

collana

RACHAMIM
MISERICORDIA

Percorsi

NELLA STESSA COLLANA

Fonti

Agostino di Ippona

Misericordia: vita e gioia per sempre (a cura di Mariagnese Giusto)

Anselmo d'Aosta

Alla fonte della misericordia (a cura di Anselmo Grotti)

Bonaventura da Bagnoregio

Generati nella misericordia (a cura di Marco Strona)

Percorsi

Luigi Alici (a cura di)

La famiglia e il Vangelo della misericordia

Domenico Cancian (a cura di)

Nella luce della misericordia

Giulio Michelini (a cura di)

I vangeli della misericordia

Donatella Pagliacci (a cura di)

Misericordia, un infinito stupore

Antonio Pieretti (a cura di)

La misericordia tra fragilità e cura

Rossana Ragonese (a cura di)

Fraternità ferita e riconciliazione

COMITATO SCIENTIFICO DELLA COLLANA

Luigi Alici

Massimiliano Marianelli

Luigino Bruni

Donatella Pagliacci

Domenico Cancian

Antonio Pieretti

Angelo Capecci

Rossana Ragonese

Bruna Costacurta

e Anselmo Grotti

Giuseppina De Simone

Ina Siviglia

e Franco Miano

Francesco Viola

Il catalogo è ancora aggiornato si trova su www.ancoralibri.it

Marco Strona (a cura di)

Coltivare la misericordia: giustizia e incontro

ANCORA



Immagine di copertina:
Maximino Cerezo Barredo, *Alla cena ecologica del Regno* (particolare)

© 2018 ÀNCORA S.r.l.

ÀNCORA EDITRICE
Via B. Crespi, 30 - 20159 Milano
Tel. 02.345608.1 - Fax 02.345608.66
editrice@ancoralibri.it
www.ancoralibri.it

N.A. 5836

ISBN 978-88-514-2023-9

Stampa: Àncora Arti Grafiche - Milano

*Questo libro è stampato su carta
certificata FSC®, che salvaguarda le foreste,
in uno stabilimento grafico
con Catena di Custodia certificata FSC
(Forest Stewardship Council®).*



Introduzione

Marco Strona^{*}

Nell'Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* – al numero 71 – Papa Francesco, nel paragrafo dedicato alle *sfide delle culture urbane*, afferma:

La nuova Gerusalemme, la Città Santa (cf Ap 21,2-4), è la meta verso cui è incamminata l'intera umanità. È interessante che la rivelazione ci dica che la pienezza dell'umanità e della storia si realizza in una città. Abbiamo bisogno di riconoscere la città a partire da uno sguardo contemplativo, ossia uno sguardo di fede che scopra quel Dio che abita nelle sue case, nelle sue strade, nelle sue piazze. La presenza di Dio accompagna la ricerca sincera che persone e gruppi compiono per trovare appoggio e senso alla loro vita. Egli vive tra i cittadini promuovendo la solidarietà, la fraternità, il desiderio di bene, di verità, di giustizia. Questa presenza non deve essere fabbricata, ma scoperta, svelata. Dio non si nasconde a coloro che lo cercano con cuore sincero, sebbene lo facciano a tentoni, in modo impreciso e diffuso¹.

Le parole di Francesco ci introducono al centro del nostro lavoro, il cui intento è quello di mostrare come la Misericordia è «la legge fondamentale che abita nel cuore di ogni persona quando guarda con occhi sinceri il fratello che incontra nel cammino della vita; la

^{*} Dottore di ricerca in Filosofia, attualmente dottorando nel dipartimento di Ontologia Trinitaria presso lo IUS-Sophia (Loppiano-Firenze).

¹ Papa Francesco, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, n. 71.

via che unisce Dio e l'uomo, perché apre il cuore alla speranza di essere amati per sempre nonostante il limite del nostro peccato»².

Misericordia quindi come giustizia e incontro. L'incontro dell'uomo con Dio che si manifesta nel vissuto concreto della vita, a partire in maniera particolare dai suoi bassifondi e dalle periferie; e dalla giustizia che deriva dall'aver ascoltato il grido proveniente da questi luoghi.

Il testo di Michelini, partendo dall'esegesi della pericope del vangelo di Matteo al capitolo 12, ci introduce brillantemente nel cuore della nostra tesi: *Misericordia voglio e non sacrificio*.

Con queste parole, rileva l'Autore, «Gesù evoca un principio di misericordia che deve valere più di ogni altra cosa, anche di un sacrificio a Dio o dell'osservanza del Sabato (se mai fosse stato violato)».

Questo principio di misericordia, prosegue, «vale anche come rimprovero ai farisei che condannano i discepoli incolpevoli, in quanto l'uomo (ogni uomo = il Figlio dell'uomo) è signore del Sabato».

Il richiamo esplicito a Os 6,6 suggerisce inoltre che «il testo profetico è usato come strumento per la costituzione identitaria della comunità messianica di Gesù in rapporto a quella dei farisei». Gesù, prosegue Michelini, «mette per primo in pratica questo insegnamento profetico usando la misericordia verso le categorie marginali e coloro che sono nelle necessità. Gesù stesso, quindi, «diventa la presenza e la fonte della misericordia, e per questo compie l'intenzione di questo detto profetico».

L'invito, pertanto, che Matteo rivolge ai membri della sua comunità, e a tutti noi, è quello della pratica di una «*misericordia inclusiva* verso gli altri», in particolare verso i più piccoli, gli *anawim*.

È infatti proprio ascoltando il grido di dolore e di disperazione che Dio, come è scritto nel libro dell'Esodo, decide di farsi

² Papa Francesco, Bolla di indizione del Giubileo Straordinario della Misericordia *Misericordiae Vultus*, n. 2.

prossimo per liberare il popolo sofferente, esercitando così la sua misericordia e giustizia.

