dell'Abbandonato: fino all'ultimo istante Egli vuole rendersi conto, proprio per aver obbedito fino in fondo, vuole essere partecipe di questo disegno; e chiede lo scopo, spalancando davanti a noi - proprio come abbiamo visto anche nella lezione precedente - l'infinita dignità dell'uomo: e dunque anche noi abbiamo dentro - perché Gesù ci spiega come noi siamo - abbiamo dentro questo desiderio di sapere il senso profondo della nostra esistenza.

Questo è l'uomo. Ma, dunque, anche, questo è il politico che, come Gesù abbandonato, non maledice, non accusa, non implora, ma assorbe dentro di sé tutto il negativo; e nella forza della Resurrezione, deve saper far scaturire il positivo: perché il politico dev'essere portatore di un progetto, deve trarre da dentro di sé le cose buone per gli altri, deve costruire fuori, con gli altri, ciò che dentro di sé è già delineato. Deve far suo il loro abbandono per portarli, con sé, alla resurrezione.

Il vero politico dunque, il politico-Gesù, il politico che abbraccia questo modello antropologico, non si limita ad agire di rimessa, non attende che gli altri dicano, proponano, si pronuncino, per ricavare la propria posizione soltanto in maniera antagonista, quasi per ricavare la propria identità da una differenziazione rispetto agli altri - che è artificiosa - dicendo di no agli altri. Il vero politico non ha bisogno di un nemico per sapere chi egli è: la necessità del nemico è tipica di chi vive la politica in maniera ideologica; ideologica nel senso negativo dell'ideologia, secondo un pensiero totalizzante, che non lascia più spazio per la coscienza personale, che pretende di possedere tutta la verità; questo pensiero ideologico *crea il nemico*, perché considera nemico tutti coloro che non sono appartenenti a questa ideologia che, essendo totalizzante, non ammette l'altro, non ammette il diverso.

Il politico vero non si alimenta dello scontro; il politico ideologico sì, perché è privo di forza interiore, privo di vera identità; non può avere una identità autentica chi non conosce il proprio limite, chi pensa di essere tutto e, dunque, vive ideologicamente la politica. Il vero politico, al contrario, cerca di sciogliere ogni contrapposizione ideologica, ogni nemicità, perché sa che una parte di sé, in quanto uomo, è custodita anche da colui che si presenta come avversario, perché [l'avversario] è portatore di una verità, che essendo verità umana, deve entrare in qualche modo a far parte anche della mia identità, in quanto uomo: ma non è affidata a me, è affidata a lui; dobbiamo ricostruire l'insieme del disegno perché io capisca veramente chi sono; e quindi un aspetto della mia identità mi viene portato dall'altro; se io lo considero un nemico, rinuncio ad una parte di me, che può essermi data soltanto dall'umanità nel suo insieme, quindi anche dal mio avversario. Soltanto trovandoci fratelli, ciascuno di noi capisce fino in fondo ciò che è.

Gesù Abbandonato, il fedele

Gesù abbandonato ci dice anche un'altra cosa di estrema importanza per il politico: questo suo grido nei confronti di Dio, che cosa vuol dire? Non è una ribellione, non dobbiamo immaginarci il tono di uno che rivendica; è un atto, invece, di estrema fedeltà, perché Gesù Abbandonato, raggiunto il culmine del suo umano fallimento, perso il senso della propria esistenza, continua ad essere convinto che lo scopo di tutto ciò è, dunque, il significato di se stesso e della sua vita, continua ad esserci ed è custodito da Dio. Infatti glielo chiede. Lui non sa, Lui sta morendo, ma continua ad essere convinto che Dio custodisce il significato del suo dolore, e glielo chiede. La domanda di Gesù è un atto di estrema fedeltà e così deve essere il politico: avere la fedeltà estrema alla propria missione, al punto di sapere che, anche quando il senso della sua esistenza gli sembra smarrito o sepolto dalle difficoltà, questo senso continua a sussistere, questo senso è nascosto, è racchiuso, è custodito sicuramente da Dio, ma emergerà anche da ciò che egli ha fatto, si manifesterà attraverso le opere che ha compiuto: dunque, Gesù Abbandonato come modello della fedeltà politica.

Gesù Abbandonato, il liberatore.

C'è un altro aspetto ancora di Gesù Abbandonato molto importante. Dice Paolo, nella lettera ai Colossesi: "... Annullando il documento scritto del nostro debito, le cui condizioni ci erano sfavorevoli [quindi un contratto che pesava contro di noi, questa era la condizione dell'umanità prima di Gesù]. Egli lo ha tolto di mezzo inchiodandolo alla croce; e ha privato della loro forza i Principati e le Potestà, ne ha fatto pubblico spettacolo dietro al corteo trionfale di Cristo" (Col 2, 14-15). Paolo sta parlando di Dio, di cosa ha operato con Gesù; e Paolo ci sta dicendo che Gesù risorto è posto al di sopra dei Principati e delle Potestà, quelle potenze nelle quali credeva il mondo antico, che entravano in gioco nei momenti rituali, del culto; ma anche in nome delle quali, con i diversi nomi che esse hanno nelle diverse civiltà, in nome di queste potenze si esercita il potere, o esse stesse sono fonte di potere e tutto questo crea una schiavitù, crea una tirannia per l'uomo: sono tutti rapporti di sottomissione con i quali l'uomo deve fare i conti e sottostare.

Ecco, Gesù ha stracciato tutti questi rapporti, li ha cancellati, ci ha sottratti al loro giudizio. Quando diciamo che Gesù ha perso tutti i vincoli, e noi siamo in questa solitudine con Lui, in questo nulla, noi abbandoniamo anche tutti i vincoli di sottomissione per ricevere solo quello di fraternità. Gesù dunque è il liberatore, è colui che ci toglie le catene, che ci libera dalle potenze cosmiche e dalle potenze avverse degli altri uomini che possono cercare di sottometterci. Grazie a questa opera di liberazione, gli uomini possono percorrere, nella fraternità, tutte le strade che vengono suggerite dall'intelligenza d'amore: è, questa, una nuova filosofia della storia, che risolve il grande problema del rapporto tra libertà e destino, cioè tra il desiderio umano di costruire liberamente la propria esistenza, e il destino, cioè le condizioni che incombono e che lo

costringono, le condizioni di svantaggio; la situazione difficile del nostro Paese, della congiuntura economica, dei rapporti internazionali, di uno sviluppo che non riesce a decollare: tutto questo grava come il destino. Invece Gesù ci insegna che ogni azione umana libera ha una sua autorità per costruire le condizioni dell'esistenza, se è espressione di fraternità. Quando ama, l'uomo è libero, e la politica può inventare tutte le possibili soluzioni ai problemi; ma, allo stesso tempo, anche, in questa libertà, si compie il disegno che c'è su Gesù, Gesù accetta liberamente ciò che gli è assegnato, e questo apre la possibilità di cambiare.

Gesù abbandonato e la categoria dell'altro.

C'è un altro grande insegnamento che viene da Gesù Crocifisso e Abbandonato, ed è il compiuto superamento dell'ideologia intesa - come dicevamo poco fa - come pensiero totalitario, e [il superamento] della necessità del nemico che essa porta. Gesù chiama dolorosamente qualcuno, chiama Dio. Abbiamo visto che questo è un atto di fedeltà, e colui che Egli chiama, che è "il lontanissimo", "l'infinitamente grande" contrapposto all'infinitamente piccolo, ciò che ci può essere di più diverso, di più "altro", rispetto a colui che chiama, rispetto a Gesù: ebbene, questo Altro assoluto non è un Nemico, è Qualcuno nel quale Gesù continua a confidare. Ma allora la domanda di Gesù, che è la domanda che ogni singolo uomo può porre, o si trova a porre nella propria esistenza, non apre uno scontro, non apre un conflitto, ma attraversa lo spazio di separazione che esisteva tra me e l'Altro, il più lontano e il più differente da me, ma lo colma con la fiducia che Gesù ripone in questo altro: con questa domanda Gesù supera l'idea del nemico. Ciò che è diverso da me, non è per forza un nemico, perché Gesù chiama Colui che è massimamente lontano e massimamente diverso e dice "Io confido in Te, perché Tu custodisci il segreto di me". In questo modo Gesù fonda la categoria dell'Altro: l'altro visto non più come il barbaro, il diverso, il nemico potenziale o attuale, ma l'altro come colui che è in una tale intimità con me, da custodire il mio segreto. È con questo grido di Gesù che la categoria dell'Altro, come nella nostra contemporaneità noi la usiamo, viene introdotta nella storia.

Vedete che un po' alla volta vari tasselli vanno al loro posto: abbiamo cominciato con la riflessione sul sociale, con la relazione, la fraternità, l'alterità; l'alterità nel senso positivo, cioè il riconoscere l'esistenza di qualcuno che è diverso ma che è in un intimo rapporto con me. Tutto questo presuppone un'idea di "altro" come Gesù la vive e la introduce; ed è un'idea nuova, non c'è prima e questo innova la cultura umana, permette la relazione.

Teoria dell'inimicizia.

Su tutto questo, però, aleggia una domanda, una domanda che è posta da numerose correnti di pensiero che abbiamo avuto nel corso della storia e che sono presenti anche oggi, ed è la domanda intorno al nemico. Noi abbiamo visto che in politica, in tutti i tempi, abbiamo trovato dei conflitti: esistono dei nemici che si combattono. E c'è una tale continuità in questa esistenza del nemico; e quando non c'è il nemico lo si crea: Caino elegge Abele a nemico per poterlo uccidere. C'è una continuità storica della stirpe di Caino, tanto da far appunto porre la domanda: forse non sarà che il nemico è ineliminabile? È necessario, è una componente della natura umana creare i componenti della nemicità? E da questo consegue che la politica nasce, allora, per far fronte al nemico. In questo modo avremmo una definizione di politica completamente negativa: la politica si giustifica perché esiste un conflitto con un nemico. Il conflitto con un nemico non è una divergenza [normale], è quel tipo di conflitto nel quale ne va della vita, cioè nel quale è in gioco la sopravvivenza di una comunità politica.

Uno dei pensatori che hanno approfondito questo problema è Carl Schmitt. Noi ci occupiamo brevemente di lui, ma sono anche altri i filoni di pensiero che presuppongono la necessità di un nemico, la necessità del conflitto e del male. Vediamo Schmitt sapendo che il

problema che lui ci pone e le risposte che noi riusciremo a dare, riguardano anche altri filoni di pensiero.

Schmitt sostiene, con delle ragioni che sono fondate concretamente nella storia, nelle vicende umane, che le forme della politica cambiano, cambiano anche le forme del conflitto, ma finché c'è politica, c'è conflitto, e viceversa: per conflitto, appunto, s'intende qui non un antagonismo negli interessi regolato, e compatibile all'interno del bene comune di una comunità politica, ma quel conflitto che può risolversi soltanto con la guerra, sia essa civile o esterna, fra Stati sovrani. Per Schmitt è il conflitto a dare la definizione del "politico". E il conflitto si può esprimere, in forma elementare, attraverso due termini: amico e nemico. La capacità di distinguere tra amico e nemico, e di prendere le relative decisioni, fino a quello che viene chiamato il "caso critico", il caso estremo in cui si decide una guerra, questa capacità di decisione, secondo Schmitt, è la politica stessa. E da questo punto di vista la comunità politica è il "raggruppamento umano orientato al caso critico", cioè orientato alla decisione di guerra, che dirime, che decide dell'esistenza di questa comunità politica. Infatti, per Schmitt, la comunità politica non è una associazione tra le altre, ma si pone al di sopra di tutte, proprio perché è l'associazione, l'unità decisiva; scrive Schmitt: "Finché un popolo esiste in senso politico è esso stesso a dover decidere, almeno nel caso estremo (...) la distinzione fra amico e nemico. In ciò consiste l'essenza della sua esistenza politica"⁵.

Dalla natura stessa del politico - che presuppone sempre la possibilità del manifestarsi di un nemico e dunque di una guerra -, dalla natura del politico, consegue, secondo Schmitt, che, finché esisterà uno Stato, esisteranno anche altri Stati, e non è pensabile, non è possibile uno Stato unico, che comprenda tutta l'umanità. L'umanità come tale, infatti, non avrebbe nemici e, allora, non potrebbe condurre una guerra; ma se stanno così le cose, allora, se l'umanità non può avere nemici, ma la politica è, appunto, la capacità di riconoscere il nemico, la conseguenza che Schmitt tira è: "L'umanità non è un concetto politico"⁶. Non è un *concetto* e non è un *soggetto* politico. Se i popoli del mondo arrivassero al punto che una guerra tra loro fosse impossibile, tirando le conclusioni del pensiero di Schmitt, allora non ci sarebbe più politica, e non ci sarebbe più Stato. Secondo Schmitt, queste sono le "categorie" fondamentali del politico; e devono essere considerate, amico e nemico, allo stesso modo con il quale si considera la distinzione bello/brutto per definire l'estetica, o la distinzione buono/cattivo che caratterizza la morale: amico/nemico dice la politica: ma il nemico, allora, è necessario alla politica.

È chiaro che la sfida che Schmitt pone al nostro discorso sulla fraternità, è capitale, perché lega la politica al lato oscuro dell'umanità, lega la politica alla nemicità intesa come essenza della natura umana. Come si può rispondergli? Diciamo, anzitutto, che Schmitt ha una sua ragione nel sostenere che l'umanità non è un concetto politico, ma solo nel senso che egli dà alla politica.

Al contrario, se la politica fosse definibile in altro modo, senza il concetto di nemico, egli cesserebbe di avere ragione, e cadrebbero gli ostacoli a considerare l'umanità come una realtà politica, perché ciò che abbiamo detto finora è che l'umanità è la prima comunità politica, la comunità politica fondamentale. È evidente che noi definiamo la politica senza riferirci al nemico come essenziale, perché l'umanità come tale non può avere nemici. Nella definizione di Schmitt invece, proprio per questo, [l'umanità] non ha dimensione politica.

È logico che l'umanità non possa essere neppure "un" soggetto politico, né che, tantomeno, la sua soggettività politica possa essere espressa nella forma istituzionale di un unico Stato, così come oggi lo intendiamo. La forma dello Stato attuale è incompatibile con una realtà politica

⁵ C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*. Bologna 1972, p.134.

⁶ *ivi*, p.140.

unitaria per l'umanità, certamente questa forma di Stato non è adattabile ad un soggetto universale, ci sono elementi di conflittualità negli Stati oggi esistenti, che sarebbero incompatibili con una formula statale unitaria, ammesso che essa debba esserci (qui non sto dandola per scontata).

Infatti l'umanità è "il" soggetto politico, non è un soggetto politico che si contrappone ad altri, è il soggetto politico nel senso che è la condizione per la costituzione di tutti gli altri soggetti politici particolari, e noi questo lo abbiamo scoperto partendo dall'esperienza di Cristo, cioè vedendo l'incorporazione a Cristo dell'umanità, che consegue dal fatto che Cristo si è fatto uomo, ci ha raggiunto tutti e, dunque, noi ci riconosciamo in Lui e abbiamo visto che questo, che è un elemento portato dalla fede, porta anche ad una conseguenza culturale per chi non ha fede, alla ricezione di queste categorie dell'umanità come soggetto, di un nuovo modello antropologico. Ci sono sempre i due aspetti: quello della fede e quello della cultura, in ciò che abbiamo detto, anche se sono profondamente uniti. L'umanità come soggetto politico è la realtà con la quale i diversi soggetti politici particolari devono costantemente misurarsi per verificare se la loro azione è conforme al bene comune, e questo indipendentemente dal fatto che questa soggettività politica – che è l'umanità - non abbia ancora prodotto un assetto istituzionale capace di esprimerla adeguatamente.

Non abbiamo ancora una formula politica che esprima l'umanità nel suo insieme come unità, rispettando le distinzioni di tutti i popoli: non ci siamo ancora, dobbiamo realizzarlo questo; ma ciò non toglie che l'esistenza di un soggetto politico "umanità", anche se non ancora soggetto istituzionale, costringe tutti i soggetti politici particolari a chiedersi "la mia azione politica è umana? Rispetta le esigenze di questo soggetto esistente realmente che è l'umanità?". Ogni singola azione politica, ogni programma politico particolare, deve avere dentro di sé ciò che i moralisti chiamano "*ratio boni*": cioè ogni azione, per essere morale, deve avere dentro di sé una parte del bene finale che si vuole raggiungere. In questo senso ogni azione politica deve avere dentro di sé una parte, un aspetto del bene comune che, propriamente, in quanto bene comune in senso universale, è il fine specifico dell'azione politica dell'umanità. Non può esserci un bene comune parziale che si contrappone al bene comune di altri soggetti parziali. L'idea di bene comune ha in sé un elemento di universalità. In questo senso, è possibile affermare che, attraverso un'azione conforme al bene comune dei diversi soggetti politici umani, è la stessa umanità che opera politicamente. Ogni nostra azione è sempre azione di un duplice soggetto che si unifica in noi: il soggetto parziale e il soggetto universale, perché l'azione è umana.

Se mancasse questa consapevolezza che noi tendiamo al bene, e vi tendiamo come umanità, la quale è un soggetto politico, l'orientamento di base della politica, la scelta di partenza, rimarrebbe infondata, nel senso che noi non sapremmo esattamente per che cosa stiamo lavorando e vivendo. Se noi non sappiamo, in radice, che cosa è più forte in noi (è più forte il bene o è più forte il male?), percepiamo l'ambivalenza della nostra radice antropologica: voglio e posso fare il bene ma ho anche la possibilità di fare il male. Quale delle due tendenze è prevalente? L'uomo è prevalentemente buono o prevalentemente cattivo? Perché se io agisco in base alla concezione che l'uomo è radicalmente malvagio, allora tutto ciò che costruisco dovrà essere sostanzialmente orientato a difendermi da questa malvagità; le strutture politiche saranno strutture di difesa: facilmente diventano aggressive; l'idea del nemico condiziona ciò che io costruisco, non è secondario.