Nel capitolo 3 di Esodo leggiamo:

Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele, verso il luogo dove si trovano il Cananeo, l'Hittita, l'Amorreo, il Perizzita, l'Eveo, il Gebuseo. Ora dunque il grido degli Israeliti è arrivato fino a me e io stesso ho visto l'oppressione con cui gli Egiziani li tormentano (Es 3,7-9).

Si tratta di un grido che racchiude in sé l'eco di tante altre grida che ripetutamente si sono succedute nel corso della storia, in diversi modi e situazioni; un grido che diviene al tempo stesso una pro-vocazione, che chiama in causa necessariamente l'intervento non solo di un singolo, ma di una comunità intera.

Un appello, come afferma Alici nel suo testo, «a cui la politica non può sottrarsi, perché è chiamata a raccogliere un grido che le è affidato». Con il grido del giusto, prosegue, «prende voce il paradosso della politica, cioè il suo connubio con la sofferenza».

Il testo di Alici muove dalla consapevolezza «che il tema del patire non si lega solo alla storia della sofferenza, ma ha un legame più radicale, e non solo tragico, con il potere».

Occorre, cioè, ripensare un paradigma diverso da quello del potere come potenziamento, «proprio ripensando il suo rapporto con la sofferenza».

Per fare ciò, prosegue l'Autore, «la politica deve raccogliere l'appello al silenzio e all'attenzione, non solo per ascoltare ma persino per fornire i mezzi espressivi a quel grido di dolore il più delle volte chiuso in un gemito sordo ed interrotto». Si manifesta, quindi, come necessaria, la presenza di persone «che siano capaci e desiderose di udire quel grido, persino quando è senza voce, e comprenderlo».

La proposta di Alici si incentra sul rapporto tra potere e patire. «Il potere in ascolto della sofferenza», scrive, «è allora la piccola proposta delle righe che seguiranno, nel tentativo di mettere in luce il nesso intrinseco tra potere e patire, che costringe la riflessione politica sul potere a ritrovare la propria pertinenza antropologica, e persino spirituale, abbandonando un paradigma dominante che ci accompagna dalla modernità».

Il patire, conclude l'Autore, «diviene l'occasione per ricordare al potere che una politica senz'anima non vale più di uno spirituale disincarnato, anche se molti pensano di liberare la politica riconducendola a fatti concreti e all'ordinaria amministrazione, e altrettanti si credono tanto più spirituali quanto meno tengono i piedi per terra».

Proseguendo su questa linea, il testo di D'Ambrosio cerca di vedere, alla luce anche della Dottrina Sociale della Chiesa, come sia possibile mettere in pratica il paradigma della solidarietà, e quindi della comunione, sradicando così il principio individualista e utilitarista.

Illuminanti, a tal proposito, sono le parole di Papa Francesco pronunciate nell'enciclica *Laudato si'*:

La politica non deve sottomettersi all'economia e questa non deve sottomettersi ai dettami e al paradigma efficientista della tecnocrazia. Oggi, pensando al bene comune, abbiamo bisogno in modo ineludibile che la politica e l'economia, in dialogo, si pongano decisamente al servizio della vita, specialmente della vita umana (n. 189).

Il richiamo al primato della politica sull'economia, rileva D'Ambrosio, «ci rimanda a una visione etico-economica dove il profitto è certamente legittimo, ma va specificato che, in una corretta attività finanziaria, produttiva e commerciale, non può mai essere un guadagno ad ogni costo».

Il profitto, prosegue, «è un elemento di un'esigente, indiscutibile e precisa gerarchia: lavoratore-lavoro-profitto. L'approccio moderno è, invece, molto spesso basato su un diverso ordine: profitto-

lavoro-lavoratore. In esso l'attività economica ha un unico motore, la massimizzazione dell'utilità per cui la struttura dei bisogni viene appiattita su un unico bisogno, quello di utilità. Il sistema economico non è più concepito per il soddisfacimento dei vari bisogni umani, ma fondamentalmente per arricchirsi, e questa mentalità pervade, corrompe e snatura diversi settori della comunità politica». Questo cambio di gerarchia, prosegue D'Ambrosio, «tocca, interpella e, alcune volte, corrompe anche le comunità cristiane e coloro che in esse operano».

Il cambio di paradigma, teorico e pratico, è rappresentato, nella proposta di D'Ambrosio, dal principio di solidarietà, che fa perno a sua volta sul principio di relazione e di comunione.

Occorre pertanto ripartire dalle relazioni, dalla relazione come principio antropologico, per poter collaborare all'edificazione di quel *Noi*, in cui ciascun Io è chiamato in causa, nessuno escluso. Nelle Istituzioni, conclude, «ognuno è chiamato a quella disponibilità verso gli altri che si traduce in comprensione e condivisione, in disponibilità al dono con atteggiamenti ripetuti e confermati nel tempo. Solo in questo contesto si sviluppano delle comunanze di pensiero solidali e altruistiche, capaci anche di porre in crisi il sistema socio-culturale circostante, molto spesso ostaggio dell'individualismo più sfrenato».

Il *cambiamento d'epoca* che stiamo vivendo – evocato molte volte da Papa Francesco – vede la formulazione di nuovi paradigmi, non solo a livello antropologico – mediante la centralità della categoria di relazione – ma anche a livello sociale, politico ed economico.

La proposta di Smerilli si muove precisamente in quest'ultima direzione. Consapevole che i modelli economici che hanno guidato lo sviluppo e il commercio «ci stanno portando verso un sentiero non più percorribile», è necessario ripensare non solo l'economia – a partire dalle sue fondamenta – ma anche la stessa idea di sviluppo umano.

Occorre, cioè, puntare l'accento su quanto Papa Francesco, nell'enciclica *Laudato si'*, afferma riguardo il concetto di sosteni-

bilità: «La sfida urgente di proteggere la nostra casa comune comprende la preoccupazione di unire tutta la famiglia umana nella ricerca di uno sviluppo sostenibile e integrale» (n. 13). Sostenibile è uno sviluppo in grado di assicurare il soddisfacimento dei bisogni della generazione presente senza compromettere la possibilità delle generazioni future di realizzare i propri.