Diverso è, invece, il decidere e rendersi conto che l'uomo è prevalentemente buono, allora la struttura politica sarà prudente, cioè cerca di difendersi dal male, ma non è caratterizzata dal male, è caratterizzata dal bene che vuole fare, pur prendendo tutti gli accorgimenti possibili per difendersi dal male possibile. A seconda di questa risposta, se è prevalente il male o è prevalente il bene, scaturiscono due diverse concezioni della politica.

Adesso, noi che siamo partiti dalla considerazione dell'esperienza dell'Abbandonato e di ciò che Gesù ci dice della natura umana, scavando in fondo all'uomo-Gesù, abbiamo visto che la natura profonda dell'uomo è rivolta al bene, che all'ultimo istante, all'ultima fibra, c'è il chiamare un altro, c'è l'esprimere una relazione e quindi, un confidare. Prima c'è la fiducia a fondamento; poi, nel corso della vita, può instaurarsi il sospetto; ma la natura umana è essenzialmente fiducia, è essenzialmente orientata al bene e alla relazione.

Schmitt invece sviluppa proprio il pensiero opposto, cioè sul versante del nemico; e non prova neppure a sviluppare una logica della politica in assenza del conflitto, sul versante dell'amico. Ma questo va bene, è condivisibile? Proviamo a farci una domanda: è possibile che esista l'amico senza il nemico? Deve per forza esistere il nemico, perché io abbia un amico? La risposta è: no, nella nostra esperienza personale non è nato prima il nemico, non abbiamo cercato gli amici perché eravamo in presenza dei nemici.

Fin da piccoli abbiamo cercato l'amico perché avvertiamo bisogno della relazione con un altro; cerchiamo l'amico per poterci dare all'amico, per ricevere da lui, per vivere in reciprocità. Quindi questo bisogno di amicizia e questa capacità di amicizia, è ragione sufficiente, non solo per costruire i nostri circoli privati e personali, ma è ragione sufficiente per costruire una comunità politica. *L'amico da solo è motivo che fonda la politica.* È possibile una politica dell'amicizia anche in assenza di un nemico. Il nemico può affacciarsi, ma non è il nemico che determina il fatto che io mi metto insieme all'altro per cooperare; e anche qui abbiamo sempre davanti le due opzioni che abbiamo già incontrato vedendo il contrattualismo di Locke e quello di Hobbes. Quello di Locke, che parte dell'idea che l'uomo è naturalmente sociale e costruisce uno Stato che deve rispettare la natura sociale dell'uomo. Quello di Hobbes, che vede l'uomo naturalmente nemico di ogni altro e costruisce lo Stato essenzialmente per difendersi, per garantire la difesa di ciascuno da ogni altro.

È un'opzione fondamentale. La natura umana ha questa ambivalenza; se si assolutizza l'una o l'altra, si giunge ad una separazione, ad una spaccatura; allora possono nascere idee utopiche di società perfette, o idee sostanzialmente depresse e negative di società che si affidano ad un potere dittatoriale e autoritario per sfiducia nei confronti della natura umana. È il "principio speranza", da solo, che può creare dei disastri perché le utopie, quando si cerca di concretizzarle, spesso danno vita a regimi disastrosi. Dall'altra parte è proprio la rinuncia alla speranza, è la paura che costruisce da sola un regime. E questo non va bene, non funziona. La nostra posizione è che è possibile costruire una politica sulla base del solo fondamento dell'amicizia, con la prudenza di sapere che il nemico può sempre sopraggiungere. Noi abbiamo dei casi in cui, persino una lotta resa necessaria dall'esistenza di un nemico, ma che non accetta questa contrapposizione, che continua ad avere fiducia nell'altro, che l'altro possa trasformarsi e non essere più nemico, abbiamo esperienze storiche rilevanti, con lotte condotte con questa altezza di coscienza e che hanno portato a risultati politici efficaci: il caso di Martin Luther King, della conquista dei diritti civili dei Neri negli Stati Uniti; il caso di Ghandi, che ha conquistato l'indipendenza dell'India. Queste sono state lotte condotte con dei nemici che si comportavano da nemici, ma vinte da coloro che hanno lottato senza vivere l'idea di nemicità, continuando sempre a coltivare il rapporto con l'altro, facendo crescere il proprio amore, non cercando di sopprimere l'avversario: due stili completamente diversi; ma la storia ha già visto l'efficacia di questo tipo di politica e sono esempi non marginali, ma esempi tra altri che si possono fare di notevole rilievo.

Riprendiamo la similitudine che Schmitt utilizza quando dice che la politica è caratterizzata dal rapporto tra amico/nemico, così come l'arte è caratterizzata dal rapporto tra brutto/bello. Anche qui va posta una domanda: ma siamo sicuri che per produrre un'opera d'arte sia necessario aver fatto l'esperienza del brutto? Il bello non è di per sé produttivo? Un pittore deve aver fatto prima quel quadro brutto per poterlo fare bello? O non vive, invece, l'esperienza di un fiorire dell'ispirazione - anche doloroso - dentro di lui, che si traduce in un quadro bello, come a volte

invece può fallire, e fare un'opera brutta, che egli non riconosce; ma non è necessario passare per il brutto per attingere il bello. Il bello, poi, brilla nel contrasto con il brutto e lo comprendiamo di più nel confronto con il brutto, ma non richiede che esista il brutto per essere bello. La natura produce cose belle direttamente, un fiore sboccia, non come riparazione di un fiore brutto sbocciato in precedenza, fiorisce direttamente. Analogamente anche la politica può costruirsi in questa maniera, costruirsi sulla base del bene. Allora questo dà una indicazione molto importante: la politica non deve ignorare la possibilità che si generi un conflitto, quindi deve dare vita ad istituzioni e compiere scelte che proteggano i cittadini dalla propria aggressività e da quella degli altri, stabilire regole che cerchino di armonizzare tutte le possibili cause di conflitto e anche di gestire i conflitti che si producono per la contrapposizione degli interessi, che mettano anche in condizione di difendersi in caso di attacco esterno. Ma questo non è *la politica*: esiste una funzione di partecipazione, di governo, di costruzione del bene comune, capace di definire la politica, anche senza utilizzare il concetto di nemico. Non si dice ciò che è specifico di uno Stato dicendo com'è il suo esercito, com'è la sua attività di repressione attuale o potenziale, come usa le forze dell'ordine. Si dice com'è uno Stato quando spieghi com'è organizzato per far partecipare i cittadini, quali sono le attività che esso promuove, quali sono i diritti che esso garantisce. Non so se è chiara la differenza.

Il positivo, l'amico, è motivo, è ragione sufficiente della costruzione di un organismo politico, dopodiché si tiene anche conto che può realizzarsi l'eventualità di un conflitto ma non costruisco l'istituzione politica perché è in corso il conflitto.

Allora che cosa possiamo ancora chiederci?

Possiamo domandarci ancora se verrà il giorno in cui l'umanità riuscirà a vivere senza la guerra; è difficile, tenendoci al di qua di una prospettiva di fede, ed escatologica, che ci dice che ci sarà la pace nei tempi ultimi. È difficile con la ragione pronunciarsi e dare una risposta. È una speranza che noi possiamo realizzare soltanto costruendo politicamente le possibilità di pace, di una assenza di un conflitto. Però, ad agire dev'essere, fin d'ora, dentro ognuno di noi, dentro ogni soggetto politico parziale, anche lo Stato, dev'essere l'umanità. L'uomo politico deve già vivere, dentro di sé e coi suoi amici, quell'unità che vuole costruire con tutti, quell'unità che vuole costruire a dimensione universale. Allora nella decisione finale uno può non sapere se si arriverà - io ne sono convinto che si arriverà, ma non posso pretendere che tutti condividano questa nostra convinzione - che si arriverà ad un mondo in pace; però, non potendo assicurarlo con sicurezza, tutto ciò che ognuno di noi può decidere è: la mia vita voglio dedicarla a costruire la pace o a costruire la guerra? Ciò che ho sicuramente in mano è la mia esistenza e quindi questa è una scelta che si può sempre fare. Allora, fare questo tipo di scelta, di vivere la fraternità, e di costruire una politica basata sull'amico e non sul nemico, rinforza anche la possibilità che questa dimensione dell'amicizia sia una conquista per tutta l'umanità successivamente.

Amicizia e giustizia nella nuova creazione

La democrazia contemporanea, erede anche del contrattualismo moderno, può essere vista come il tentativo di dare regole incruente al conflitto: cioè di garantire la soluzione del conflitto sul piano politico, togliendolo dalla società nella quale il conflitto può esplodere e dando una soluzione politica che dica come fare, come comportarsi. Certo, è un tentativo che rimane in una condizione di estrema precarietà concettuale ed esistenziale, finché non gli diamo un fondamento. Una cosa è dire: "ci siamo inventati della regole convenzionali, del tutto arbitrarie, per cercare di tamponare questa nostra natura aggressiva che scatena continuamente conflitti". Altra cosa invece è dare una costruzione di democrazia avendo alla base chiarezza sulla nostra natura. All'uomo è possibile vivere in pace, o ci rassegniamo al fatto che tende a vivere in guerra e noi dobbiamo, semplicemente, limitarci a controllare questo suo istinto? È sempre la domanda di

fondo che emerge.

E, di nuovo, noi possiamo attingere al modello antropologico di Gesù per avere un'indicazione.

In quel dialogo, in quel momento tra Gesù e Dio emerge, con chiarezza, un conflitto, esiste un conflitto che li trova conclusione. Una sorta di conflitto tra Gesù e Dio, un conflitto vissuto realmente per dirci - dell'uomo e di Dio - qualcosa che ancora non sapevamo. Sono - per così dire - due assoluti che si trovano di fronte: l'infinitamente piccolo dell'uomo - ma che in Cristo è Dio - e l'infinitamente grande di Dio. L'uomo-Gesù si spegne nelle mani di Dio; Dio si dona a Gesù rivelandosi Padre. Due Assoluti di per sé non possono vivere l'uno davanti all'altro; "assoluto" significa, appunto, disciolto, separato: c'è solo un assoluto, parlare di due assoluti è quasi contraddittorio, impossibile. Eppure questi due assoluti riescono a convivere perché avviene una donazione reciproca per la quale sono "Uno". Dio stesso si mostra, così, come un mistero di Tre, ciascuno dei quali è Dio, e dunque sono Uno.

Ora questo, anche per chi non crede, è l'introduzione, significa l'introduzione nella storia umana della possibilità di soluzione dei conflitti tra assoluti. Cosa sono i conflitti tra assoluti? Sono i normali conflitti tra individui ognuno dei quali pensa solo a se stesso, o tra i partiti, ognuno dei quali pensa di essere lui portatore di tutta la verità, o tra gli Stati; noi tendiamo a porci nei rapporti personali ed istituzionali, come se ciascuno di noi fosse un assoluto, e due assoluti non possono convivere. Noi riceviamo, dalla rivelazione cristiana, l'esempio di due realtà che hanno un valore assoluto in sé, ciascuna delle quali, però, accetta di spegnersi nell'altra; in questa maniera nasce una reciprocità per cui non perde ciascuno il valore, ma si scopre che esiste una dinamica di "non-essere" per "essere", di donare all'altro e venire ricambiati che rende possibile la coesistenza. Ora questo si esprime in un concetto nuovo che il cristianesimo porta e che non è il concetto di "individuo" o di "collettivo": è il concetto di "persona".

Il concetto di persona viene usato prima per definire Dio. La grande domanda dei cristiani, all'indomani della Resurrezione di Gesù, e che si sviluppa lungo tre secoli prima di arrivare ad una definizione è: ma come Lo chiamiamo, Chi è questo Dio che è Uno ed è Tre? Tutte le possibili soluzioni logiche che già il mondo antico aveva messo a disposizione vengono rifiutate. Non è un Dio con tre manifestazioni; non è un Dio con due divinità subordinate... tutte le varie possibilità razionali che l'umanità già conosceva vengono scartate. Dopo tre secoli, si arriva ad una definizione della Trinità come appunto "unico Dio in Tre Persone". Una cosa completamente nuova; ed il segreto sta tutto racchiuso nell'idea di persona. In questo senso viene detta prima per Dio e solo dopo viene detta per l'uomo: poiché l'uomo è ad immagine di Dio, e Dio è persona, anzi tre Persone, allora anche l'uomo è persona. Questo mistero divino della relazionalità, della socialità divina, si scopre essere un mistero anche nell'uomo, ma una realtà vivente in lui: l'essere persona che ha la capacità di spegnersi per far essere l'altro, ma di vedersi restituire dall'altro la propria possibilità di essere, di manifestarsi. Questa relazionalità che noi vediamo espressa al massimo grado nella Croce, perché nella Croce vediamo proprio lo spegnersi di Uno dei Due per far essere l'Altro; ma l'Altro, senza il Figlio, non è Se Stesso e fa risorgere il Figlio: questa dinamica, che comprende anche il dono a noi dello Spirito, diventa la relazionalità normale umana, se amiamo, ed è la radice della fraternità.

Allora, tutto ciò deve poter entrare anche nella politica, perché se nella politica c'è l'uomo, deve essere la politica *umana*, dunque deve recepire questa capacità. Quante cose cambierebbero! Noi chiamiamo "parlamento" i parlamenti, perché nel parlamento si deve giustamente parlare; e la politica prevede delle regole, delle procedure che dovrebbero proprio favorire questa umanità del fare silenzio per ascoltare l'altro, del decidere insieme e così via.

Necessariamente la politica arriva ad una decisione unitaria, perché c'è un voto che è prescritto: si arriva, ma come ci si arriva? Le varie commissioni che elaborano le leggi, prevedono

le audizioni, l'ascolto degli esperti, dei cittadini, il dialogo tra i partiti per arrivare ad un'unica proposta da portare poi nell'Aula, nella Camera, nel Senato, nella Assemblea legislativa di uno Stato. Tutto è fatto in questa dinamica che nella sua radice è di per sé personalistica. La dinamica del dibattito, dell'ascolto, degli interventi, è pensata non per dar modo ai politici di esibire se stessi, ma per vivere questa relazione; quindi, quando a volte ci si lamenta che non ci sono regole, non è vero, non è vero. Se noi vivessimo nella fraternità molte regole che già esistono nelle Costituzioni democratiche, avremmo la possibilità di vivere proprio la relazione personalistica del dono e dell'ascolto. Allora bisogna saperle vedere le possibilità che la politica attuale già ci dà ed eventualmente di migliorarla.

Questo dinamismo personalistico, che è possibile anche a livello istituzionale, richiede forse, adesso, una sorta di riepilogo. Noi abbiamo più volte parlato, in diverse lezioni che abbiamo già fatto, del tema dell'amicizia da Aristotele, a Gesù ed altre considerazioni, il rapporto con la inimicizia di Schmitt, e così via.

Proviamo a riassumere l'argomento e vedere un po' che cosa si può dire della amicizia e in particolare dell'amicizia fraterna che noi andiamo scoprendo.

Ci siamo collocati nel discorso di Gesù dell'Ultima Cena, ricorderete, quando Gesù dice ai discepoli: non vi chiamo più servi, vi chiamo amici, perché tutto ciò che ho udito, saputo, ricevuto, dal Padre l'ho dato (vi ho portato a partecipare con me del rapporto che io ho col Padre)⁷. Questa amicizia che Gesù propone, innova profondamente quella antica, perché stabilisce un piano di parità nella libertà. Adesso lo capiamo meglio, dopo aver visto la realtà di Gesù Abbandonato: perché? Perché la libertà autentica quand'è che nasce nell'uomo? La libertà di cui c'è bisogno a questo livello? Nasce quando Gesù, nell'abbandono, attua un faccia a faccia con Dio. È lì che vedi la dimensione profonda della libertà: l'uomo è talmente libero che si rivolge a Colui che è massimamente potente per porgli una domanda. È lì la misura della libertà. Poi la vita dello Spirito, la fraternità che ci viene data, esprime questa dignità profonda dell'uomo, che siccome in Gesù a parlato con Dio "faccia a faccia", ora deve parlare con gli altri uomini ripetendo questo faccia a faccia, in cui sa che l'altro uomo ha una dignità assoluta, che non nega la mia: e allora il parlare da uomo a uomo deve diventare dignitoso, rispettoso, profondo, come il parlare da Dio a Dio. E quindi l'uomo come valore assoluto.

Questa è una componente essenziale della nuova idea di amicizia che porta Gesù, perché? Perché questa amicizia non è condizionata, questa dignità dell'uomo non è legata al fatto di essere uomo o donna, di essere schiavo o padrone: è dell'uomo di per sé, è una liberazione totale dei rapporti; può accedere a questa amicizia chi accetta di mettersi nella logica personalistica del dono, cioè chi accetta di amare, di essere fratello.

Certamente il conflitto c'è, ma Gesù l'ha vissuto proprio per togliere per noi la necessità di viverlo; l'ha vissuto fino in fondo per dirci: guarda che non è necessario passare per il conflitto, per arrivare al bene comune. Non solo. Un'altra necessità che ci viene tolta è la necessità del male. Non è necessario avere il nemico, non è necessario fare il male per produrre il bene. Il male può essere inevitabile, nel senso che non riusciamo ad impedire a qualcuno di farlo. Ma non dobbiamo mai considerare che il male sia necessario per raggiungere un obiettivo buono. Questa è una filosofia della storia, oltre che delle relazioni personali, che dobbiamo imprimerci nella mente: mai si può giustificare l'azione malvagia perché riteniamo che essa produca un bene: è una contraddizione in sé, questa. Questo per dire che la nuova amicizia, la nuova idea e realtà di amicizia alla quale ci introduce Gesù e che segna l'uomo, per cui anche chi non crede può vedere un nuovo paradigma antropologico, ci mette in queste condizioni: che il male non è necessario, che la politica può essere costruita sulla base dell'amicizia e non soltanto dell'inimicizia, purché sia

⁷ Gv 15,15.

amicizia fraterna; non l'amicizia di Aristotele, ma la nuova amicizia universale collegata al fatto stesso di essere uomo, che è stata creata da Gesù.

Un'ultima considerazione.

Abbiamo fatto riferimento alle due ipotesi, alle due idee di contrattualismo portate rispettivamente da Locke e da Hobbes. Credo che sia necessario rendersi conto di questo: che quando due persone contrattano, o stabiliscono tra di loro un contratto per formare una società, in questo caso una società politica, in realtà, devono già essere unite da qualcos'altro, altrimenti non riuscirebbero neppure a stabilire l'accordo che chiameranno contratto. Esiste un'appartenenza originaria precedente che è la base per poter fare il contratto. Perché è importante questa idea? Perché spesso si contrappongono due visioni delle relazioni politiche: una visione che sottolinea l'appartenenza comunitaria e lo spirito tradizionale; dice: "noi possiamo vivere politicamente insieme: perché? Perché discendiamo dallo stesso capostipite, perché abbiamo la stessa razza, perché parliamo la stessa lingua"; è una visione di tipo comunitario che dice: "siamo comunità politica perché abbiamo ricevuto la stessa educazione, gli stessi valori. Siamo liberi perché apparteniamo a questa comunità". È una libertà stretta, una libertà – per così dire – "in", cioè una libertà caratterizzata dall'essere "in" un contesto, "in" una comunità. È chiaro che qui la dimensione universale viene limitata: si appartiene; e ci può essere anche il senso di un obbligo, di un destino, perché uno dice: "devo vivere secondo le tradizioni dei Padri, secondo ciò che mi è stato consegnato. Dov'è la mia libertà? Vorrei avere la libertà per contrattare le condizioni della mia appartenenza alla comunità". "No – gli si risponde – tu appartieni a un patto, a un patto originario, che non è un contratto". Un patto è ciò che ha originato il nostro popolo, ad esempio, è ciò che definisce la comunità: la comune appartenenza. Questo patto, essendo originario, non è contrattabile. L'altro, appunto, dice: "No. Voglio il contratto, voglio essere libero, voglio stabilire i termini della nostra collaborazione; e allora rifiuto l'autorità, rifiuto la tradizione, rifiuto l'idea stessa del patto". Ecco la contrapposizione tra uno spirito di appartenenza comunitaria, e uno spirito, invece, individualista, di contrattazione dei diritti e dei doveri.

Ora, messa la cosa in questa maniera - ed è la maniera nella quale spesso la troviamo nello scontro politico concreto in vari Paesi, e nello scontro teorico -, messa in questa maniera è una descrizione molto astratta della realtà umana e della realtà delle società politiche perché in effetti, dicevamo, quando si contratta, quindi quando si stabilisce liberamente le condizioni e le regole della convivenza, si presuppone già una forma di appartenenza: possiamo contrattare perché parliamo la stessa lingua, perché abbiamo dei valori in comune, senno neppure sarebbe possibile avere un contratto tra di noi. Dunque il contratto presuppone il patto, presuppone l'appartenenza. D'altra parte dentro un'appartenenza deve potersi sviluppare anche la possibilità di liberamente decidere i nuovi termini di questa appartenenza. L'idea del patto e quella del contratto: il fatto di appartenere tutti quanti a qualche cosa, non va contro l'idea di decidere liberamente come vivere, ma sono due cose che s'incontrano. Ora possono incontrarsi se viviamo il dinamismo della persona, cioè se comprendiamo che la libertà mia non è in contrasto con quella dell'altro, se siamo capaci di attendere, di perdere, di ascoltare. Se invece irrigidiamo le due posizioni, ricadiamo in un pensiero che è ancora di tipo oppositivo, che si nutre del conflitto.

Ecco perché la convinzione che l'appartenenza ad una comunità fraterna è precedente, è determinante per noi. Perché la comunità fraterna non è una comunità che impedisce l'innovazione: i fratelli sono tutti diversi tra di loro, possono avere idee diverse, prendere iniziative che prima non si conoscevano, ma continuano ad appartenere.

Dunque, la categoria di fraternità è anche capace, approfondendola, sviluppandola, di risolvere questa contrapposizione - tante volte fittizia e irrisolvibile - tra chi difende una idea comunitaria e chi difende, invece, la libertà della contrattazione.

Domande e risposte

D: In un regime democratico, come l'opposizione può veramente assumere il suo ruolo di valutare l'azione politica del governo?

R: Sì, in effetti si trovano spesso queste situazioni per cui, ad esempio, il governo fa una proposta che ha molti elementi ragionevoli, effettivamente orientata al bene comune, e l'opposizione prima di tutto dice no, perché recita un suo ruolo. Ora, in questo "no" c'è, da una parte, quasi un dovere, nel senso che il ruolo dell'opposizione è un ruolo di controllo: non ha la forza per governare, però la democrazia mette nelle sue mani la forza di controllare, di costringere il governo a spiegarsi, o eventualmente, a modificare. Però c'è anche un aspetto negativo, nel senso che, a volte, ci si oppone per partito preso, indipendentemente dal fatto che la proposta sia una proposta buona o una proposta cattiva. Questa è cattiva democrazia, è cattiva politica. È un tradimento, in questo caso, del ruolo dell'opposizione. Una cosa analoga la può fare anche il governo, quando ha la forza per imporsi, evitando ogni forma di dibattito e di controllo. Bisogna capire che l'azione politica, rivolta al bene comune, scaturisce dall'insieme delle funzioni di governo e di opposizione, di proposta e di controllo. Anche l'elettore che ha votato per il governo in carica, deve sentirsi garantito non solo e non tanto dal governo che pure lui ha scelto, ma dall'opposizione che lo controlla. Le due attività, sono pensate come attività entrambe necessarie in una logica democratica. Per questo è importante evitare i conflitti inutili, i conflitti fittizi, che sono pensati soltanto per gettare l'altro nel discredito. Noi dovremmo aiutare a creare una sensibilità pubblica che rifiuta questi atteggiamenti, perché ci sono già sufficienti motivi di opposizione, di controllo, nella vita ordinaria, volendo agire onestamente.

Allora, qui ci sono degli elementi proprio di comportamento, che non sono soltanto di comportamento morale, sono di comportamento politico. L'opposizione deve essere sempre costruttiva: non basta dire di no, bisogna dare anche una proposta alternativa. Allora dobbiamo educarci noi ed educare gli altri cittadini, a prendere in considerazione un'opposizione solo quando un'opposizione non si limita a dire di no, ma accompagna [il suo "no"] anche con una proposta. E a valutare un governo non soltanto perché impone, ma anche per il fatto che lui dice: "bene, ciò che io ora ho proposto voglio che abbia un'opposizione". Quindi, nel cittadino c'è molto potere, nel fatto di dare il suo assenso alle azioni politiche purché abbiamo una caratteristica, siano di alto profilo. Non concedere spazio a chi ricava una identità, una visibilità opponendosi; e la stessa cosa con il governo. Questo è un lavoro che va fatto soprattutto formando la capacità partecipativa dei cittadini.

D: Uno degli scopi del politico è di far venire all'unità nella diversità, per costruire un'umanità universale; i conflitti possono essere visti come una sconfitta del costruire quella unità?

R: Diciamo che ci sono situazioni in cui esistono conflitti gravi, conflitti di tipo contraddittorio, contrasti tali nella vita sociale, economica, civile in generale, per cui sembra che la conciliazione degli interessi sia impossibile. Qui il lavoro del politico sta nel cercare di rendere compatibili questi interessi. Se esiste un conflitto insanabile, vuol dire che si è prodotta una lacerazione profonda, vuol dire che, in questo Paese, che può essere un Paese qualunque, esiste una situazione disumana. La politica deve organizzare l'umano, deve già esserci una possibilità di soluzione del conflitto; se un conflitto è realmente insanabile, vuol dire che è una situazione estrema: allora il lavoro politico dev'essere quello di rimuovere le cause di questa incompatibilità estrema. Se esiste uno Stato di diritto, può darsi che la situazione di conflitto insanabile abbia anche relazione con una violazione dei diritti, con dei reati, e dunque, è già compito della magistratura intervenire. Se invece non esiste uno Stato di diritto, dobbiamo costruirlo.

A volte, purtroppo, le vicende dei decenni dell'arco di vita che stiamo vivendo, ci hanno sottoposto delle situazioni conflittuali nelle quali la politica non aveva più voce, aveva voce la

violenza, la violenza privata o la violenza degli eserciti contrapposti. Quel che dobbiamo fare è di cercare di prevenire queste situazioni e per le situazioni di conflitto insanabile - insanabile in termini politici -, dove c'è un conflitto armato già esistente, operare perché si costruisca una autorità internazionale tale che possa intervenire. A volte ci sono conflitti che richiedono l'intervento anche con la forza delle armi, però questa è una cosa che esamineremo nella prossima lezione e che va molto ben ponderata: sia nella forma di attività di polizia internazionale, sia nella forma di intervento di forze armate. Purtroppo la situazione dell'umanità è ancora questa in alcuni punti; però la politica ha sempre una parola, se non nel Paese in cui c'è il conflitto, c'è l'ha all'esterno: quindi organizzare una cooperazione tra Stati e rafforzare un'autorità internazionale capace d'intervenire, questo si può fare.

D: Per attuare tutto ciò che abbiamo detto in questa lezione, riferendomi soprattutto al contratto sociale proposto da Locke, Hobbes e pure da Rousseau, occorrerebbe una certa trascendenza da parte dell'uomo, per cui quel contratto risulta difficile, anzi, fragile. Ma essendo limitato l'uomo ha la capacità di farcela?

R: Sì, ce l'ha questa capacità. Certamente, purché accetti questo dono che noi stiamo scoprendo, parlando insieme, che è appunto accettare il fatto di avere ricevuto la possibilità di amare. Tutti i contratti sono fragili, tutte le regole sono fragili, se non c'è una vita che corrisponda alle regole. Ad esempio, noi abbiamo alle volte situazioni di fraternità vissuta, proprio nelle situazioni tragiche di cui parlavamo con Frederic poco fa, cioè una situazione di guerra civile, di lotta, di diritti umani violati, e allora ci sono delle persone che si mettono assieme, ci sono dei popoli che lottano vivendo la fraternità per ristabilire, o per creare un ordine, una legge, una vita sicura, un rispetto dei diritti.

E dopo, quando si arriva a questa situazione di sicurezza, si dimentica di continuare a vivere la fraternità, si pensa che le regole, ormai conquistate, siano sufficienti: questo è un errore, è un errore. E in questo sta la fragilità; bisogna invece continuare a vivere lo spirito di fraternità, che è quello che illumina le regole, altrimenti le regole stesse possono rischiare di bloccarsi, di paralizzarsi o possono venire aggirate. Dobbiamo avere fiducia nell'uomo, una fiducia profonda: l'uomo è capace di tanto male ma anche di tanto bene. Per rafforzare questa fiducia, quindi per superare la fragilità, dobbiamo vivere insieme, dobbiamo ammettere reciprocamente la fragilità e riconoscere che abbiamo bisogno dell'altro, che nessuno di noi realmente da solo sta in piedi, che siamo fatti per la comunione non solo perché possiamo dare, ma anche perché possiamo ricevere. Vivere la fraternità e anche una visione molto realistica della natura umana, cioè sapere che abbiamo bisogno di aiuto.

Quindi, la fragilità che abbiamo individualmente, può diventare invece forza, se viene accettata, e se nel rapporto con gli altri si superano i limiti di ciascuno, perché viviamo anche una complementarità tra di noi; quindi la via d'uscita, che ci viene indicata anche dalle esperienze che stiamo facendo o da quelle che possiamo vedere dalla storia, una via d'uscita è proprio vivere insieme la fragilità, saperla riconoscere, e la si supera con un atto di fiducia: quella è la forza che ci viene richiesta: di stabilire dei rapporti di fiducia tra di noi. Se c'è questa fiducia reciproca, questa capacità di ascoltarsi e di rispettarci, allora si supera anche la fragilità.

Abbiamo casi storici eccezionali: uno che si ribella da solo viene sconfitto, ma il mettersi insieme porta invece al risultato. Ecco, l'esigenza di mettersi insieme, deve essere soddisfatta anche quando non c'è nessuno contro cui ribellarsi, quando non c'è una situazione di emergenza; bisogna stare insieme anche nella normalità, altrimenti nella normalità quotidiana si manifesta la nostra fragilità, avviene l'abbandono dei valori fondanti di una comunità politica, di uno Stato. Quindi, la comunità fraterna è la condizione normale della vita politica.

D: Abbiamo detto come nessuno sia detentore della verità, e come l'altro possa mettere in luce un aspetto della mia identità che, però, può essere negativo. Quindi questo richiede una grande dose di umiltà da parte dell'individuo.

R: Guarda, il rapporto con l'altro richiede un'umiltà. Un'umiltà fondamentale è riconoscere che l'altro esiste; l'altro esiste con tutte le conseguenze di questo, perché abbiamo detto che l'altro rivela una parte della mia identità: perché? Perché se io sono il pezzetto di un mosaico, di un *puzzle*, capisco veramente me stesso solo quando riesco a vedermi nell'insieme; però, per mettere a posto questo pezzetto di *puzzle*, devo anche girarlo, devo cambiarlo, devo accettare di essere anche cambiato: non nella mia essenza, ma il rapporto con l'altro mi toglie delle cose superflue alle quali magari io sono attaccato, perché ho una percezione sbagliata della mia identità e penso che sia importante quando invece non lo è. Quindi il confronto e il rapporto con l'altro purifica anche l'idea che ho di me; quindi l'altro mi è necessario per avvicinarmi alla vera idea di me. Questo non significa la disponibilità a lasciarsi condizionare da chiunque ma, se il rapporto è sincero, se il rapporto è fraterno, certamente scopro di me possibilità che magari prima non pensavo di avere. Come quando apri la porta ad un amico, pensando che venga semplicemente per raccontarti l'ultima cosa divertente che gli è successa; invece, quando apre bocca ti dice che sta vivendo un dramma tremendo, che ha una malattia incurabile; allora tu, che pensavi di essere stanco e che volevi solo andare a letto, passi la notte ad ascoltare il tuo amico dimenticando la stanchezza. E quando il tuo amico se ne va più sollevato, tu ti puoi chiedere: ma io chi sono? Sono quello che pensava di essere stanco e di avere soltanto dieci minuti di energie da dedicare, o sono quello che è stato tutta la notte ad ascoltare l'altro? Sono quello che è stato ad ascoltare tutta la notte. L'altro mi ha rivelato di me cose che non conoscevo, mi ha fatto fare fatica, mi ha fatto portare il peso del suo dolore, ma mi ha detto che io sono più grande di quello che pensavo.

Questo vale anche nei rapporti istituzionali, vale anche nei rapporti tra forze politiche. Purtroppo non ci mettiamo in quella condizione per cui magari il mio partito trae un vantaggio da un vero, onesto confronto con gli altri. Tendo a proteggermi; invece, personalmente, sono più disposto a donarmi. Dovremmo portare questa dinamica del dono dalla vita personale alla vita collettiva. Per questo c'è bisogno di un Movimento, per questo non agiamo da soli, perché c'è un valore aggiunto: la possibilità di passare dalla sfera soltanto personale alla sfera invece della dimensione sociale e del pubblico.

D: Spesso la logica dell'amore, anziché diminuire il conflitto nell'altro, lo alimenta.

R: Questo succede quando, in un ambiente che segue i suoi riti, che non è abituato a vivere la fraternità, che accetta ormai in maniera rassegnata una certa dose di menzogne, di pratiche egoistiche, irrompe qualcuno che dà il segnale di una politica intesa diversamente. E lì allora si può verificare che tutti gli altri, indipendentemente dalla collocazione politica, si coalizzino in maniera esplicita o nascosta contro di te, perché disturbi un equilibrio. Questo succede spesso, è successo, è nelle nostre esperienze. Lì bisogna testimoniare, resistere, ma bisogna anche cercare alleanze, perché uno degli aspetti della politica, essendo una realtà che vive nella dimensione pubblica, è che non è mai giocata nel rapporto a due, tra te e colui che ti sta creando ostacoli soltanto. C'è sempre qualcuno che assiste, ci sono i cittadini, c'è l'opinione pubblica, gli organi di stampa. Bisogna saper cercare degli alleati tra gli stessi politici, ci possono essere quelli che, entrati in politica con un'autentica vocazione e decisione a donarsi, si sono poi addormentati perché incapaci, magari perché soli, di vincere questa situazione. I tuoi alleati possono venir fuori da queste persone, alle quali la tua presenza risveglia la vocazione.

Bisogna aver la forza di non ritirarsi appena c'è l'opposizione ma di saper resistere. E anche per questo bisogna avere una comunità di riferimento. L'esistenza di un Movimento, di un gruppo dove tu puoi scambiare le tue esigenze, i tuoi problemi, puoi essere sostenuto personalmente in

questi momenti difficili, diventa essenziale.

D: Dopo aver ascoltato il pensiero di Carl Schmitt, mi sorge questa domanda: ma la guerra non è il fallimento della politica, più che un'azione politica, non è essa una negazione del concetto di fraternità?

R: Sì. Nella concezione di Schmitt c'è questa idea che la guerra non è un'eccezione, la guerra è la continuità della situazione conflittuale che c'è nell'umanità. C'è un conflitto latente che di volta in volta esplode in guerra; dunque la politica nasce per far fronte a questa situazione. Abbiamo analizzato che cosa vuol dire questa logica, però certamente c'è da approfondire e c'è da chiedersi che rapporto ci sia tra la logica della politica e la logica della guerra. E questa è una cosa per la quale vale la pena di dedicare la prossima lezione.