Si tratta, cioè, della necessità di recuperare la nozione, o meglio l'esperienza stessa, di casa comune.

Ecco allora come al principio economico della *non-sazietà*, Smerilli, sulla scia di Gandhi e di altri autori, propone quello del *limite* e della *relazionalità*.

Richiamando un interessante paragone preso dal mondo vegetale, l'Autrice afferma che «chi oggi vuol sopravvivere e crescere nella nuova economia è sempre più chiamato ad evolvere decentrando e spalmando tutte le funzioni (compresa quella imprenditoriale), rinunciando a un controllo gerarchico di tutti i processi e decisioni, attivando e responsabilizzando tutte le cellule del corpo».

L'immagine suggerita è fondamentale per comprendere ciò che il Papa chiama *conversione ecologica*, e quindi integrale, totale.

Ai problemi sociali, afferma Francesco,

si risponde con reti comunitarie, non con la mera somma di beni individuali [...]. La conversione ecologica che si richiede per creare un dinamismo di cambiamento duraturo è anche una conversione comunitaria (n. 219).

Un'autentica conversione comunitaria ed ecologica interpella un fattore fondamentale, ossia l'idea stessa di benessere, o meglio di felicità. Gli studi sulla felicità in ambito economico si sono sviluppati ormai da alcuni anni, e Smerilli è una delle rappresentanti maggiori in questo dibattito.

L'economia, secondo lei, «in un tempo meraviglioso e nello stesso tempo difficile come è il nostro, che ci presenta grandi sfide, e in particolare quelle della terra ferita, può e deve diventare ciò che è inscritto nella sua etimologia: più *oikos nomos*, governo della casa

comune. Una casa comune che ha bisogno dell'economia: non c'è bene comune senza economia. Il bene comune ha bisogno di una economia più umile, sobria, sostenibile, più bella, più solidale, più di comunione. Ha bisogno di una *sorella economia*».

La matrice francescana di quest'ultima espressione ci permette di richiamare l'attenzione sul modello che lo stesso Francesco d'Assisi ha proposto come chiave per una sana relazione con il creato, «come una dimensione della conversione integrale della persona» (*Laudato si'*, n. 218).

Tale conversione «comporta vari atteggiamenti che si coniugano per attivare una cura generosa e piena di tenerezza» (n. 220).

Una cura che può essere autentica se mette al centro la nozione di vulnerabilità, come costitutiva dell'essere umano. È ciò che emerge dalla proposta di Danani.

«Che l'essere umano sia vulnerabile, prima ancora che possa essere ferito», rileva l'Autrice, «apre lo spazio molteplice della responsabilità: che coinvolge nella consapevolezza di sé colui stesso che è esposto, ma anche ciascun interlocutore che può avere effetto, e la rete plurale in cui le relazioni si costruiscono».

Si tratta, cioè, di fondare la riflessione politica sull'uomo quale soggetto incarnato, e quindi vulnerabile, perché inserito in una rete di relazioni e mai isolato come una monade. Il concetto di vulnerabilità, quindi, anziché essere considerato in maniera negativa, garantisce reciprocità e soggettività pubblica, e permette di comprendere come «la responsabilità coinvolge il sé ed altri esseri umani, ma anche si rivolge agli altri senzienti e alla biosfera, come alle istituzioni ed alle strutture in cui l'esistenza si gioca».

In questo senso, la consapevolezza dell'interdipendenza – e della relazione – «è da considerarsi come il fondamento di tutte le qualità umane e sociali», aprendo così spunti interessanti anche per la stessa concezione della giustizia.

Prendere le mosse dalla consapevolezza che l'essere umano è coscienza incarnata, «allocato nel mondo *di* cui vive» suggerisce, secondo Danani, una «reinterpretazione delle condizioni, o se si

vuole dei vincoli, di esistenza», con l'emergere della nozione di responsabilità costitutiva.

Ne deriva «una riformulazione delle questioni di giustizia secondo un'antropologia concreta, immediatamente relazionale, che non esclude le alterità non umane e si indirizza all'intervento solidale per una eguaglianza che promuova autonomia».

Sapersi abitante, conclude Danani, «significa sapere che non basta lo sguardo di sorvolo, e che si sopraggiunge sempre, ad un mondo dato, nella responsabilità di una relazione vulnerabile».

Anche il testo di Pagliacci, riprendendo la centralità del tema della relazione sviluppato in particolare nella *Laudato si'*, sottolinea il fatto che «noi esseri umani viviamo in una profonda e intima relazione con noi stessi, con gli altri e con la realtà che ci circonda e della quale ci scopriamo essere una parte importante, indispensabile, ma non esclusiva e soprattutto non escludente la totalità della realtà con la quale ci rapportiamo e in relazione alla quale appunto viviamo».

In particolare, prosegue l'Autrice, è l'idea di generazione che «ci mette dinanzi alla realtà del nostro inizio nel mondo, di come, mediante la nostra nascita resa possibile dalle scelte di altri, abbiamo in dono la possibilità di dispiegare il nostro io, la nostra visione, il nostro modo di dire e realizzare la nostra apertura al mondo».

La nozione di generazione, in questo modo, fa sì che ognuno possa riscoprirsi come «il custode della meraviglia metafisica»³ con cui ha inizio la filosofia e la stessa esistenza: tale meraviglia scaturisce dall'originalità del Bene, dell'Amore che ci precede e ci coinvolge, si *dona* a noi facendo riconoscere al nostro Io che il suo carattere non è originario, ma che va pensato «alla luce di una donazione originaria»⁴. La nostra libertà è sì il «*prius originario*», ma a sua volta poggia su una libertà più grande: sull'Amore stesso

³ H.U. von Balthasar, *Gloria. Nello spazio della metafisica*, Jaca Book, Milano 1991 (seconda ed.), p. 579.