Lezione 7. Logica della guerra

Che cosa è la guerra

Questa settimana lezione ha per titolo *La logica della guerra* e dobbiamo proprio cercare di entrare in questa che definiamo “logica della guerra” perché ha un movimento a sé, che riesce a sottrarsi molto spesso alla logica della politica e cercheremo di capire come questo possa avvenire.

Che cos'è la guerra?

Un dibattito profondo, vasto, al quale hanno partecipato molte persone, a livello di massa, si è avuto quando esplose la questione nucleare, cioè dopo che la tecnologia nucleare fu applicata in una dimensione bellica. I nomi di Hiroshima e Nagasaki li conosciamo tutti, cambiarono profondamente il modo di pensare la guerra. La corsa agli armamenti che seguì a questi avvenimenti creò una situazione del tutto paradossale: i due grandi avversari che possedevano la bomba atomica, Stati Uniti e l'Unione Sovietica, entrarono in competizione nell'accrescimento continuo dei propri arsenali atomici; l'obiettivo, e qui sta il paradosso, era di mettersi l'un l'altro nell'impossibilità di usarli.

La situazione è sintetizzata in maniera efficace da uno che di guerra se ne intende e cioè Montgomery di Alamein; nella sua *Storia delle guerre* scrive così: “nessuna nazione rischierà le conseguenze dell'impiego di quest'arma perché i danni che deriverebbero dalla rappresaglia sarebbero troppo spaventosi e nessuno dei due contendenti avrebbe la certezza di vincere. Entrambi conserveranno il loro massiccio potenziale nucleare finché gli statisti non raggiungeranno un certo grado di coesistenza pacifica”⁸. Qui sta la novità della bomba atomica: la sua potenza è talmente grande da rendere impossibile sviluppare i conflitti fino alle possibilità estreme che pure sono concretamente offerte dalla tecnologia. L'atomica cioè porta a varcare un limite oltre il quale la guerra perde il proprio significato originario, cioè viola uno dei principi fondamentali della razionalità bellica: l'uomo deve sempre dominare la propria arma.

L'equilibrio del terrore – così è stato chiamato - prodotto da questa svolta, ha costretto le due potenze atomiche a condurre le loro guerre - perché varie ne hanno fatte da quando l'atomica è stata disponibile - attraverso mezzi convenzionali, e sono andate incontro anche a delle sconfitte: gli americani in Vietnam, i sovietici in Afghanistan.

Questo paradosso, di avere una possibilità bellica superiore a quella che si è disposti ad impiegare, è stato reso esplicito dal generale Giap, nelle sue riflessioni; Giap era il comandante dell'esercito in Vietnam, che stava appunto combattendo contro gli Stati Uniti d'America. Giap, da una parte, era convinto che gli statunitensi non avrebbero potuto usare l'atomica: e questo teneva aperta la possibilità – come in effetti avvenne - che i vietnamiti riuscissero a vincere la guerra convenzionale. Dall'altra parte però, Giap era fortemente preoccupato dai discorsi dei pacifisti. I pacifisti, infatti, – proprio sulla base dell'inutilizzabilità dell'arma atomica - teorizzavano un disarmo progressivo bilaterale e bilanciato tra le due parti: dal punto vista di Giap, il rischio era che l'opinione pubblica si orientasse così integralmente alla pace, da far venire meno il sostegno internazionale alla sua guerra anti-americana; contro i pacifisti, egli continuò a sostenere che, finché esiste l'imperialismo, è impensabile un mondo senza armi e senza eserciti.

E' difficile distinguere ciò che Giap veramente pensava da ciò che doveva dire per convenienza o per necessità; fatto sta che egli negò, ufficialmente, la novità costituita dall'arma atomica, pur sfruttando la nuova situazione che essa aveva creato; cito da una sua opera, *L'uomo e le armi*: “I marxisti sanno che l'arma nucleare ha una grande potenza; ma la considerano solo uno strumento della lotta di classe, che non la sostituisce. L'arma nucleare influisce enormemente sulla strategia e sulla tattica militari, però non muta la strategia rivoluzionaria del proletariato, né

⁸ B. L. Montgomery di Alamein, *Storia delle guerre*, Rizzoli, Milano 1980, II, p. 963.

tantomeno gli impedisce di dividere gli amici dai nemici”⁹. In altri termini, Giap non può accettare, dal punto di vista dottrinale, lo “stop” alla guerra che di per sé l’atomica avrebbe provocato, proprio perché esso mette in crisi l’impianto teorico marxista, che richiederebbe di sviluppare il conflitto sino in fondo; infatti, per il pensiero dialettico di questo tipo, è necessario portare il conflitto fino alle sue estreme conseguenze, non c’è la possibilità teorica di fermarlo ad un certo punto, finché la contraddizione, lo scontro di base, non si risolva. Ma se portare il conflitto fino alle estreme conseguenze distrugge entrambi gli avversari, si affaccia la possibilità, almeno nella nostra riflessione, che ci sia qualcosa di sbagliato nella stessa interpretazione marxista che il conflitto sia necessario.

La figura di Giap aiuta, per contrasto, a comprendere l’importanza della riflessione di un altro marxista, che conduce il suo pensiero molto diversamente, si tratta di Michail Gorbaciov, che tirò dalla questione atomica una conclusione molto diversa. Egli scrisse, nel suo libro *Perestrojka*: “Fino ai tempi più recenti la lotta di classe è rimasta il perno dell’evoluzione sociale; lo è tuttora nei paesi divisi in classi. Perciò la filosofia marxista era dominata, per quanto riguardava i problemi principali della vita sociale, da un approccio motivato dall’ideologia di classe. Le nozioni umanitarie [egli intende dire tutti i concetti che si riferiscono all’*umanità* come soggetto e non alla *classe*] erano considerate una funzione e il risultato finale della lotta della classe operaia”, l’ultima classe che, liberandosi, libera l’intera società dagli antagonismi di classe. In altri termini, per Gorbaciov, il soggetto che domina, che è trainante, che è motore, nella riflessione marxista, è la classe; mentre, invece, l’umanità era una risultante della lotta che la classe avrebbe intrapreso: non esisteva un ruolo del *soggetto umanità* in questa lotta. Però Gorbaciov dice che “questo è stato vero finora” ma, continua, oggi, “con la comparsa delle armi di distruzione di massa, c’è un limite oggettivo per il confronto di classe in campo internazionale: la minaccia appunto della distruzione universale. Per la prima volta nella storia emergeva un comune – a tutta l’umanità - interesse reale, non speculativo e remoto: interesse, appunto di salvare l’umanità dal disastro”¹⁰.

Quindi, *si affaccia un soggetto umanità* anche nel pensiero di classe, che prima non trovava posto; e questo, per Gorbaciov, costringe a mettere uno stop alla progressione dialettica del conflitto. L’idea fondamentale che si affaccia nel pensiero di Gorbaciov è la supremazia degli interessi dell’umanità sugli interessi di classe: “umanità” diventa un reale soggetto, senza il quale neppure i soggetti parziali, quali le classi, esisterebbero; di conseguenza, non è possibile ammettere un conflitto di classe che, portato al livello internazionale, metta a rischio le sorti dell’umanità – questo è lo schema del suo pensiero – e conclude: “Il principio fondamentale della nuova visione politica è molto semplice: la guerra nucleare non può essere un mezzo per realizzare finalità politiche, economiche, ideologiche o altre. E’ una conclusione veramente rivoluzionaria perché significa ripudiare le nozioni tradizionali di guerra e di pace. La funzione politica della guerra è sempre stata una giustificazione della guerra stessa, una spiegazione “razionale” – dice Gorbaciov -. La guerra nucleare è insensata, è irrazionale. Non vi sarebbero né vincitori né vinti in un conflitto nucleare globale: la civiltà mondiale perirebbe inevitabilmente. Sarebbe un suicidio anziché una guerra nel senso convenzionale del termine”¹¹.

Da questo insieme di ragionamenti Gorbaciov deduce che i conflitti internazionali debbano essere affrontati in altro modo, cioè attraverso il dialogo, la trattativa, nella quale la coscienza degli interlocutori deve cercare la giustizia e il bene dei popoli. Ora, l’ex segretario del Partito Comunista dell’Unione Sovietica, certamente non poteva andare oltre in questo processo di revisione ideologica, perché avrebbe messo in crisi l’intero impianto se, in maniera conseguente,

⁹ Vo Nguyen Giap, *L’uomo e le armi*, Edizioni del Maquis, Milano 1973, p. 94.

¹⁰ Gorbaciov M., *Perestrojka. Il nuovo pensiero per il nostro paese e per il mondo*, Mondadori, Milano 1987, p.193.

¹¹ *Ivi*, p. 185.

avesse approfondito queste sue idee; però possiamo farlo noi, non tanto perché interessati a criticare in radice il marxismo, ma, anzi, per criticare, oltre al marxismo, tutte le forme ideologiche di tipo conflittuale che considerano la guerra come necessaria.

E' l'idea stessa di guerra che, oggi, va messa in discussione, partendo dall'occasione offerta, in maniera ricorrente, dal rischio nucleare: come spiega ancora Montgomery di Alamein, "la guerra non può autoeliminarsi. In altre parole, le armi nucleari hanno dato all'umanità la scelta tra abolire la guerra o abolire se stessa"¹². Ma per Montgomery la guerra da sola non possiede la capacità di fermarsi, al contrario, si autoalimenta.

Che cosa condusse Gorbaciov alla sua revisione? Il fatto che la guerra atomica non è in grado di raggiungere alcuna finalità economica, ideologica o politica. Ma, se è così, allora la guerra atomica cambia il concetto stesso di guerra, la guerra è sempre stata considerata - seguendo qui Karl von Clausewitz e sua definizione classica - è sempre stata considerata come "la continuazione della politica con altri mezzi"¹³, così si esprimeva Clausewitz. La potenza dell'energia nucleare applicata alla guerra spezza il legame razionale tra mezzi e fine che, tradizionalmente, giustificava quella che Schmitt, come abbiamo visto, chiamava la "decisione critica" che caratterizza la sfera del politico: la scelta di fare la guerra, che si rivelava razionale per salvare la sopravvivenza della comunità. Adesso questo tipo di guerra non salva più la sopravvivenza della comunità.

E' da sottolineare che la tecnologia nucleare cambia il rapporto tra politica e guerra anche in assenza di una guerra combattuta, e questo lo abbiamo visto in tutto il periodo della guerra fredda; osserva infatti Norberto Bobbio: "La tecnocrazia è totalizzante e quindi irreversibile, e la sola direzione dove si possa cercare un sollievo dai ceppi della dissuasione - cioè da questo meccanismo di aumento delle armi a scopo dissuasivo -, è quella del sempre maggiore vantaggio tecnologico degli armamenti. Questa crescita è indipendente dalle vicende dei rapporti internazionali, è intrinseca allo stato nucleare"¹⁴. Quando cioè si è cominciata questa forma di gara, anche in assenza di guerra esterna, si genera una sorta di meccanismo che si autoalimenta, e che porta i tecnici che presiedono a questo tipo di produzione ad una forma di potere che in sostanza, o almeno in parte, sostituisce la decisione politica. Ci troviamo con un mostro che cresce senza poterlo controllare.

La domanda che noi ci poniamo e ce la poniamo perché, in tutto questo dibattito ciò che emerge, per il nostro punto di vista, per le riflessioni che stiamo conducendo, è appunto la presenza forte del soggetto umanità che prende il suo spazio; la domanda che noi ci facciamo è: siamo davvero sicuri che soltanto con la bomba atomica la guerra smentisca, vada contro, la finalità razionale che induce il politico a scatenarla? O non è piuttosto ogni guerra che è priva di tale razionalità? Questa è la domanda che ci facciamo. Se sfogliamo il trattato di von Clausewitz, andando oltre questa citazione che viene sempre fatta - della guerra come prosecuzione della politica con altri mezzi, e magari si legge solo questo -, noi troviamo altre riflessioni estremamente utili, ci rendiamo conto che molto prima che sorgesse la bomba atomica era stata individuata nella guerra, da Clausewitz stesso, una natura insubordinata, l'esistenza di una logica del "militare" che tende a sfuggire al controllo politico; scrive Clausewitz: "La guerra nasce da queste condizioni e da questi rapporti sociali che la determinano, la limitano, la moderano; ma tali modificazioni non sono inerenti alla guerra, costituiscono solo elementi contingenti [cioè esterni ad essa]: mai si potrà introdurre un principio moderatore nell'essenza stessa della guerra, senza commettere una assurdità"¹⁵. E ancora: "... la tendenza alla distruzione dell'avversario, insita nel concetto della guerra, non è stata in realtà stornata, o alterata, dal progresso civile... la guerra è un atto di forza,

¹² B. L. Montgomery di Alamein, *op. cit.*, II, p. 162.

¹³ Karl von Clausewitz, *Della guerra*, tr. it. Mondadori, Milano 1982, p. 9.

¹⁴ Bobbio N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, *cit.*, p. 15.

¹⁵ Karl von Clausewitz, *op. cit.*, I, 3, pp. 20-21.

all'impiego della quale non esistono limiti: i belligeranti si impongono leggi mutuamente; ne risulta un'azione reciproca che logicamente deve condurre all'estremo"¹⁶.

Se questo è vero, la guerra, dunque, nasce dalla politica, ma obbedisce a leggi proprie. Addirittura, la logica interna alla guerra può svilupparsi in modo da contraddire la volontà politica dalla quale era stata promossa; o da condizionarla, se gli interessi legati alla guerra (e sono quelli del blocco militare-industriale che si crea, e si potenzia, attraverso le guerre, e che esiste in molti Paesi) se gli interessi di questo blocco prendono il sopravvento: allora arrivano a condizionare, o a sostituirsi alla stessa decisione politica: la razionalità politica cede il passo alla logica della guerra.

L'esistenza di una logica propria della guerra, che tende a sottrarsi ad ogni controllo superiore, e a svilupparsi in ogni tipo di conflitto, la oppone di per sé all'idea e alla realtà dell'umanità. Ma in nome dell'umanità non si deve bloccare il conflitto solo a livello internazionale: l'umanità, infatti, è presente realmente in ogni uomo, ed è in gioco in tutti i rapporti: tra persone singole, tra gruppi, tra partiti. Una guerra limitata, combattuta con lance e pietre tra due tribù, non è meno anti-umana di quella nucleare. Il nemico tribale, il nemico di partito, è *qualitativamente* lo stesso del nemico nucleare. In altri termini, la guerra atomica, con la sua potenza infinita, ingrandisce, e dunque ci permette di vedere meglio, gli elementi che sono presenti in ogni guerra: dai tempi di Caino ogni guerra è "sproporzionata"; vi ricordate che Caino stesso percepiva il tema dell'eccesso, diceva "troppo grande è la mia colpa", quindi fin dalla sua uccisione, dal primo fratricidio ogni guerra è sproporzionata, perché elimina la vita, che non può essere sostituita.

La guerra atomica produce danni irrecuperabili per l'umanità; ma ogni singola uccisione produce danni irrecuperabili per l'umanità di coloro che ne sono colpiti. L'umanità infatti non è solo la somma di tutti gli uomini che esistono, ma è anche l'umanità che vive nei singoli, senza i quali non sarebbe neppure possibile arrivare alla somma: non è possibile il "tutti" senza il "ciascuno". L'errore sta già nel costituirsi come nemici, a qualsiasi livello, indipendentemente dalle armi che poi si adottano per combattersi. La guerra atomica ha solo il "merito", se così si può chiamare, di rendere evidente questo fatto.

Condizioni dell'intervento armato

Se questa è la guerra, il fatto che ricorrentemente nello scenario internazionale le guerre vengano combattute con diverse motivazioni, induce a chiedersi se esistano condizioni di legittimità morale per iniziare un intervento armato e per portarlo avanti.

Noi dobbiamo sapere che quando si inizia una cosa di questo genere si innesca una logica che tende a sottrarsi a qualunque tipo di razionalità abbia portato a questa decisione. Ma allora quali possono essere, prendendo il punto di vista dell'umanità, dell'umanità nel suo complesso, dell'umanità che vive nei singoli soggetti particolari, quali possono essere le condizioni per dire che un intervento armato si deve fare?

Indicazioni se ne sono accumulate, soprattutto attraverso il dibattito sul famoso concetto di "guerra giusta" - concetto per lo più abbandonato -; era presente anche nella dottrina della Chiesa, la quale adesso non usa più questa dizione, ma si interroga appunto sulle "condizioni di legittimità morale" per l'intervento armato. Quali sono gli argomenti che possono far decidere per un intervento? Cerchiamo di passarli in rassegna.

Una prima condizione per prendere le armi è che l'aggressore abbia causato *un male grave, accertato, e che il pericolo continui*. Questa è una condizione imprescindibile.

La seconda condizione è che l'intervento armato, che noi stiamo ipotizzando, abbia fondate aspettative di successo. Se il pericolo è attuale, grave, continuo, ma prendendo le armi non riusciamo a contenerlo, a eliminarlo, questo ci impedisce di prendere le armi.

¹⁶ *Ivi*, pp. 21-22.

Una terza condizione è che deve esserci una *proporzione* tra i sacrifici e i danni che l'operazione militare provocherà, e il male che si vuole riparare o prevenire. Quindi, bisogna tenere conto non soltanto degli effetti diretti dell'intervento bellico, ma anche di tutte le conseguenze sulle popolazioni, sulla vita quotidiana, sull'economia, sui rapporti tra i popoli, sulla visione, sull'immagine che un popolo ha dell'altro, perché possono scavarsi, attraverso la guerra, degli abissi, possono essere suscitati degli odi che poi si trasmetteranno attraverso le generazioni.