⁴ J-L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, p. 27.

di Dio, che mediante la sua rivelazione fa abbandonare alla filosofia «le proprie pretese di auto-costituzione»⁵ coinvolgendo l'uomo in un rapporto di amore che lo precede, lo avvolge e lo co-involge, nella dimensione fondamentale della fraternità.

È proprio la relazione fraterna, rileva Pagliacci, che diviene «la premessa e la ragion d'essere dell'amore per il prossimo».

Saper guardare alla dinamica della relazione fraterna significa allora «sapersi misurare con chi è più vicino, ma anche con chi è più lontano, imparare a riconoscersi nel volto interpellante dell'altro, un altro me stesso che come me ha bisogno di essere riconosciuto, ospitato, amato».

Lo sguardo dell'Altro, che mediante l'amore diviene prossimo, ci interpella continuamente, ed esige da noi una risposta concreta.

La domanda intorno al senso e alla pertinenza antropologica e teologico-morale della giustizia come forma di relazione interpersonale, perciò, rappresenta sicuramente una delle urgenze per il nostro tempo. Il testo del sottoscritto si muove proprio in questa direzione, cercando di far emergere l'idea secondo cui la più alta forma di giustizia che si possa fare consiste nella cooperazione per l'edificazione della civiltà dell'amore. L'impegno per la giustizia e per l'edificazione del Regno di Dio devono essere sempre animati e sostenuti dalla speranza e dalla carità.

In questo senso proprio il paradigma trinitario può contribuire ad una nuova interpretazione della giustizia intesa come reciprocità.

Proseguendo nel rapporto tra misericordia e giustizia, il testo di Giri prende in esame l'enciclica di Paolo VI, *Populorum Progressio*, evidenziando in particolare il tema della misericordia della Chiesa nella sua missione sociale.

Dopo un *excursus* storico-filosofico sul rapporto tra misericordia e giustizia, specialmente in Agostino, Giri sottolinea come «l'amore misericordioso esprime *in toto* la sua profonda capacità

⁵ *Ivi*, p. 28.

generativa quando in primis viene realizzata una giustizia autentica». L'amore, prosegue, «può esplicarsi nel suo sovrabbondare a partire dalla giustizia attuata. La giustizia, a sua volta, ha come base una misura interessata all'umano nella sua dimensione ontologica ed etica ("la questione sociale è questione morale" riporta un titolo della *Populorum Progressio*) in un dono originario di gratuità disinteressata, tanto che l'attuarsi stesso della giustizia, quando è autentico, diviene un atto di vero amore».

Gli ultimi due testi riportano la testimonianza e il pensiero di Simone Weil.

Entrambe le Autrici, Simeoni e Sanches, evidenziano la dimensione della giustizia che emerge dalla riflessione di Weil, in una dimensione metafisico-politica.

Lo spirito di giustizia, rileva Simeoni, «nasce dal contatto con il grido della sventura (*malheur*). Il *malheur*, prosegue, costituisce «un grado radicale della sofferenza, quando il male subito raggiunge profondamente l'anima tanto da produrre un'esperienza di annichilimento, marchio originario dell'ingiustizia».

La giustizia, pertanto, nasce a partire dall'ascolto di questo grido; come sottolinea Simeoni «lo spirito di giustizia si origina precisamente in questo frangente: esso è il solo capace di rapportarsi alla sofferenza poiché si sostanzia in un atteggiamento fondamentale, l'ascolto».

«Solo chi ha la capacità di attenzione» – categoria fondamentale all'interno dell'ermeneutica weiliana – «ossia di accettazione del limite radicale del soggetto, di rinuncia al suo dominio e di disponibilità a lasciar essere l'alterità con cui si rapporta, è capace di spirito di giustizia».

Al politico, conclude Simeoni, Weil affida «il compito di tutelare il rispetto dei diritti e la loro rivendicazione, ma più ancora di assicurare l'ascolto della sventura come luogo della loro verità».

La dimensione della giustizia che emerge dal pensiero di Simone Weil, pertanto, ha una sua origine soprannaturale: si configura proprio come «l'esercizio dell'amore soprannaturale». Essere giusti

significa, rileva Sanches, «essere sensibili al grido degli sventurati», in un atteggiamento di com-passione, di «partecipazione alla misericordia».

La giustizia, prosegue Sanches, «consiste nell'accettare l'altro, nel ridonare al diverso da sé l'esistenza stessa». Ecco allora che la giustizia viene a configurarsi in Simone Weil come un vero e proprio sacramento, «perché attraverso essa Dio non soltanto si incarna, ma ci permette anche di toccare ed essere toccati da lui».

La misericordia nel vangelo secondo Matteo. Il caso di Mt 12,1-8

Giulio Michelini*

Introduzione

Il sostantivo *éleos* («misericordia», «compassione», «pietà») nei vangeli ricorre poche volte: tre volte in quello di Mt (9,13; 12,7; 23,23), contro le quattro in Lc (1,50.58.72; 10,27); nessuna volta invece si trova in Mc o Gv¹.

Se si guarda al vangelo di Matteo, la «misericordia»/*éleos* le prime due volte è evocata perché il termine si trova in un testo del profeta Osea (Os 6,6). Nell'ultima occorrenza, invece, la parola

* Laureato in Lingue e letterature straniere presso l'Università degli Studi di Perugia, ha conseguito il dottorato in Teologia biblica presso la Pontificia Università Gregoriana (Premio Bellarmino 2009). Preside dell'Istituto Teologico di Assisi, dove insegna Esegesi neotestamentaria, è responsabile del Settore Apostolato Biblico della Diocesi di Perugia - Città della Pieve (<www.lapartebuona.it>) e della formazione dei candidati al Diaconato permanente. Autore di numerosi libri (tra cui nove volumi coi coniugi Gillini-Zattoni, con letture esegetiche e contestuali familiari di varie pagine bibliche, editi da San Paolo), è stato membro della Giunta del Comitato preparatorio del V Convegno Ecclesiale Nazionale di Firenze, e nel 2017 ha predicato gli Esercizi Spirituali alla Curia Romana e a Papa Francesco, sul tema «Passione, morte e risurrezione di Gesù secondo Matteo». Ha al suo attivo diversi articoli scientifici e altre pubblicazioni.