Inoltre, un'altra condizione di cui bisogna tener conto, è che bisogna, prima di prendere le armi, avere tentato tutte le altre strade possibili, e che devono essersi affettivamente dimostrate come impraticabili o inefficaci. Molto spesso, questa condizione, non viene sondata fino in fondo: perché? perché esiste una praticità, per così dire, maggiore, nel fare la guerra. Esiste, all'interno di un Paese, una predisposizione al combattimento piuttosto che a praticare queste altre strade, perché queste altre strade sono tutte strade che rinforzerebbero l'esigenza di fraternità: aiuti allo sviluppo, rimozione delle ingiustizie internazionali, tentativo di superare i focolai di guerra già esistenti e che possono influire nella situazione che stiamo esaminando. La domanda è: le attuali forme degli Stati sono più preparate, più pronte a risolvere il problema attraverso il conflitto, oppure hanno gli strumenti per cercare queste altre strade? Perché a volte può sembrare di averle tentate, ma non avendo in effetti gli strumenti, non avendo la cultura all'interno delle nazioni per praticare le strade della fraternità, sembra di dover ricorrere soltanto al conflitto.

Quindi noi vediamo che queste condizioni pongono delle limitazioni fortissime alla possibilità di un intervento militare che sia effettivamente coperto da una sorta di giudizio etico e che abbia, anche, un consenso internazionale, perché, a queste condizioni, ne vanno aggiunte altre; cioè che l'intervento non deve qualificarsi come una vendetta, perché abbiamo detto che deve continuare il pericolo, quindi si interviene per bloccare il pericolo, non per sostituirsi all'amministrazione di una giustizia: "questo ha sbagliato io lo attacco per punirlo o per infliggergli una pena": siamo sempre nella fattispecie della vendetta. Naturalmente non possono essere usate armi il cui stesso uso è di per sé immorale perché incontrollabili: l'atomica, l'arma batteriologica, l'arma chimica, sono armi che non distinguono negli obiettivi.

Ma, oltre a tutte queste ragioni, io aggiungerei anche un'altra ragione profonda che nella prossima lezione verrà scavata di più, e cioè che, nel decidere l'intervento armato, uno Stato, un potere costituito, si rivolga sempre, per il controllo della propria decisione, al consenso di tutti gli altri, in modo che la decisione, la valutazione etica sulla possibilità dell'intervento sia condivisa. In questa maniera, c'è una maggiore garanzia che l'intervento sia un intervento umano, cioè un intervento fatto con la consapevolezza che produrrà dei mali – [e proviamo] dolore per questo -, ma perché non c'è realmente un'altra possibilità d'intervenire.

Domande e risposte

D: Il dibattito politico sulle condizioni di legittimità di una guerra viene svolto nei grandi conflitti. Forse nei micro-conflitti, che, tra l'altro sono i più numerosi, questo dibattito è carente. Cosa si può fare per aumentare questa forma di controllo?

R: Noi abbiamo avuto esperienze negli anni passati - dagli anni '90 in poi, quando si manifestò la grande crisi della ex-Jugoslavia - abbiamo avuto esempi di dibattiti internazionali sulla guerra: dopo gli attentati alle Twin Towers, con la guerra in Afghanistan e in Iraq: sono dibattiti che vengono stimolati e accresciuti quando potenze democratiche sono alle prese col problema della guerra. Perché c'è stato uno sforzo, dopo la Seconda guerra mondiale, di costruire un'organizzazione internazionale, che è appunto l'Organizzazione delle Nazioni Unite, con la quale si vuole fare i conti, prima di decidere di iniziare una guerra.

Però, la maggior parte dei conflitti, soprattutto di micro-conflitti, si sottrae completamente a questo dibattito, nel senso che, localmente, specialmente per guerre che vengono combattute in

territori di scarsa - così vengono valutati - importanza strategica o economica, i contendenti si danno alla guerra sottraendosi completamente a questo tipo di ragionamenti. Lo sforzo che deve venir fatto, è uno sforzo appunto di controllo, di far sì che prima di ricorrere alle armi, anche se è uno Stato sovrano che prende una decisione, ci sia tutta una iniziativa internazionale che preme su questo Stato per far sentire il peso della propria valutazione e etica, e giuridica e politica. Un grande sforzo da parte di chi si impegna per la fraternità politica va portato anche su questo terreno: sul terreno delle relazioni internazionali.

E qui i cittadini hanno una forte possibilità perché, dove esistono Stati democratici nei quali i governi fanno i conti con un voto dei cittadini, quindi devono periodicamente sottoporre il loro operato, l'opinione pubblica può avere una grande forza. E anche una cosa che si può fare è cercare di valutare le esperienze passate - non solo quelle lontane, quelle recenti, quelle dall'ultimo decennio degli anni '90, e dal Novecento in poi -, per capire come avvengono, perché ad un certo punto si decide di fare la guerra, come avvenga che ad un certo punto l'esecutivo crea le condizioni per sentirsi - diciamo - in condizioni di far la guerra senza temere per sé o per la propria rielezione; come gioca il supporto dei mezzi di comunicazione e dei sostegni economici per consentire che una guerra venga fatta? Quindi, l'azione di prevenzione di una guerra va condotta in tutti i campi, non basta dibattere quando è il momento. Ma questo è un argomento sul quale, probabilmente, ci saranno altre domande.

D: Io vengo da un Paese in cui abbiamo vissuto la guerra civile per circa dieci anni, e quindi ho una brutta esperienza sulla guerra, sento ancora in me ed intorno a me le ferite morali, fisiche e psicologiche della guerra. In questo caso come parlare di guerra giusta visto che ella lascia sempre una frattura sociale irrecuperabile?

R: Il danno che produce una guerra, perché colpisce le vite, non è mai recuperabile. La ferita all'umanità, anche se è la ferita ad un singolo, è una ferita irrecuperabile; per coloro che lo amano, che lo conoscono, nulla può riparare o sostituire la sottrazione di una vita. Si può parlare di "guerra giusta"; oggi la coscienza si rifiuta di concedere facilmente il carattere di giustizia ad una guerra, proprio perché si ha una maggiore consapevolezza dei danni che porta. Proprio negli anni successivi all'attentato delle Twin Towers abbiamo sentito con grande facilità parlare di guerra giusta, forse perché non si ha coscienza di ciò che essa provoca.

L'averla vissuta direttamente, come è successo a te, dà una percezione diversa. L'impressione è che, in una parte notevole dell'opinione pubblica dei Paesi occidentali, la guerra sia ancora una cosa troppo lontana, troppo vista attraverso la televisione e troppo simile ad un video-gioco. In questo ha giocato molto anche una certa propaganda: quando si cominciò a parlare di "bombe intelligenti"; quando ci fecero vedere i percorsi di queste bombe teleguidate e tutto sembrava molto simile, appunto, ad un video-gioco piuttosto che ad una realtà di morte che quella bomba provocava. Tutto questo provoca una sorta di abbassamento di sensibilità nei confronti dei danni; quindi bisogna tener conto anche di questo, cioè che ha volte non c'è più la percezione del danno reale, e in questo gioca un'assuefazione che noi stiamo coltivando, un'assuefazione al dolore perché non è più diretto; specialmente Paesi che sono vissuti a lungo in pace non hanno più la misura di che cosa effettivamente sia una guerra. Però le condizioni che abbiamo detto, che sono condizioni razionali, quindi non abbiamo fatto appello ad una fede particolare ma abbiamo fatto appello alla ragione retta e al senso di umanità, sono condizioni molto strette: difficilmente con queste condizioni si può arrivare a dire "sì, un intervento armato ha una legittimità morale".

Voglio fare un caso degli anni recenti: noi ricordiamo tutti il settembre 2001, quando ci furono gli attentati alle Twin Towers; ma precedentemente noi avevamo avuto un grande avvenimento, che fu l'incontro dei G8 a Genova; e prima che si incontrassero i grandi, c'era stato un incontro di Organizzazioni non governative, di imprenditori, di associazioni di volontariato che

si erano confrontati, che avevano studiato, e avevano, in sostanza, nei loro documenti, esposto una vera e propria strategia per superare le ingiustizie nel mondo, per provocare lo sviluppo: una “strategia di fraternità”, potremmo chiamarla, che farebbe parte di quello che abbiamo chiamato “le strade alternative alla guerra”, da tentare: tutto questo non è stato tentato con decisione, non esiste uno sforzo internazionale per superare il sottosviluppo, per diffondere la scolarità e la sanità anche nei Paesi non sviluppati o in via di sviluppo, non esiste questa decisione mentre dovrebbe esserci, perché questo significa combattere una guerra; bisognerebbe dedicarsi a queste battaglie con la stessa decisione, mettendo le stesse risorse che un Paese mette quando deve fare una guerra, perché queste battaglie sono quelle che sostituiscono le guerre. Ed è impressionante vedere come questa strategia di fraternità sia possibile, sia realizzabile – tanto è vero che ci sono i privati e le Organizzazioni non governative, le varie associazioni, che la fanno, la mettono in atto -, ma ci sia una sostanziale latitanza o assenza degli Stati in questa strategia. Se, invece, gli Stati intervenissero non sostituendosi all’azione volontaria di chi sta già facendo e sta facendo bene, ma mettendo il loro peso economico, aiutando e sostenendo e facendo la parte che solo gli Stati possono fare, probabilmente noi metteremmo in atto quello che ci viene chiesto da una delle condizioni che abbiamo detto, cioè la costruzione di altre strade [alternative alla guerra]; questa è la vera guerra preventiva: tu preveni la possibilità che nascano delle nuove guerre perché stimolate da situazioni di ingiustizia.

Su questo punto vale la pena di spendere una parola in più. Quando si parla di terrorismo internazionale, bisogna prendere atto che l’azione terroristica - come fu, ad esempio, l’azione delle Twin Towers - non è che viene giustificata dall’esistenza di ingiustizie nel mondo: perché il terrorista deve avere anche un’ideologia, deve fare una scelta personale per prendere quella strada, quella soluzione, quindi niente giustifica il terrorismo. Quindi, il sottosviluppo, la povertà, da sole, non è che provocano il terrorismo: niente affatto, ci vuole qualcuno che decide di stimolarlo. Però è anche vero che l’esistenza di sottosviluppo, di ingiustizie, di povertà, crea un bacino di arruolamento a chi vuole praticare il terrorismo. Quando si fece questo dibattito ci furono delle voci, un po’ dappertutto, ma specialmente negli Stati Uniti, che dissero “non diteci che quelli che fanno il terrorismo sono poveri. Noi dobbiamo combattere il terrorismo, il problema della povertà è un altro problema di cui non vogliamo sentire parlare”. Quelli che si sono affrettati a dare questo giudizio erano, naturalmente, i portatori di una strategia di guerra generalizzata. A mio avviso, invece, le due cose vanno considerate insieme: è vero che la povertà non giustifica il terrorismo né la provoca di per sé, però è anche vero che i problemi vanno affrontati insieme perché, quando un attentato terroristico come quello delle Twin Towers riceve un consenso di massa in certi Paesi sostanzialmente anti-statunitensi, bisogna pur chiedersi che cosa ha creato le condizioni per questo consenso. Che cosa fa sì che una nazione come gli Stati Uniti venga vista in questa maniera, diffusa e partecipata, come il nemico? Questo è orrendo, evidentemente è da condannare, ma bisogna ben interrogarsi sulle cause di questo al di fuori delle colpe specifiche dei terroristi: qui si tratta di sensibilità di popoli interi. Manifestazioni di esultanza di fronte ad attentati di questo genere sono cose disumane, ma sicuramente, come abbiamo visto che sono state manifestazioni di massa, devono spingerci a farci delle domande in questo senso. Allora “guerra preventiva” significa non soltanto attaccare e distruggere un nemico perché si pensa che possa attaccarmi, la vera guerra preventiva è togliere le basi perché si possa fare una guerra. Questa è la politica della fraternità. Non so se condividi questo punto di vista.

D: Una buona fetta del PIL [Prodotto Interno Lordo] mondiale è destinata all’industria bellica. Cosa potrebbe accadere all’equilibrio politico ed economico se si prendessero delle decisioni di convertire tali industrie, perché penso che il “no” alla guerra significa anche un “no” ai prodotti bellici?

R: Ci sono degli Stati nei quali il settore dell'industria bellica è importante. Se tacesse d'improvviso, verrebbe sconvolto l'equilibrio economico di questi Stati. Allora questo cosa vuol dire? Vuol dire che la lotta per la prevenzione della guerra va giocata, appunto, non soltanto nei dibattiti che si fanno per decidere i pro o contro al momento di entrare o meno in guerra; ma una strategia della fraternità deve cercare di eliminare la logica della guerra dalla vita quotidiana degli Stati; se esiste uno Stato in cui rilevanti fondi per la ricerca vengono dati solo perché è ricerca applicabile dal punto di vista della guerra, vuol dire che si avverte la guerra come una possibilità attuale, vuol dire che si pensa di poter scendere in guerra domani. Ecco, questo è un campo di lavoro enorme per una politica di fraternità: cercare di cambiare la sensibilità e far condurre una sorta di "guerra", ma che diventa invece un impegno fraterno per creare un'altra strategia: cioè non solo potenziare, accrescere la propria forza in funzione di un nemico, ma rimuovere le cause che potrebbero portare alla necessità di difendersi.

Bisogna proprio rovesciare la prospettiva: la guerra è utile? Iginio Giordani, uno che di fraternità sapeva e sapeva di politica, scrisse un libro sulla *Inutilità della guerra*. Quando è utile una guerra? La guerra riesce semmai a togliere alcuni ostacoli contingenti, presenti in questi momenti ma non è mai costruttiva. La guerra, di per sé, non è mai risolutrice di un problema, è sempre qualcosa di provvisorio che noi mettiamo in atto; mentre la dimensione della vita normale e quindi dell'economia, delle scelte che facciamo, deve essere invece rivolta a risolvere i problemi in pianta stabile; allora uno sforzo grosso dev'essere proprio quello, anche nei confronti - all'interno degli Stati - del cosiddetto "blocco economico militare", "industriale-militare", per cambiare un po' alla volta il suo peso, le proporzioni che questa fetta di economia ha nell'insieme; e questo possono farlo soltanto azioni politiche continue e basate su una attenzione dell'opinione pubblica. Questo va fatto. Noi stiamo soltanto parlando, moltiplicando i settori nei quali si vede che è necessario intervenire. La guerra è un fenomeno totale. La prevenzione della guerra si attua in tutti i settori dell'impegno della vita umana; in ogni campo di intervento, d'impegno professionale, sociale, ci sono delle decisioni che sono a favore o contro la guerra, che preparano condizioni di pace o di guerra; e quindi ci vorrebbe anche un'educazione a questi temi, per far vedere le conseguenze delle scelte che noi facciamo, per farci capire se certi nostri comportamenti anche quotidiani, facilitano, sostengono, costruiscono le ideologie che poi si prestano alla guerra o se invece fanno il contrario. Questo va anche preso in considerazione.

D: Se la guerra nasce dalla politica, allora possiamo affermare l'inadeguatezza della politica alla risoluzione dei conflitti e dei problemi sociali ed economici?

R: La frase famosa di von Clausewitz, che dice che la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi, è un modo per dire che la politica ha finito i propri mezzi, cioè che ha fallito nel raggiungimento di un obiettivo e dunque ricorre alla guerra. Allora, abbiamo già visto che Clausewitz stesso, e coloro che la guerra la fanno fare, cercano di spiegarci che la guerra ha una forza propria, che tende a sottrarsi alla razionalità presunta della decisione politica. Questo è un primo punto.

Ma il secondo punto, cui tu facevi riferimento, è che bisogna dichiarare, al momento in cui si fa una guerra, che la politica ha fallito, cioè che la politica non ha più possibilità, in quella situazione, in quel caso. Allora, questo non va accettato pacificamente: bisogna anche chiedersi se quella politica è effettivamente efficace, se è accettabile. Perché può darsi che la concezione politica che ci lascia senza mezzi, e dunque, [di conseguenza] sembra che siamo costretti a fare la guerra, può darsi che sia una concezione politica molto povera e che quella concezione politica vada cambiata. Non possiamo tenere per fisso ed immutabile ciò che noi pensiamo "essere" la politica e poi dichiarare: "non ci sono altre possibilità, facciamo la guerra". No: mettiamo in discussione anche la nostra concezione della politica, questo va fatto. Se si va a questa radice è

possibile poi evitare anche di fare le guerre. Questo è l'elemento fondamentale.

Allora, la riflessione sulla fraternità mette in discussione in maniera radicale l'essenza della politica, perché se prendi sul serio il fatto che hai di fronte dei fratelli, e lo prendi sul serio giorno per giorno nell'impegno politico, quando tu ti trovi in una situazione di difficoltà, la puoi risolvere senza far la guerra, perché sono anni che tu - poiché hai trattato da fratelli i tuoi interlocutori politici - hai eliminato le condizioni della guerra; non solo, ma hai anche trasformato la tua capacità politica, cioè hai aumentato i mezzi delle tue possibilità come politico: questo è il problema. Quindi parlare della guerra non serve soltanto per dire che la guerra va evitata, serve per mettere in crisi le concezioni politiche che troppo presto ricorrono alla guerra per risolvere dei problemi che invece sono politici e non sono soltanto militari. Questo è un po' il punto nodale di questa situazione.

Lezione 8. I popoli eletti

La vocazione di un popolo

Questa ottava lezione ha per titolo *I popoli eletti*. E' sembrato utile andare a calarci in una situazione concreta, terribile peraltro, per esaminare - alle prese con una situazione che tutti abbiamo vissuto in diretta -, come il concetto di umanità, in quanto comunità universale, può agire nella valutazione politica. Allora facciamo il caso degli attentati che, nel settembre 2001, hanno colpito gli Stati Uniti d'America e la situazione che ne è seguita.

Che cosa successe in quel settembre?

Gli Stati Uniti, attraverso quegli attentati, hanno sperimentato drammaticamente la condizione del debole; per la prima volta sono stati colpiti al cuore da un nemico esterno. È stata un'esperienza nuova, che li ha avvicinati a quei popoli che già hanno conosciuto l'impotenza, o che sono costretti a vivere costantemente in essa. E questa è stata un'esperienza che ha reso gli Stati Uniti, ha dato loro la possibilità, di diventare più capaci di capire gli altri, che in queste condizioni di debolezza versano; e anche, ha dato la possibilità di renderli più accettabili, perfino a coloro che erano accesi da un forte "anti-americanismo", perché il dolore collettivo, quando è così profondo, quando apre una ferita, ti fa guardare dentro il cuore di un popolo e scopri la sua anima. E tutti abbiamo potuto vederla; forse, questo dolore ha anche aiutato gli statunitensi stessi a rivelarsi meglio a se stessi. Quando accadde, fu considerata un'occasione che apriva un nuovo scenario storico e un'occasione dalla quale ricavare, da un male atroce, un grande bene.

Ci fu una frase, detta dal presidente George Bush e ripetuta da molti altri, che fece il giro del mondo; una frase che commentava quanto era accaduto. Il presidente disse: "Odiano la nostra libertà, e l'hanno usata per colpirci". È certamente un'affermazione vera, ma un'affermazione che ha molte facce. Questa libertà, anzitutto, è una libertà che ha un carattere sacro, legata alla nascita della nazione statunitense, una nazione sorta in gran parte da coloro che fuggivano le tirannie e le intolleranze del vecchio continente europeo; ma anche dai tanti che, semplicemente, fuggivano dalla fame e negli Stati Uniti cercavano, oltre la libertà, anche il pane. Da quando è sorta, questa nazione ha dato libertà e pane a tutti coloro che hanno scelto di "diventare americani": non ha regalato niente, però ha aperto la possibilità a tutto.

Realizzando l'*american experiment*, il progetto cioè di costruire una nazione nuova, basata non sulla nascita, sulla razza o sul privilegio, ma sulla volontà di essere liberi, gli statunitensi hanno fatto qualcosa di buono non soltanto per se stessi, ma hanno dato all'umanità qualcosa, una possibilità, che prima non c'era, e alla quale tutti gli emigrati dei diversi popoli hanno contribuito; tutti ne abbiamo beneficiato: in questo senso, possiamo dire, che tutti siamo statunitensi, anche perché abbiamo contribuito a questo progetto. Vale la pena di citare alcune frasi della *Dichiarazione di indipendenza* del 1776; vi si trova scritto: "Noi ricordiamo che le seguenti verità sono di per se stesse evidenti, che tutti gli uomini sono stati creati uguali, che essi sono stati dotati dal loro Creatore di alcuni Diritti inalienabili, che fra questi sono la Vita, la Libertà e la ricerca della Felicità. Che allo scopo di garantire questi diritti, sono stati creati fra gli uomini i Governi, i quali derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati"¹⁷.

Questa libertà non poggia dunque soltanto su se stessa, ma, nella percezione che ne ha la *Dichiarazione d'indipendenza*, è una libertà che poggia su di Dio, è Dio che vuole gli uomini liberi, e poggia anche sull'unità della comunità. Questo secondo aspetto è particolarmente presente alle origini. Il "Mayflower Compact", l'accordo che i Padri Pellegrini sottoscrissero, l'11 novembre 1620, prima di sbarcare a New Plymouth, testimonia l'originaria cultura comunitaria e pattizia che

¹⁷ *Document Illustrative of the Formation of the Union of the United States of America*, Washington, 1927, p. 22; tr. it. *La formazione degli Stati Uniti d'America. Documenti. Vol. I (1606-1776)*, Nistri-Lischi, Pisa 1961, p. 416.

ha dato l'impronta agli Stati Uniti, troviamo scritto: "... alla presenza di Dio e l'uno dell'altro – le due dimensioni del rapporto, del patto, della fedeltà -, alla presenza di Dio e l'uno dell'altro, stringiamo un solenne patto reciproco e solennemente ci accordiamo di costruire una civile Società Politica per il miglior ordinamento e la migliore conservazione della nostra comunità e per il perseguimento dei Fini anzidetti..."¹⁸.

Non è stato un idillio. L'idea di libertà si è sviluppata attraverso conquiste progressive. All'inizio di questa storia erano esclusi dalla cittadinanza i neri, le donne, i nativi americani (i primi padroni di questa terra): la libertà infatti si comprende sempre di più attraverso il tempo e le esperienze. Oggi possiamo constatare che questa libertà è stata spesso, e sotto aspetti importanti, tradita, perché vissuta in maniera tale da portare danni agli altri: sia all'interno degli Stati Uniti, dove numerosissimi sono i poveri, sia all'esterno, dove, accanto a numerosi Paesi ai quali gli Usa hanno garantito o addirittura conquistato al prezzo del sangue loro la libertà, ce sono altrettanti che vengono tenuti sotto un tallone di ferro politico o economico. Ancora, la libertà è diventata arbitrio e licenza incontrollata, sul piano delle scelte morali, sia personali che collettive.

Analogamente alla libertà, anche l'unità, quell'altro grande pilastro che noi troviamo alle origini degli Stati Uniti - la coesione della comunità, una fraternità, potremmo dire, vissuta da coloro che cominciarono questo grande esperimento -, anche l'unità si comprende sempre più attraverso il tempo e le esperienze. Agli inizi degli Stati Uniti, la scelta federale, l'obiettivo di mantenere e sviluppare la compattezza dell'Unione, è stata una scelta di unità che ha creato un modello. Non invano insisteva su questa unità George Washington nel suo *Messaggio di commiato*; egli disse: "L'unità del Governo che fa di voi un popolo solo vi è anch'essa ormai cara. E ciò è giusto, in quanto quest'unità è la pietra angolare dell'edificio della vostra effettiva indipendenza, il sostegno della vostra tranquillità all'interno e della pace all'esterno, della vostra sicurezza, della vostra prosperità, di quella stessa libertà cui attribuite un così grande valore"¹⁹; così Washington.

All'interno stesso degli Stati Uniti, oggi, la situazione è profondamente cambiata dai tempi del Generale: l'uguaglianza di religione e cultura, alla quale il Generale fa riferimento, non esiste più, proprio grazie a quel processo di inclusione nella sfera dei diritti, dentro gli Stati Uniti, delle tante diversità che esistevano già ai tempi di Washington - ne abbiamo fatto accenno -, e che non erano ancora riconosciute; e poi a causa dell'arrivo continuo di nuove diversità, che fanno degli Stati Uniti un Paese unico al mondo.

Se ai tempi di Washington si poteva intendere l'unità come una certa uniformità culturale, e la libertà come la sfera che veniva lasciata alle decisioni dei singoli, oggi entrambe devono essere ripensate: l'unità di un Paese e di un popolo, pur necessaria, non è più sufficiente, ma deve sapersi aprire all'unità del mondo, un mondo che, per altro, gli Stati Uniti ospitano al loro interno; e la libertà non riguarda più soltanto i singoli, ma intere comunità, che sono diverse per cultura e per religione, dentro gli Stati Uniti, e riguarda il diritto di espressione di tutte le diverse culture e religioni, riguarda il pluralismo delle identità e degli interessi dei popoli.

Dalla nascita della Federazione, la riflessione sugli Stati Uniti come unità di distinti è stato un tema centrale e costante del pensiero politico. E oggi la situazione è davvero complessa.

¹⁸ Poore B. P. (ed.), *The Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and Organic Laws of the United States*, Washington, Government Printing Office, 1877 (Parte II, 1889-92); tr. it. *La formazione degli Stati Uniti d'America. Documenti. Vol. I (1606-1776)*, Nistri-Lischi, Pisa 1961, p. 70.

¹⁹ Richardson J. D., *Messages and Papers of the President*, Washington 1896; tr. it. *La formazione degli Stati Uniti d'America. Documenti. Vol. II (1776-1796)*, Nistri-Lischi, Pisa 1961, p. 508.

Innanzitutto abbiamo visto che si è eroso, in notevole misura, il vincolo comunitario che caratterizzava le origini. Non è un fatto nuovo. Robert N. Bellah lo ha segnalato ancora negli anni Settanta, meditando sulla crisi culturale e di fiducia nelle istituzioni che aveva pervaso gli Stati Uniti nella decade precedente, negli anni Sessanta. Guardando alla storia, Bellah identificava due grandi filoni culturali che avevano garantito la coesione e il significato della realtà statunitense: da una parte la religione biblica, dall'altra l'individualismo di tipo utilitaristico: ora, per molti aspetti, queste due grandi correnti non sono compatibili tra di loro; però le due tradizioni si sono tollerate e anche sorrette a vicenda, nel corso della storia statunitense. Ad un certo punto però è scoppiata una crisi, l'equilibrio è venuto meno, perché? Scrive Bellah: "Il valore centrale dell'individualismo di tipo utilitaristico era la libertà, libertà è un termine che si sarebbe anche potuto impiegare per attenuare il divario tra le tradizioni biblica e la tradizione utilitaristica, essendo la libertà un termine centrale nella bibbia; ma, per la religione biblica, libertà significa soprattutto libertà dal peccato, libertà di compiere il proprio dovere; e viene quindi quasi a identificarsi con la virtù. Invece, per l'utilitarismo significa libertà di perseguire i propri scopi, ai quali ogni cosa doveva essere subordinata: natura, relazioni sociali e perfino i sentimenti personali. Ora – conclude Bellah –, la concentrazione esclusiva sui mezzi rendeva quello scopo finale della libertà così svuotato di contenuto da diventare illusorio, mentre la razionalizzazione dei mezzi stessi diventava una sorta di macina gigantesca che in effetti si rivelava essere l'opposto della libertà"²⁰.

Bellah dunque sottolinea un'inversione tra i mezzi e i fini che è la causa dell'erosione della coesione interna del Paese, fino ad arrivare a quello che Bellah chiama il "particolarismo cinico" degli anni Settanta. Da allora, sono sorti moltissimi movimenti e iniziative che, con diversi presupposti, in svariate direzioni, hanno cercato di rivitalizzare i vincoli sociali e di dare nuovi significati all'esperimento americano: gli Stati Uniti sono una società estremamente vitale e produttiva del nuovo. Sono una realtà viva che, nel bene e nel male, riesce sempre a spostare il proprio confine. Senza però che, a nostro parere, si sia raggiunto un nuovo orizzonte fondante e condiviso dell'unità.

Anche la riflessione politica si è cimentata in questa prova difficile. Specialmente negli ultimi trent'anni, i temi del pluralismo, del multiculturalismo, della tolleranza, dell'unità dei diversi, e delle sfide che questi temi portano alla democrazia, sono stati al centro della riflessione politologica statunitense; si chiede ad esempio Michael Walzer: "Come può svilupparsi una comune cittadinanza senza qualche cosa di comune, senza solidarietà etnica, senza una religione stabilita, senza una tradizione culturale unificata?"²¹.

È una domanda pesante. A questa domanda però, dopo gli attentati dell'11 settembre, si cominciò a dare una risposta; venne dalla pratica stessa una sorta di risposta. Negli Stati Uniti, infatti, sorse una nuova corrente di fraternità, fraternità immediata: in occasione degli attentati ci fu chi ha donato il sangue, chi ha scavato, chi ha ascoltato e consolato, chi ha pregato; chi dialogava, chi progettava sulla base di una fraternità ormai sperimentata e, prima, sconosciuta. È lo spirito della vera America, vivo da sempre nelle piccole comunità, uno spirito che però dopo gli attentati ha ricevuto un nuovo sviluppo e che abbiamo visto vissuto anche nella megalopoli di New York. E questo è importante perché getta una luce sulla vocazione, se così possiamo dire, degli Stati Uniti. Una vocazione che si propone in forma nuova, quasi una "nuova frontiera" da

²⁰ Bellah N. R., *Il nuovo senso religioso e la crisi del moderno*, in *Vecchi e nuovi dèi. Studi e riflessioni sul senso religioso dei nostri tempi. Dagli atti del Secondo Simposio Internazionale sulla Credenza organizzato dalla "Fondazione Giovanni Agnelli" (Vienna, 7-11 gennaio 1975)*, a c. di R. Caporale, Editoriale Valentino, Torino 1976, p. 502.

²¹ Walzer M., *Civiltà e virtù civiche nell'America contemporanea*, in *Che cosa significa essere americani?*, Marsilio, Venezia 1992, p. 9 (prima pubblicazione in "Social Research", XLI, 4, 1974).

conquistare: proprio quella della fraternità. Senza di essa la libertà si corrompe, lo abbiamo visto, diventa libertà solo per il più forte, non tiene conto delle conseguenze delle proprie azioni sugli altri. E' attraverso la fraternità che gli Stati Uniti possono realmente conquistare quella libertà vera intuita fin dagli inizi e contribuire a portare anche nel resto del mondo una nuova idea di unità tra i diversi.

Gli avvenimenti di quei giorni suggerirono una grande speranza per lo sviluppo di una politica di fraternità. Senza la gamba della fraternità politica è difficile fare molta strada con gli altri principi, le conquiste della libertà rimangono fragili e continuamente a rischio. L'attacco alle Torri gemelle, dunque, ha aperto la possibilità di ripensare la politica dalle fondamenta, non solo la politica degli Stati Uniti, ma di tutti, alla luce della fraternità.

In casi come questi, di dolore autentico e condiviso, come fu il periodo degli attentati, un Paese ripensa se stesso, e può rendersi conto che la politica non è soltanto mestiere, tecnica, interessi, richiede sapienza, la sapienza che è capace di interpretare i principi originari e che non si può ottenere attraverso l'analisi di un computer, ma che viene da una sorta di illuminazione che attualizza, oggi, la vocazione originaria di un popolo. Dopo che tante mode e movimenti effimeri hanno proposto le loro aleatorie interpretazioni, forse il vero "sogno americano" è indicato – come fu indicato nella *Dichiarazione di indipendenza* - da Dio, che è sempre presente nella storia degli uomini, e che dunque sa aprire gli occhi dell'anima, purificata dal dolore, verso nuovi orizzonti, verso nuovi aspetti del disegno che questo popolo ha in sé e sul disegno dell'umanità. Il motto degli Stati Uniti è, appunto, "Ex pluribus unum", cioè: "dai molti, l'unità".

Gli Stati Uniti tra paura e fraternità

La domanda che noi ci facciamo è: fino a che punto questa occasione è stata colta, fino a che punto, cioè, si è sviluppata una politica di fraternità a partire dagli attentati alle Twin Towers? E qui, potendone parlare non con molta distanza, ma con un po' di distanza dagli avvenimenti, potendo anche valutare i fatti successivi, dobbiamo dire che in gran parte l'occasione è stata mancata, non dai soli Stati Uniti, ma anche dall'Europa che era profondamente, ed è tutt'ora profondamente, coinvolta in questo problema, perché è tutto il mondo occidentale democratico ad essere finito nel mirino dei terroristi e a dover dimostrare di aver capito di vivere in prima persona il problema che è stato posto.

Continuando a meditare, a cercare di scrutare quest'anima degli Stati Uniti, noi ci troviamo di fronte a una sorta di duplicità, quasi uno scontro di anime diverse e coesistenti all'interno degli Stati Uniti, e che si è manifestata nella politica estera degli Stati Uniti lungo tutta la loro storia e che è venuta fuori anche subito dopo gli attentati alle Twin Towers, quando si sviluppò il dibattito sul "che cosa fare"; e questa discussione ha poi portato alle guerre che abbiamo avuto in Afghanistan e in Iraq.

Che cosa intendo quando mi riferisco ad una duplice anima?

È una duplice anima che emerge non soltanto nelle scelte di politica estera; che si trova, in realtà, già a livello più interno, in una duplice e contrastante interpretazione della natura della comunità politica, che noi possiamo già rilevare ancora prima che gli Stati Uniti produssero la Costituzione che li ha fatti diventare Stati Uniti e cioè negli articoli del *Federalist*, nel dibattito di allora, quando si cercava di passare dalla Confederazione alla Federazione. Quindi ad indipendenza già raggiunta ma a Costituzione ancora da definire.

Hamilton, autore in gran parte dei saggi - degli articoli del *Federalist* - è animato da uno spirito che potremmo definire *hobbesiano* - abbiamo parlato di Hobbes in una lezione precedente -; questo spirito hobbesiano emerge con chiarezza ad esempio nel saggio n° 15, dove egli scrive: "Ben poca fede si deve riporre in trattati che non hanno altra garanzia che la reciproca lealtà e che, all'impulso immediato di un interesse o di una passione, oppongono delle considerazioni

generiche di pace e di giustizia [...] Una tendenza, questa, che non è difficile spiegare. Essa ha origine nell'amore per il potere. Una potenza controllata o limitata è sempre nemica e rivale di chi la controlla o la limita"²². Hamilton sta qui argomentando per spiegare che l'ipotesi di una Confederazione, dove convivono Stati che conservano tutta intera la propria sovranità: è un'ipotesi fragile, e sta appunto sottolineando il fatto che uno Stato dentro una confederazione deve semplicemente mantenere la propria parola; ma la costruzione, diciamo, costituzionale di una confederazione, non costringe ad una unità, ad una partecipazione ai problemi e agli interessi [degli altri]. Però, pur collocandole in un contesto preciso, queste sue argomentazioni fanno emergere una visione sostanzialmente pessimistica della natura umana e, anche, una visione pessimistica della corrispondente natura delle comunità politiche che questi uomini formano. Scrive egli infatti: "Perché mai si è costituito un qualunque governo? Perché le passioni degli uomini non si piegheranno dinanzi a ciò che la ragione o la giustizia impongono, a meno che ne siano costrette"²³. Qui è evidente la sensibilità hobbesiana, [la visione] di un uomo che è preda del proprio egoismo e che soltanto nell'istituzione che lo costringe può trovare la possibilità di convivere con gli altri. E questa è un'anima.