¹ Non ci occupiamo in questa sede dell'interpretazione delle occorrenze dei verbi correlati *eleeō* («avere compassione», «soccorrere compassionevolmente», «impietosirsi», in Mt 5,7; 9,27; 15,22; 17,15; 18,33; 20,30-31; Mc 5,19; 10,47-48; Lc 16,24; 17,13; 18,38-39; Rm 9,15.18; 11,30-32; 12,8; 1Cor 7,25; 2Cor 4,1; Fil 2,27; 1Tm 1,13.16; 1Pt 2,10) ed *eleaō* («avere compassione», «impietosirsi», «commiserare», in Rm 9,16; Gd 1,22-23), così come degli altri termini appartenenti allo stesso campo semantico della «misericordia».

è sulla bocca di Gesù, all'interno di uno dei suoi ammonimenti («guai») che egli rivolge ai farisei, in Mt 23,23 («Guai a voi, scribi e farisei legalisti, che pagate la decima sulla menta, l'aneto e il cumino, e tralasciate le [cose] più gravi della Torah: la giustizia, la *misericordia* e la fedeltà. Queste erano piuttosto da fare, senza tralasciare quelle»). In questo versetto l'invito di Gesù non è tanto a riguardo di una misericordia nel non giudicare gli altri, ma ha piuttosto a che fare con l'interpretazione della Legge: Gesù rimprovera i farisei perché cambino il loro modo di vivere il rapporto con la Torah, e passino dalla cecità («guide cieche»; 23,24) a un modo corretto di interpretarla, dall'ipocrisia o legalismo alla verità davanti a Dio. Qui Gesù esprime la sua preoccupazione e la cura verso i farisei, che rischiano di perdersi – e far perdere gli altri (cf anche il «lievito» dei farisei in 16,1-12) – nei labirinti delle interpretazioni della Torah.

Nelle prime due occorrenze già ricordate di *éleos* in Matteo, invece, il termine designa – conformemente al significato del termine ebraico *hesed* (reso dalla LXX con *éleos*) – «un comportamento richiesto da Dio all'uomo nei confronti del suo simile»². Come detto, *éleos* ricorre in tutte e due le volte all'interno della frase «Misericordia voglio e non sacrificio», che l'evangelista riprende dal profeta Osea e colloca in due pericopi, la prima, Mt 9,9-13, riguardante la vocazione di Levi Matteo³, e la seconda, che ci ap- prestiamo a prendere in considerazione, Mt 12,1-8⁴.

² F. Staudinger, «ἔλεος», in H. Balz - G. Schneider (a cura di), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 1995, pp. 1143-1149; 1145. Dallo stesso dizionario prendiamo le traduzioni dei lessemi verso la lingua italiana che sono usati nel presente contributo.

³ Su questa pericope si può vedere ora M. Guidi, «La chiamata al discepolato e l'apprendimento della misericordia (Mt 9,9-13)», in G. Micheli (a cura di), *I vangeli della misericordia*, Ancora, Milano 2016, pp. 9-36.

⁴ A parte la tesi dottorale di D.L. Ribeiro, *La double controverse sur le «shabbat» selon Matthieu 12: étude de l'arrière-fond biblique et «tannaïte» de Mt 12,1-14*, ANRT, Lille 2009, non abbiamo trovato altre monografie recenti sul tema, tranne la pubblicazione collettanea del 2004, a cura di E. Bons, di cui sotto. Si segnalano

È soltanto sul secondo brano del vangelo di Matteo in cui ricorre il sostantivo «misericordia» che si concentrerà la nostra attenzione. Per studiarlo, sarà anzitutto necessario vedere più da vicino il contesto del cap. 12, ricollocare poi il brano all'interno di quel processo intertestuale che il Gesù di Matteo mette in atto citando il testo di Os 6,6, e infine confrontare l'inserimento della citazione in Mt 12 con l'interpretazione che di Os 6,6 si dava nel Giudaismo coevo a Gesù. Prima però è necessario riportare il testo della pericope, in una nostra traduzione:

i seguenti articoli o contributi più recenti: F.P. Viljoen, «Hosea 6:6 and Identity Formation in Matthew», *Acta Theologica* 34 (2014), pp. 214-237; E. Ottenheijm, «The Shared Meal – a Therapeutical Device. The Function and Meaning of Hos 6:6 in Matt 9:10-13», *Novum Testamentum* 53 (2011), pp. 1-21; S. Eastman, «Reading Scripture in the Light of Christ. Matthew 12:1-8; Luke 24:44-49», in D. Marshall (a cura di), *Communicating the Word. Revelation, Translation, and Interpretation in Christianity and Islam*, Georgetown University Press, Washington 2011, pp. 124-132; L. Doering, «Sabbath Laws in the New Testament Gospels», in R. Bieringer - F. García Martínez - D. Pollefeyt - P.J. Tomson (a cura di), *The New Testament and Rabbinic Literature*, Brill, Leiden 2010, pp. 207-253; F. Spencer, «Scripture, Hermeneutics, and Matthew's Jesus», *Interpretation* 64 (2010), pp. 368-378; H. Mölle, «Hos 6,1-6. Anmerkungen zur innerbiblischen Rezeptionsgeschichte eines Grundsatzes», in T. Pola - B. Roebben (a cura di), *Die Bibel und ihre viel fältige Rezeption*, LIT, Berlin 2010, pp. 21-34; C. Doglio, «Riletture neotestamentarie: «Misericordia voglio e non sacrificio»», *Parole di Vita* 54 (2009), pp. 45-48; L.A. Huizenga, *The New Isaac. Tradition and Intertextuality in the Gospel of Matthew*, Brill, Leiden 2009, pp. 284-288; H. Mölle, «Hos 6,1-6: Anmerkungen zur innerbiblischen Rezeptionsgeschichte eines Grundsatzes», in F.R. Prostmeier - L. Hauser - C. Georg-Zöller (a cura di), *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilsfahrt in frühchristlicher Zeit*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2008, pp. 21-34; T. Muraoka, «Hosea 6 in the Septuagint», in H. Ausloos - B. Lemmelijn - M. Vervenne (a cura di), *Florilegium Lovaniense*, Peeters, Leuven 2008, pp. 335-349; B. Viviano, «The Historical Jesus and the Biblical and Pharisaic Sabbath (Mark 2:23-28 parr; Luke 13:10-17; 14,1-6; Matt 12:11-12)», in *Matthew and His World. The Gospel of the Open Jewish Christians. Studies in Biblical Theology*, Freiburg 2007, pp. 102-133; E. Bons, ed., «Car c'est l'amour qui me plait, non le sacrifice...». *Recherches sur Osée 6:6 et son interprétation juive et chrétienne*, Leiden 2004 [in particolare: P. Keith, «Les citations d'Osée 6:6 dans deux péripécopes de l'Évangile de Matthieu (Mt 9:9-13 et 12:1-8)», pp. 57-80]; J.P. Meier, «The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on the Sabbath», *Catholic Biblical Quarterly* 66 (2004), pp. 561-581.

¹In quel momento Gesù attraversò di Sabato alcuni campi di grano. I suoi discepoli ebbero fame e iniziarono a strappare alcune spighe per mangiarle. ²Al vedere (ciò), i farisei gli dissero: «Ecco, i tuoi discepoli fanno quello che non è lecito di Sabato». ³Egli allora rispose: «Non avete letto quello che fece David, quando ebbe fame, lui e i suoi compagni? ⁴Come entrò nella casa di Dio, e mangiarono i pani dell'offerta, che né a lui né ai suoi compagni era lecito mangiare, ma unicamente ai sacerdoti? ⁵O non avete letto nella Torah che di Sabato i sacerdoti nel santuario violano il Sabato e sono innocenti? ⁶Ora io vi dico che qui c'è qualcosa di più grande del santuario. ⁷Se aveste capito *Misericordia voglio e non sacrificio*, non avreste condannato persone innocenti. ⁸Signore del Sabato, infatti, è il Figlio dell'uomo».

Ancora, prima di inoltrarci nella disamina della pagina, vediamo le questioni riguardanti la sua trasmissione. Ma sul piano della *critica testuale* nella pericope non vi sono particolari questioni che ne compromettano l'interpretazione. Rileviamo solo che al v. 12,2 manca un complemento oggetto alla frase «al vedere» (complemento, «ciò», da noi aggiunto nella nostra traduzione, tra parentesi), e probabilmente per questa ragione in alcuni manoscritti come, per esempio, il codice di Efrem riscritto (C), il codice di Beza (D), il codice Regio (L), e anche in alcune antiche versioni troviamo invece «vedendo loro» (ovvero i discepoli). Al v. 4, poi, in luogo del plurale di terza persona «mangiarono», il papiro di Oxyrinchus 2384 e altri importanti testimoni (tra cui Eusebio) attestano il singolare «mangiò», che però potrebbe essere un'assimilazione ai passi paralleli di Mc 2,26 e Lc 6,4. Sempre al v. 4, il pronome «il quale» non concorda col plurale «pani», ma poiché è una *lectio difficilior* (attestata tra l'altro nel papiro di Oxyrinchus 2384), può essere preferita a «i quali», che si trova comunque in ottimi manoscritti come il codice Sinaitico (Ⲙ), quello di Efrem riscritto (C) e altri testimoni.

Interessante è invece il problema del comparativo di maggioranza neutro *meizôn*, «qualcosa di più grande». Altre traduzioni, come quella della CEI, presumono invece nominativo maschile

(che non abbiamo nei migliori manoscritti) e traducono «qualcuno più grande», che in ogni caso è attestato in alcuni testimoni greci e nella traduzione latina. Il riferimento alla *persona* di Gesù sarebbe comunque – sul piano grammaticale – possibile, anche se l'aggettivo è neutro⁵.

1. Mt 12,1-8 nel contesto del Primo vangelo

1.1. Gesù cita le Scritture

Quella del cap. 12 è solo una delle situazioni in cui Gesù si rifà a un versetto del Primo Testamento. Non abbiamo qui una scena dedicata espressamente ad una lettura sinagogale, come quella che viene narrata da Luca che descrive la scena di Nazaret (cf Lc 4,16-30). Nondimeno, il riferimento del Gesù di Matteo alle Scritture è importante, e il lettore del vangelo sa già che Gesù ne ha dato già diverse interpretazioni. Seguendo la traccia di chi ha già percorso questa strada⁶ vediamo, con una veloce carrellata, come fino a questo punto l'evangelista Matteo tratta di Gesù che legge e interpreta le Scritture.

Dopo aver citato le Scritture in risposta a Satana (4,1-11) – riprendendo passi dal libro del Deuteronomio (Dt 4,4; 6,16; 6,13) – Gesù nel Discorso della montagna (Mt 5 – 6) illustra la sua ermeneutica nei confronti della Torah, Parola che egli non è venuto a distruggere, ma a confermare e mettere in atto. È al cap. 9 che compare per la prima volta la citazione dal libro del profeta Osea (9,9-13), e anche questa prima volta la frase «Misericordia voglio e non sacrificio» (9,13) da Os 6,6 viene usata da Gesù per rispondere

⁵ Cf D.B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, MI 1996, p. 295, n. 7: «One cannot object that the reference is not to the coming of Christ because the adj. is neuter, since the neuter adj. is sometimes used for persons for reasons of rhetoric, aphoristic principle, suspense, etc. Cf Matt 12:6, 41; 1Cor 1:27-28; Heb 7:7».