Molto diverso, invece, è il saggio n° 55, per esempio, probabilmente però scritto da Madison, nel quale si sottolinea come la comunità politica si fondi anche sulla fiducia e sulla stima fra i cittadini: questa dimensione, che sottolinea non tanto l'elemento dell'aggressività e della paura - che devono essere limitate -, quanto l'elemento della fiducia e della comunione, è un elemento d'impronta diversa da quella hobbesiana, di impronta più lockiana, che si riferisce cioè a John Locke.

La compresenza di queste due anime, di queste due tendenze è costante nella vita degli Stati Uniti. E queste due tendenze devono rimanere, in qualunque Paese, in una sorta di equilibrio fra loro: soltanto così una comunità politica può essere allo stesso tempo prudente - quindi attenta alla propria sicurezza -, ma anche fiduciosa, aperta. Lo squilibrio è pericoloso, e la storia degli Stati Uniti dimostra che, in determinate fasi della loro esistenza, ha prevalso la diffidenza e la paura, che si sono trasformate o in isolazionismo o in interventismo aggressivo; e in questi casi, quando prevale la paura, lo Stato aggredisce; pensa, appunto, che la guerra sia la soluzione più razionale, più immediata per risolvere i problemi della sicurezza.

Il fatto è che gli attentati alle Twin Towers hanno dimostrato un principio molto importante: che uno Stato non può mai diventare abbastanza forte da mettersi al riparo da un attacco. Lo Stato più forte del mondo è stato colpito in maniera dura - e anche vile -, ma questo significa che la forza non può essere l'unica garanzia della sicurezza. La sicurezza deve riposare sul fatto di avere tolto le condizioni perché gli altri ti attacchino; e dunque una strategia di fraternità ha più valore, per la costruzione della sicurezza, che il rincorrere continuamente un aumento della forza. Questa presunzione della forza, cioè il presupposto che la forza garantisca la sicurezza, è crollato insieme alle torri e forse la lezione di questo crollo non è stata tirata con la dovuta profondità.

Io vorrei adesso sottolineare due aspetti della dimensione fraterna che mi pare di scorgere nelle origini degli Stati Uniti. Una dimensione fraterna che si ritrova soprattutto nel modo con il quale i documenti originari pensano il rapporto tra gli Stati Uniti, che stanno nascendo, e l'umanità. Un rapporto, è da sottolineare, che non riguarda gli Stati Uniti e il resto dell'umanità come soggetti contrapposti, perché gli Stati Uniti vedono se stessi, agli inizi, come parte integrante ed interna, seppure giustamente distinta, del soggetto umanità, al quale viene data una enorme considerazione.

²² A. Hamilton, *Insufficienza della confederazione a mantenere l'unione*, in *Lo stato federale* [raccolta di saggi dal *Federalist*], tr. it il Mulino, Bologna 1987, pp. 65, 68.

²³ *Ibidem*, p. 67.

Il primo di questi due aspetti, riguarda il fatto che gli Stati Uniti, nazione di immigrati, si sono costruiti col contributo di tanti popoli come abbiamo sottolineato poco fa. L'esperienza americana certamente appartiene in primo luogo ai cittadini statunitensi, ma appartiene anche a tutti gli altri popoli, per quello che gli Stati Uniti hanno ricevuto da questi popoli e per quello che hanno dato.

Che gli Stati Uniti siano sempre più pienamente se stessi, è un interesse generale dell'umanità. Ne aveva piena coscienza già Thomas Paine, quando scrisse quel suo libello, quel piccolo libretto, *Common sense*, che precedette di poco la *Dichiarazione di indipendenza*; in esso Paine scriveva: "La causa dell'America è, in grande misura, la causa di tutta l'umanità. Molte circostanze sono sorte e sorgeranno di carattere non locale ma universale, e attraverso le quali sono toccati i principi di tutti coloro che amano l'umanità e nei confronti delle quali i loro sentimenti sono coinvolti"²⁴.

Assimilare, come faceva Paine, la causa degli Stati Uniti alla causa dell'umanità costituisce una grande opportunità, però anche un pericolo: quello di ritenere che gli Stati Uniti siano la parte migliore dell'umanità, e che essi si sentano autorizzati, per questo, a decidere, da soli, per tutti gli altri. E' un pericolo non episodico, ma strutturale - come pericolo -, nel quale, infatti, gli Stati Uniti sono caduti ricorrentemente; un pericolo che può essere scongiurato se si focalizza bene un altro aspetto del rapporto fra gli Stati Uniti e l'umanità, che emerge con grande chiarezza proprio nella *Dichiarazione di indipendenza*.

Vorrei però, prima di andare sulla *Dichiarazione di indipendenza*, prendere in considerazione una lettera che Thomas Jefferson, che fu presidente degli Stati Uniti e autore in gran parte della *Dichiarazione di indipendenza*, scrisse l'11 giugno 1823 a James Monroe; in questa lettera Jefferson criticava i regimi europei, considerandoli come nazioni in eterna guerra: "Per parte nostra - egli scriveva -, non c'è mai stato un popolo con una opportunità così favorevole di provare il sistema opposto di pace e di fraternità con l'umanità e la direzione di tutte le nostre menti e capacità è verso il proposito di rafforzarlo - questo proposito -, nonostante ogni distruzione"²⁵.

Queste parole di Jefferson sono, allo stesso tempo, una espressione fiduciosa della convinzione della diversità statunitense e anche una dichiarazione di intenti: l'esperienza americana avrebbe cambiato - è convinzione di Jefferson -, il volto dell'umanità.

Jefferson è uno dei Padri Fondatori nei quali, con maggiore evidenza, si nota un particolare elemento costitutivo dell'identità originaria degli Stati Uniti, e cioè proprio il legame essenziale fra la costruzione del nuovo Stato americano e l'attribuzione di una funzione attiva, di un ruolo di testimone, di garante, di questo processo al soggetto umanità.

Vediamo questo aspetto direttamente nella *Dichiarazione di Indipendenza*.

Nella *Dichiarazione*, a prendere la parola è un popolo, un popolo che ha deciso - qui siamo ancora a livello di colonia, naturalmente -, di sciogliere i legami politici che lo avevano legato ad un altro, alla Gran Bretagna. Qui si parla di popoli e non di Stati, sottolineando, in questa maniera, la superiorità del popolo, il soggetto, sullo Stato, che è solo lo strumento del popolo, e il diritto che il popolo ha di cambiare l'istituzione politica sotto la quale è costretto. Lo Stato così viene tolto da ogni forma di identificazione con una persona, non è lo Stato-famiglia del monarca europeo, non è lo Stato proprietà-privata del tiranno, è solo uno strumento del quale il popolo si serve per il proprio bene; e, dunque, nella *Dichiarazione* un popolo ha in sé l'autorità per riconoscersi tale, cioè per riconoscersi popolo, se lo vuole. È la volontà di essere un popolo che fa un popolo.

²⁴ T. Paine, *Common sense. Addressed to the Inhabitants of America*, in *Common sense and other political writings*, N. F. Adkins Ed., The Liberal Arts Press, New York 1953, p. 3.

²⁵ T. Jefferson, *Lettera a James Monroe*, Monticello, 11 giugno 1823; in *The Political Writings of Thomas Jefferson. Representative Selections*, (Edward Dumbauld ed.), The Liberal Arts Press, New York 1956, pp.73-74.

Ma questa volontà è duplice: quella degli uomini che lo compongono e quella di Dio, il Quale, all'interno degli eventi storici – così è lo spirito della *Dichiarazione* -, ha mosso le cose in modo tale da creare le condizioni per costituire questa nuova entità di popolo. Dunque, alle origini dell'esperimento americano, sta questa unificazione delle due volontà, che rimarrà un tratto caratteristico nella storia successiva degli Stati Uniti.

Ma il nuovo popolo riconosce però altre autorità con le quali si deve confrontare. Infatti – dice la *Dichiarazione* – questo nuovo popolo vuole prendere il proprio posto “distinto ed eguale”, “tra le altre potenze della terra”. Il suo diritto ad occupare questo posto si fonda – scrive la *Dichiarazione* - sulla “Legge naturale e divina”, data a tutta l'umanità. Per questo il nuovo popolo sente il dovere di spiegare le proprie ragioni non solo a se stesso, ma per “il giusto rispetto delle opinioni dell'umanità”. Come vediamo la *Dichiarazione* conferisce all'umanità un peso enorme: invocandola come testimone del proprio diritto, la accetta anche come giudice dei propri doveri: le decisioni che il popolo prende, questo nuovo popolo che si affaccia sulla scena dell'umanità, devono essere condivise da quell'umanità che egli stesso chiama in causa per giudicare le proprie buone ragioni. E' l'umanità questo soggetto universale, quello che riceve la legge di natura che consente al nuovo popolo di presentarsi; è l'umanità che deve condividere col nuovo popolo la decisione, in base a quella “Legge naturale e divina” che, essendo universale, ha come soggetto adeguato solo l'umanità.

Alla luce della *Dichiarazione d'Indipendenza*, si può dire che con ragione l'anima “jeffersoniana” o “lockiana”, in una parola, *l'anima fraterna* diremmo noi - anche se questa dimensione non è molto sviluppata nei documenti che abbiamo visto ma è presente -, quest'anima dev'essere considerata quella prevalente: non solo perché effettivamente è emersa nei momenti cruciali della storia statunitense, ma, soprattutto, perché è quella che definisce meglio l'identità della nuova nazione. E bisogna rendersi conto che quest'anima non è un possesso stabile, che c'è il rischio di perderla, quest'anima; che esistono cioè delle scelte che possono cambiare l'identità profonda di un Paese. Ma bisogna anche sottolineare con forza che una politica di dialogo e collaborazione con l'umanità non farebbe che esprimere e potenziare l'identità statunitense nella prospettiva della fraternità jeffersoniana.

Se gli Stati Uniti dialogano, se si sentono parte dell'umanità, se continuano a considerare l'umanità come testimone e garante e controllore – per così dire – delle proprie decisioni, non tradiscono ma rafforzano la propria identità originaria.

A questo punto, io proporrei, come conclusione, un raffronto tra due momenti difficili nella storia degli Stati Uniti e il diverso – a me sembra – atteggiamento che i due presidenti in carica nei due momenti hanno avuto. Si tratta del presidente Kennedy e del presidente Bush figlio. La domanda fondamentale che Kennedy pose fu: “Se mai dovessimo abbandonare le fondamentali tradizioni americane in nome della battaglia contro il comunismo, che guadagno ci darebbe vincere il mondo intero, quando avremmo perso la nostra anima?”²⁶. Kennedy si pone questa domanda dopo un periodo durante il quale, nel dopoguerra, nel secondo dopoguerra, negli anni Cinquanta, gli Stati Uniti avevano vissuto la lotta, una grande campagna di lotta, contro il cosiddetto “nemico interno”, una campagna che tendeva a colpire chiunque fosse sospettato di simpatie comuniste. Il clima era diventato, come si soleva dire allora, un clima da “caccia alle streghe”; aveva creato una atmosfera di sospetto, e con questa atmosfera di sospetto veniva giustificata una sostanziale riduzione delle libertà civili, quindi dell'anima della nazione americana: ecco il perché della domanda di Kennedy.

²⁶ J. F. Kennedy, *Civil liberties and our need for new ideas*, National Civil Liberties Clearing House annual Conference, Washington D. C., 16 aprile 1959, in *The strategy of peace*, (A. Nevins Ed.), Harper & Brothers, New York 1960, p. 162.

Alla fine di questo decennio, il confronto globale col comunismo era stato uno degli assi portanti anche della campagna elettorale di Kennedy. Kennedy stesso insistette molto sul pericolo comunista, ma egli pose anche ai suoi concittadini un domanda fondamentale intorno ai principi di libertà sui quali gli Stati Uniti erano sorti. Egli chiese: “La questione basilare che ci sta di fronte oggi, è se questi principi fondamentali continuano a essere veri, se noi realmente crediamo in questa idea di repubblica, se oggi il popolo americano vuole ratificare la Costituzione e adottare la ‘Dichiarazione dei diritti’ [due dei documenti che hanno fatto nascere gli Stati Uniti] – oppure se i pericoli di attacco esterno e di sovversione interna promossi da un nemico più sinistro e più potente di ogni altro che i nostri Padri Fondatori hanno conosciuto [cioè il comunismo], ha così alterato il nostro mondo e le nostre convinzioni, da rendere queste verità fondamentali non applicabili più a lungo. La Costituzione, ovviamente, [dice Kennedy] è ancora in vigore – ma è un contratto solenne fatto in nome di ‘Noi il Popolo’ – ed è un accordo che dev’essere rinnovato da ogni generazione”²⁷.

Allora Kennedy dice: oggi siamo pronti a firmare nuovamente la Costituzione e il *Bill of Rights*, oppure i pericoli che stiamo correndo ci dicono no, rinunciamo a questi principi, è meglio sopravvivere, è meglio tenerci stretta la nostra sicurezza ma rinunciare a quei diritti che sono la nostra anima?

Kennedy tratteggia l’immagine di un nemico, sia esterno che interno, estremamente pericoloso; ma si chiede appunto se i pericoli indotti dall’esistenza di questo nemico siano tali da far abbandonare agli Stati Uniti i principi che costituiscono la natura stessa di quel Paese. La proposta di Kennedy è di radicarsi con maggiore decisione nelle stesse convinzioni dei Padri Fondatori, non di abbandonarle, non di affidare alla pura e semplice forza il futuro del Paese. Anche Kennedy, come Bush successivamente, all’indomani degli attentati alle Twin Towers, poneva la questione in termini estremi, diceva: il test più importante che dobbiamo superare, il più severo che questa nazione abbia mai conosciuto, è il test della nostra stessa sopravvivenza: un Paese basato sui principi di libertà come gli Stati Uniti, ci chiediamo se può continuare a viverli, oppure, se per sopravvivere, sarà costretto ad abbandonarli? Che cosa scegliere fra libertà e sicurezza? La risposta di Kennedy fu chiara: l’alternativa è falsa, non c’è conflitto fra la libertà e la sicurezza, c’è sicurezza solo se c’è libertà.

La libertà, però, non si impone da sola, non si impone per decreto, tanto meno s’impone con la forza: devono esserne create le condizioni, sia all’interno del Paese sia nel mondo. E infatti Kennedy, in un successivo discorso a Seattle, collega la situazione statunitense con quella mondiale, spiegando che l’impegno per migliorare la situazione di casa nostra – dice Kennedy - coincide con quello per migliorare il mondo. In questo modo dà ai propri concittadini il senso di combattere una battaglia per loro stessi, ma che, contemporaneamente, va a favore degli altri Paesi, in particolare dei Paesi più poveri²⁸. Anche per Kennedy si può dire che “gli interessi coincidono con i valori”. Ma nella sua prospettiva c’è una apertura alla dimensione mondiale nella quale il ruolo degli Stati Uniti non è pensato solo in termini di potenza economica e militare, è pensato invece in termini di aiuto: aiutando gli altri si contribuisce a risolvere anche i propri problemi. E sotto la nuova presidenza Kennedy - che vincerà le elezioni - questo aiuto comincia, in maniera concreta; non solo attraverso importanti stanziamenti di denaro, ma con una vasta partecipazione di volontari e di giovani.

Kennedy non va idealizzato, non sto qui costruendo un altare su di lui, non si può idealizzarlo in maniera acritica; ci sono state delle contraddizioni che hanno caratterizzato la sua politica (si

²⁷ *Ibidem*, p. 163.

²⁸ J. F. Kennedy, *Seven peaceful Revolutions of our time*, Seattle, Washington, 20 giugno 1959, in J. F. Kennedy, *The strategy of peace* (A. Nevins Ed.), Harper & Brothers, New York 1960, pp. 180-183.

pensi all'aumento del coinvolgimento degli Stati Uniti in Vietnam, le cui premesse furono poste proprio da Kennedy), inoltre ha governato troppo poco per portare a compimento ciò che aveva iniziato. Ha, però, governato abbastanza per aprire una prospettiva, per rivitalizzare una radice autentica dell'identità e della tradizione statunitense che assume, oggi, particolare importanza.

La vicenda di Kennedy ci aiuta a capire la complessità della società statunitense, la fatica e la lotta continua che i principi costituzionali richiedono per giungere ad una realizzazione sempre più completa; i fatti dimostrano non solo gli insuccessi e gli errori, ma anche che gli Stati Uniti hanno sempre saputo trovare le risorse morali per combattere questa battaglia e per vincerla.

Gli Stati Uniti hanno una autentica vocazione alla libertà; hanno effettivamente agito da liberatori, in occasioni diverse e determinanti per la vita di interi popoli. In altri casi hanno fatto - bisogna dirlo - esattamente l'opposto. Ma qui sta appunto il problema che ci porta alla scelta diversa che ha fatto il presidente Bush figlio, in circostanze per certi versi analoghe a quelle che visse Kennedy: la scelta di Bush fu una scelta, per così dire, più ispirata alla natura *hobbesiana* - e mi riferisco alla guerra in Iraq -, che alla natura fraterna e comunionale che noi troviamo dentro gli Stati Uniti. Soprattutto venne meno, nelle decisioni del presidente Bush, il riferimento all'umanità come a quel soggetto universale che doveva testimoniare ed avvalorare le scelte degli Stati Uniti. Sembrò guidato da una reazione di paura e allora non ci si poté stupire delle voci critiche che sorsero all'interno degli Stati Uniti e che chiesero conto al presidente, domandandogli appunto: ma ciò che tu stai decidendo adesso, la campagna di strategia di sicurezza nazionale che prevede, scritto nero su bianco, una forma di intervento anche militare, se necessario, in tante aree diverse del pianeta, sei sicuro che corrisponde alla natura di questo Paese? [Paese che è] basato sulla libertà propria, ma [anche] sul riconoscimento della libertà degli altri, ma soprattutto basato sul riconoscimento di un soggetto-umanità che deve valutare ciò che tu fai?. La posizione unilaterale di decidere da soli ciò che è bene per tutti, e che abbiamo definito un rischio costitutivo negli Stati Uniti, si è riaffacciata come una realtà sotto la presidenza del presidente George Bush.

Allora tutto questo serve non per criticare un presidente - cosa che per altro non tocca la natura di un popolo, perché un popolo non si riduce al presidente che ha in un determinato momento -, ma serve a noi per capire meglio cos'è la vocazione di un popolo. La vocazione di un popolo, che va riconosciuta, è qualche cosa che quel popolo può capire soltanto in dialogo con gli altri. Quando un popolo pensa di poter interpretare fin in fondo e da solo ciò che esso è, e in certi momenti la storia ti spinge a farlo - quando devi affermare la tua identità, ma lo devi fare in dialogo con gli altri -, devi farlo tenendo conto che devi sempre fare appello all'esame, alla testimonianza, al sostegno dell'umanità. Ecco: quando un popolo vuole capire qual è la sua vera vocazione, deve tener conto che tutti i popoli sono eletti, che ogni popolo ha una vocazione, che non si può determinare la vocazione degli altri.

Come all'inizio di questo corso sulla fraternità abbiamo preso in esame la situazione di Haiti, che è certamente il popolo in questo momento più debole nel contesto americano, così abbiamo preso in considerazione la situazione degli Stati Uniti, il popolo certamente più forte nel contesto americano. Eppure, per entrambi questi popoli, così lontani tra di loro, per situazione economica, per cultura, per condizione politica, vediamo valere la stessa cosa: entrambi sono portatori di un disegno, di un dono per l'umanità; Haiti, che ha scoperto la fraternità quando il Vecchio continente la negava, gli Stati Uniti che hanno costruito le condizioni di libertà per tutti quelli che vogliono viverla. Due doni enormi, ma entrambi doni che devono essere vissuti nella comunione con tutti gli altri popoli. Solo così la vocazione di un popolo, lo spirito di un popolo può dare un reale contributo alla fraternità universale.

Domande e risposte

D: Abbiamo sentito che è la volontà di essere un popolo che fa un popolo. Il crollo di numerosi

imperi sarebbe dovuto alla perdita di questa spinta?

R: Senz'altro questo può essere un elemento determinante. Questo fatto della volontà di essere un popolo o di essere una nazione - in altri casi sono due cose che si sposano tra di loro -, è una caratteristica della modernità; noi troviamo anche nella Francia rivoluzionaria questa idea nuova di nazione. Fino a prima, e ancora per tutto il settecento abbiamo, ad esempio, dei casi di riflessione sul concetto di nazione, per esempio in Svizzera e Germania, dove però l'idea di nazione è sviluppata guardando al passato: anzi, negli svizzeri e nei tedeschi, proprio per difendersi da una sorta di imperialismo culturale francese che c'era nel settecento, troviamo la sottolineatura dell'idea di nazione tedesca o di nazione svizzera che fa riferimento, però, ai costumi dei Padri, al passato, alla tradizione, all'identità che viene dalla storia. Quindi è un tentativo di riaffermare un'identità in una posizione difensiva, rivolgendosi al passato, senza dire grandi cose per il proprio futuro. Invece, nell'idea di nazione che si afferma nella Francia rivoluzionaria, la nazione è ciò che si costituisce guardando al futuro, alla sua volontà di essere "qualcuno" per il dopo.

Questo elemento di volontà, nella creazione di qualcosa di nuovo, lo troviamo anche negli Stati Uniti e, per certi aspetti, in forma sicuramente diversa, ma ancora più radicale, perché *fa nascere* un popolo. È la stessa volontà che noi abbiamo trovato durante la rivoluzione haitiana, quando gli haitiani vollero essere un popolo e un popolo libero, partendo da una condizione addirittura di schiavitù e di differenza etnica e culturale fra le componenti di tutti i Neri che erano presenti in Haiti. Quindi è un elemento, quello della volontà, che si affaccia come caratteristico nella nostra epoca moderna. Questa volontà non è sufficiente da sola, però; abbiamo visto il caso della *Dichiarazione d'Indipendenza*, ché questa volontà ha bisogno di appoggiarsi su una legge divina, su una legge naturale, sul riconoscimento di un soggetto, l'umanità, un soggetto universale, che dia la base alla decisione volontaria di questo popolo. Come gli statunitensi, o meglio, quelli che diventeranno statunitensi, nella *Dichiarazione d'Indipendenza* si appoggiano sulla umanità come un soggetto vivo, che può sostenerli, allo stesso modo in Francia, nella successiva rivoluzione, ci sarà un enorme spazio all'idea di umanità, e in nome dell'umanità verranno proclamati i principi universali. Quindi, quando nasce il nuovo, nasce certamente in contrapposizione a un vecchio precedente, ma ha bisogno di appoggiarsi su una autorità preesistente più forte delle istituzioni che il nuovo vuole abbattere. Quindi, le colonie inglesi in America, che vogliono diventare Popolo e vogliono diventare Stato, devono scontrarsi col vecchio che è lo Stato della Gran Bretagna, ma si devono appoggiare su una autorità che sia superiore ad entrambi e che avvalori la nuova volontà di esistere, e così fanno i rivoluzionari francesi.

Se viene meno questa volontà, certamente il rischio è quello di frantumarsi, perché quando nasce una cosa nuova, nasce mettendo insieme delle diversità, quindi la coesione è fondamentale; se questa volontà viene meno, il nuovo soggetto si frantuma nuovamente; ma può venire meno anche perché le condizioni di partenza, che noi abbiamo visto nel caso degli Stati Uniti, erano due - quelle che abbiamo sottolineato -:

1) la libertà, ma intendendo anche l'insieme di tutti gli altri diritti che la *Dichiarazione* sottolinea;

2) e l'elemento della coesione comunitaria;

il tutto posato nel riferimento a Dio, che è molto importante perché se si fa riferimento a Dio come sorgente dei diritti, vuol dire che la libertà non può essere vissuta come io voglio; poiché è una libertà che ho ricevuto da Dio, è una libertà sempre condizionata; è condizionata dal senso che Dio ha dato a questa libertà, quindi devo rendere conto della mia libertà; e questo introduce nella politica una limitazione, cioè dice: l'ordinamento che io sto per mettere in atto e che è basato sulla libertà, dovrà sempre rispondere a Dio dell'uso che fa della propria libertà; non solo a Dio, ma anche all'umanità, come si vede poi dall'analisi che abbiamo fatto. Quindi, l'esistenza di una nuova istituzione può anche venire messa in pericolo dall'abbandono di questi principi, dal

viverli male, dal non riconoscerli più. E' un rischio che è presente fortemente negli Stati Uniti: che questo eccesso di forza che in questo momento hanno - e che dimostra di essere una forza per certi aspetti irresistibile quando si dispiega con tutti i suoi mezzi -, si sostituisca ad una chiara visione dei principi fondamentali ed originali. E questo può essere un grave errore, specialmente nel momento in cui abbiamo visto che la nozione di forza non dà la sicurezza: le Torri crollate - Ground Zero -, sta lì a testimoniare questa verità che evidentemente non è stata presa sufficientemente sul serio, non solo dagli statunitensi - perché qui non deve sembrare che facciamo il processo ad una Nazione -, ma dagli Europei: vi pare che gli Europei abbiano preso sul serio l'insegnamento delle Twin Towers? Che abbiano dispiegato tutte le loro energie per risolvere insieme agli Stati Uniti e a tutti gli altri popoli disposti a farlo il problema che è stato posto? C'è stata una ignavia, una assenza dell'Europa in tutto questo, che per certi aspetti spiega anche gli errori che gli Stati Uniti possono aver commesso: quando si è da soli si sbaglia facilmente.

D: Se ogni popolo ha una propria vocazione, quali motivi spingono altre nazioni ad intervenire in caso di guerra o per sradicare la povertà?

R: Avere una vocazione e riuscire a realizzarla sono due cose diverse, quindi l'intervento di altri popoli o di altri Stati in aiuto ad un popolo, ad uno Stato che ha bisogno, questa è una cosa buona, è la realizzazione dello spirito di fraternità, purché sia fatto in maniera fraterna; perché, purtroppo, abbiamo alle spalle un periodo nel quale l'intervento di certi Stati forti, che sembrava un intervento di soccorso a popolazioni in difficoltà, è stato, in realtà, un mascheramento di una strategia con la quale ci si è impossessati di quegli Stati.

La cosa è stata denunciata con vigore dalla *Sollicitudo rei socialis*, un'enciclica nella quale Giovanni Paolo II faceva il bilancio dei venti anni trascorsi dalla pubblicazione della *Populorum progressio*, l'enciclica di Paolo VI. e lì veniva denunciato a chiare lettere l'intervento, apparentemente di sostegno allo sviluppo, apparentemente umanitario, ma che invece cambiava proprio la natura di un popolo, per esempio, cambiava il rapporto che le persone avevano con la terra, con la cultura: un popolo colpito da una carestia, gli si dava l'aiuto immediato, ma poi, per risollevarlo, anziché ristabilire l'equilibrio delle coltivazioni, dell'economia precedente, s'imponeva una monocoltura per costringerlo a vendere le proprie derrate sul mercato internazionale delle materie prime: in questa maniera trasforma la fisionomia di un popolo e lo mette alla mercé dei grandi speculatori, perché sulle materie prime si fanno scommesse esattamente come ai casinò.

Allora ci sono diversi modi di intervenire: ciò che noi dobbiamo realizzare è un intervento sussidiario, cioè di aiuto per mettere - un popolo in difficoltà -, per metterlo in condizione di esprimere se stesso; non dobbiamo avere la pretesa di cambiarne la fisionomia o la natura, o la tradizione culturale e politica; gli eventuali trasformazioni, progressi, l'acquisizione, ad esempio, di istituzioni di tipo democratico, deve essere una acquisizione libera e armonica rispetto alla tradizione di un Paese. Non si può pensare che la democrazia s'imponesse come si appiccica un francobollo, o si distrugge la struttura di un popolo nella presunzione che ciò che noi gli portiamo è sicuramente migliore: alla base di tutto questo c'è arroganza, ma c'è anche ignoranza, perché se si conoscesse meglio, ad esempio, l'insieme delle problematiche che noi abbiamo vissuto e che stiamo vivendo per esempio in Africa - dove le strutture nuove, democratiche, istituzionali che sono state create in seguito alla decolonizzazione, devono convivere con strutture tradizionali molto forti ancora -, se solo si conoscesse un millesimo delle problematiche che sta vivendo il Continente Nero, non si ragionerebbe in termini d'imposizione della democrazia; perché l'uomo è una cosa molto delicata e molto complicata e un popolo lo è ancora di più, e ci vuole il rispetto, l'amore, la delicatezza, quando si interviene, che è l'unico modo per dare effettiva realizzazione - anche tecnica - ai progetti. Un progetto buono sulla carta portato in un Paese si rivela un fallimento perché? Perché era buono sulla carta in un altro continente, non può essere buono

sulla pelle di chi, invece, la pensa in maniera diversa. La fraternità è il punto chiave qui, perché il fratello sa che l'altro fratello è diverso e questo va tenuto presente.

D: La storica alternanza statunitense tra isolazionismo e intervento armato quanto è giustificata dalla guida politica di turno, quanto invece da una reale volontà dal popolo americano?

R: In tutte le democrazie esiste, da una parte, la rappresentatività di colui che governa, che decide, cioè che esprime anche ciò che almeno la maggioranza sente; dall'altra esistono anche delle tensioni che a volte si possono creare anche nel fare cose buone. Ad esempio, quando Roosevelt cominciò ad aiutare gli Alleati, durante la seconda Guerra Mondiale, con dei convogli che si sottoponevano al rischio dell'attacco dei sottomarini tedeschi, dovette imbrogliare un po' le carte, dovette lottare molto col Congresso che ancora sottolineava l'elemento isolazionista; quindi queste tensioni ci sono sempre, fanno parte di una dinamica. La situazione migliore è quando un governo, un presidente degli Stati Uniti, agisce interpretando lealmente lo spirito del popolo, non soltanto basandosi sulle motivazioni contingenti, ma anche attingendo ai principi originari di questo popolo; anzi, un presidente è tanto più grande quanto più riesce a decidere, nel momento contingente, in coerenza con i valori originari e addirittura ad indicare al proprio popolo - qualora ci fosse una sensibilità che diverge dai principi - indicare la giusta strada di applicazione dei principi; e questo non sempre succede, non sempre nella misura adeguata, perché è difficile.

La domanda alludeva sicuramente alla questione della guerra irachena: ora, con la presidenza di George Bush figlio, abbiamo avuto delle grandi discussioni su questo punto. Fino a che punto la strategia per la sicurezza nazionale, che il presidente Bush propose successivamente all'attacco alle Twin Towers, fosse effettivamente espressione del comune sentire del popolo statunitense e, fino a che punto, invece, fosse un atto che l'esecutivo ha imposto e che rifletteva una sensibilità, una linea culturale - quella dei neo-conservatori americani -, che è un'esigua minoranza, radicata e presente negli Stati Uniti, ma rimane una esigua minoranza. Uno dei problemi che sono stati dibattuti fu proprio la rappresentatività di questa scelta rispetto alla sensibilità del popolo statunitense. Ed è indubbio che la cultura e il progetto neo-conservatore che sta alla base di questa strategia, che poi fu lanciata dal presidente Bush, sono minoranza; ma in virtù della situazione di emergenza degli attentati alle Twin Towers, i neo-conservatori si sono trovati ad esercitare un potere molto superiore rispetto all'effettivo seguito che la loro cultura ha all'interno degli Stati Uniti. Questo ci ricorda che la politica è imperfetta.

Ci possono essere degli equilibri, delle situazioni che creano questi sbilanciamenti, allora bisogna fare molta attenzione. Gli anni successivi alle Twin Towers sono da considerare tutti anni di emergenza, per questo dico che l'esistenza di Stati amici - come quelli europei - che fossero stati attivi, presenti e maggiormente consapevoli della situazione avrebbe aiutato meglio a decidere. Un popolo decide in conformità alla propria vocazione, alla propria origine, anche quando è in emergenza, se viene messo in condizione di sicurezza non solo dalla propria forza, ma anche dalla presenza di amici realmente disposti ad aiutarlo: anche con un sostegno critico, non solo con la forza delle armi, ma anche ricordandogli qual è la sua vera natura; naturalmente lo può fare soltanto uno Stato che vive nello stesso modo [cioè in coerenza con i propri principi]. Vedete quanto dobbiamo alzare il livello della politica, non perché siamo idealisti, ma per risolvere i problemi concreti di ogni giorno. Non si può fare politica bassa se si vuole un risultato. Anche per questo noi stiamo ragionando su queste cose.

D: Mi veniva questa domanda: ci si può dimenticare della fraternità e può il Movimento politico per l'unità essere questa memoria, questa sorgente di vocazioni, sia per i politici che appunto già sono eletti ma sia anche per chi deve intraprendere un cammino?

R: Qui possiamo parlare per esperienza. Noi abbiamo constatato nella nostra vita, da quando

c'è il Movimento politico per l'unità, che uno degli effetti che si producono nei politici che si avvicinano a noi, è di riscoprire la propria vocazione, di risalire al motivo originario del loro intervento, del loro impegno politico e di renderlo attuale all'oggi, alla situazione che stanno vivendo. Questo è un effetto che si può produrre anche in un popolo, anche in un Paese, se a lavorare sono più politici che hanno quest'anima. Certamente il Movimento politico per l'unità ha un effetto di memoria, in quale senso? Nel senso che la memoria non è semplicemente un magazzino dove sono depositate delle cose, la memoria è una facoltà dello spirito, la memoria è ciò che ti permette di rendere attuale adesso ciò che tu sei, le scelte che hai compiuto. È una facoltà del presente, la memoria, è ciò che ti permette di interpretare il tuo tempo per essere adesso, nel presente. In questo senso il Movimento politico per l'unità usa la memoria e custodisce la fraternità, ma come una facoltà del presente perché il Movimento politico per l'unità porta una idea nuova. La fraternità, abbiamo visto, ha radici antiche, ma la luce che viene gettata sulla fraternità oggi, questa è nuova. C'è una sorgente spirituale che abbiamo chiamato per nome e cognome, quindi c'è una ispirazione, c'è uno stimolo, c'è un complesso dottrinale che è stato donato da Chiara Lubich e dal suo carisma, ed è stato *donato*, quindi non è un possesso proprio, non è la targa e l'etichetta con la quale noi chiudiamo, in una sorta di serraglio, le cose che possediamo, è un dono all'umanità, perché? Perché la fraternità appartiene all'umanità, quindi è nella logica di Chiara il fatto di donare la luce ricevuta. Infatti la memoria diventa un magazzino quando non c'è l'ispirazione nuova che l'accende. È pienamente facoltà dello spirito, attiva, quando c'è un elemento nuovo, come è il caso del Movimento politico per l'unità, di ciò che esso porta, che riaccende, che ti fa scoprire dentro di te qualcosa che c'era, che ti aveva forse illuminato all'inizio e che poi avevi dimenticato. E questa è anche la forza, diciamo, che viene dal vivere la fraternità, e dal pensarla, la fraternità. Poter contare su un dono nuovo che è stato dato allo spirito dell'umanità di questo tempo, poter contare sulle esperienze che già stiamo facendo e che permettono di parlare in concreto e non soltanto augurandoci qualche cosa, ma avendo dei fatti e vedere che intorno a noi esiste una realtà che chiede questo tipo di soluzione: non è soltanto l'intuizione che qualcuno ha avuto, ma è ciò che l'umanità domanda. Allora, l'insieme di questi tre momenti importanti, fanno la nostra realtà di oggi e soprattutto dicono il motivo per il quale noi ci stiamo occupando di fraternità.