⁶ Cf E.B. Powery, *Jesus Reads Scriptures. The Function of Jesus' Use of Scripture in the Synoptic Gospels*, Brill, Leiden - Boston 2003, pp. 134-140

ai farisei (cf Mt 9,11), che ora criticano la promiscuità di Gesù coi peccatori, perché il Maestro, coi suoi discepoli, sta a tavola con essi. Gesù li invita a leggere nelle parole del Profeta la misericordia, quella stessa che egli sta usando verso gli esattori delle tasse e, appunto, i peccatori. Per poter far questo, Gesù non riprende il testo profetico per annunciarne il compimento (al modo in cui l'evangelista Matteo, invece, molte volte compie tale operazione⁷), ma piuttosto per difendersi dalle accuse dei suoi avversari; così facendo «Gesù sembra comprendere quel testo in maniera letterale, ma lo “aggiusta” per lo scopo attuale. Non cambia il significato del suo contenuto, ma lo riapplica ad una nuova situazione»⁸.

La volta successiva che Gesù cita le Scritture è a riguardo della delegazione inviatagli dal Battista. Anche Giovanni ha dei dubbi sull'operato di Gesù, che risponde mediante un centone di citazioni (Mt 11,2-6). Anche per Giovanni Gesù compie un'applicazione intertestuale, riferendo a lui un testo da Es 23,20 – dove si parla dell'angelo di Dio che protegge Israele e lo conduce alla terra – completandolo con una frase che non sembra corrispondere precisamente a nessun testo biblico a noi noto, e che però richiama Ml 3,1, reso da Matteo a senso, probabilmente seguendo una tradizione giudaica che già collegava il testo di Malachia a quello dell'Esodo. Finalmente, nel capitolo 12 si arriva alla situazione che stiamo studiando.

1.2. *Il contesto prossimo*

Il cap. 12 si trova nella seconda parte del vangelo di Mt (4,17 – 16,20), in quella che possiamo circoscrivere come la sezione

⁷ Per undici volte nel Primo vangelo ricorrono le cosiddette «formule di compimento», caratterizzate proprio dall'uso del verbo «compiersi». Si distinguono nella loro formulazione, e sono presenti soprattutto nei primi tredici capitoli, nei passi caratteristici del materiale di Matteo, a dimostrare che fanno parte della sua opera redazionale e della sua teologia.

⁸ E.B. Powery, *Jesus Reads Scripture*, cit., p. 130.

riguardante «il Messia Gesù, Figlio e Servo, nuovo Giona»⁹. In queste pagine, infatti, Gesù viene letto da Mt come il Servo di Is 42 (Mt 12,18-21), ma anche come il profeta Giona che rimane «nel ventre del pesce per tre giorni e tre notti» (Mt 12,40): il rifiuto a cui è sottoposto Gesù non ferma la missione del Messia, che si compie però in modo inatteso e nel suo stare nel ventre della terra.

Il capitolo 12, più in particolare, contiene una serie di *quattro discussioni dei farisei* con Gesù riguardanti l'osservanza della Torah sul Sabato da parte dei suoi discepoli (vv. 1-8) e sua (vv. 9-14), sugli esorcismi del figlio di Davide (vv. 22-37), e sui segni per credere in lui (vv. 38-42). All'interno di questa pericope vengono affrontati dall'evangelista diversi temi che caratterizzano la sua teologia, dei quali i due più importanti sono l'identificazione di Gesù col Servo di Yhwh (vv. 15-21), che prende l'avvio dal ritirarsi di Gesù di fronte alle minacce di morte (v. 15a), e l'accostamento alla figura del profeta Giona (vv. 38-42), introdotto dalla richiesta di un segno da parte dei farisei e dei loro scribi (v. 38). Nei vv. 46-50 si trova una conclusione che ben si accorda con l'intero capitolo: se questo si apriva con le diatribe che Gesù ha con chi appartiene alla cerchia più esterna delle sue relazioni, i suoi avversari, in essa vengono presentati i membri delle altre tre cerchie, ovvero le folle, i familiari e i discepoli. Gesù non respinge nessuno, nemmeno i farisei che polemizzano con lui, ma coloro che fanno la «volontà del Padre» suo (12,50) sono quelli che gli sono più vicini.

Come poi farà anche più avanti (14,1-12), Matteo inizia un nuovo racconto con la frase «in quel momento»¹⁰ (12,1), che

⁹ Cf G. Michellini, *Matteo. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013, pp. 18-19.

¹⁰ L'espressione potrebbe addirittura presumere una situazione di crisi, un «momento difficile», come quello di cui parla Paolo in Rm 13,11, dove viene usato in quel senso il lessema *kairós*. Alcuni esegeti intendono così l'espressione nel presente v., e traducono, interpretando: «In quel momento, rispondendo a tale incredulità...». Il contesto, di nuovo, si caratterizza per la situazione di incredulità di parte di coloro che non si fidano di Gesù e non lo riconoscono dalle sue opere.

sembra essere stata scelta in collegamento con quanto, appunto, è stato narrato sopra (11,25-30), riguardante il Messia di Israele mite e il suo modo di intendere il giogo e il peso della Torah (e questo, a nostro parere, anche se per Blass e Debrunner tramite la frase «in quel momento» abbiamo piuttosto un esempio di *asindeto*, ovvero di struttura *slegata* in modo paratattico¹¹; se la frase è slegata sul piano sintattico, non lo è necessariamente concettualmente con quanto viene prima). Gesù in Mt 11,30 aveva appena terminato di dire che anche lui porta un giogo, quello della Torah, e ora dimostrerà ai farisei, con il suo insegnamento sul Sabato, che non vuole disfarsi di quel peso, e che anzi, nella sua interpretazione, quel precetto a volte così faticoso da praticare può essere osservato davvero, e diventare, così, «leggero» (cf 11,30). Le parole di Gesù, e in sostanza tutto il complesso del capitolo 12, sono originate da una protesta dei farisei¹², che rimproverano a Gesù il fatto che i suoi discepoli, a loro parere, non rispettano il Sabato.

La diatriba sul Sabato è annunciata da quella che è stata definita la «grande confessione di lode», appena nel versetto precedente all'inizio della pericope (11,30). In essa Gesù ha parlato del suo «giogo» e del suo «carico», che sono «dolci» e «leggeri». Si tratta di chiari riferimenti alla Torah e, in senso metaforico, «giogo» dice l'insieme dei precetti presenti in essa (cf At 15,10; Gal 5,1), mentre «carico» è usato da Gesù in Mt 23,4 per esprimere gli insegnamenti

¹¹ F. Blass - A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1997, §§ 458-459.

¹² Il movimento dei farisei era già apparso al cap. 9, allorché avevano posto a Gesù domande sul suo comportamento (9,11), mentre ora il rimprovero parte da quanto fanno i suoi discepoli. All'interno del cap. 12, poi, i farisei passeranno a domande su cosa sia o non sia lecito secondo i precetti che riguardano il Sabato (12,9-10), e ricevendo da Gesù una risposta a loro avviso preoccupante, decidono di toglierlo di mezzo (cf 12,14). I farisei sono avversari temibili: il vangelo non nasconde le minacce di morte che vengono dalla loro parte, che susciteranno in Gesù la reazione di una vera e propria ritirata (vedi 12,15).

dei farisei¹³. Sono proprio queste parole gancio che permettono di comprendere il punto della discussione tra Gesù e i farisei, la prima riguardante lo *Shabbat*, di cui si dirà più sotto.

2. Analisi formale del testo

Guardiamo ora la nostra pericope ancor più da vicino, soffermandoci sulle questioni grammaticali, sintattiche, e della sua costruzione.

2.1. Analisi grammaticale e sintattica

Sul piano grammaticale e sintattico notiamo almeno il gioco dei tempi verbali. Al v. 1 si trovano gli aoristi, che connotano l'azione di Gesù e dei discepoli di attraversamento dei campi e l'aver fame di questi ultimi, come anche il loro incominciare (aoristo più infinito retto da *archō*) a cogliere le spighe. Nel v. successivo invece si trova la struttura «participio aoristo» (*idóntes*) + «aoristo» di *légō*, di cui diremo sotto, e l'introduzione del discorso diretto con il *presente poioussin*: «i tuoi discepoli *fanno* quello che non è lecito in giorno di Sabato» (12,2). Il primo presente (del verbo fare) potrebbe esprimere qui non solo il senso dell'azione durativa, ma forse anche di quella che *si ripete* (presente iterativo o abituale¹⁴). Anche se è difficile poter provare tale affermazione, questa ipotesi ben si accorderebbe con l'idea che dietro quel presente di cogliere le spighe si trova invece, in effetti, il presente della *comunità di*

¹³ Il lessema *phortíon* («carico», «fardello») è lo stesso che Gesù definisce «leggero» in 11,30, riferendosi al «suo» carico. Se in senso proprio significa il «carico» della nave (cf At 27,10), qui si parla dei pesi che derivano dall'osservanza della Torah. Per qualcuno la differenza tra il carico di Gesù di 11,30 e quello di scribi e farisei di Mt 23,4 è data dal fatto che i farisei non aiutano la gente a portarlo, mentre quello che viene da Gesù è un carico condiviso con lui, come si evince dall'idea del «giogo».

¹⁴ Cf D.B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, cit., pp. 520-522, che distingue tra presente «iterativo» e «abituale» o «generale».

Matteo che interpreta alcune norme halakhiche diversamente dai farisei.

Ai vv. 3-5 si trovano ancora tutti i tempi all'aoristo, tranne i presenti «non era lecito» al v. 4 (qui al participio; cf il presente dello stesso verbo al v. 2, all'indicativo) e *bebēlousine eisin*: questi si spiegano perché hanno un senso gnomico, legati come sono a situazioni giuridiche che valgono in senso atemporale (la non liceità del mangiare e il «violare» lo Shabbat).

Al v. 6 vi è invece un significativo cambiamento del tempo verbale, dato dal presente del verbo immediatamente seguito da un *dé*¹⁵: «*Ebbene*, io vi dico». In questo caso si può parlare di un semplice presente aoristico o puntuale¹⁶, ma il significato pragmatico dell'atto verbale di Gesù è fortemente rappresentativo e assertivo (asserisce cioè la verità dello Shabbat in rapporto all'uomo).

Anche al v. 7 vi è un tempo che segnala un passaggio: il piuccheperfetto di *ginōskō* («se aveste compreso!»), che introduce la citazione da Os 6,6, dove si trova ancora un presente – della voce divina – gnomico (*thelō*). Questo piuccheperfetto non segnala solo l'antioriorità dell'azione che non ha avuto luogo (i farisei *non hanno compreso* quello che Gesù ha già detto loro, nel piano narrativo matteoano, in Mt 9,13): potrebbe – desumiamo da quanto dice lo Zerwick a proposito di questo tempo – indicare anche «uno stato di cose passato prodotto da un'azione che ancora prosegue nel

¹⁵ Nel 2002 Stephanie L. Black ha dedicato un intero volume alle congiunzioni e alle particelle di coordinazione nel vangelo di Matteo (S.L. Black, *Sentence Conjunctions in the Gospel of Matthew: kai, de, tote, gar, soun and Asyndeton in Narrative Discourse*, Bloomsbury, Sheffield 2002), ed è giunta alla conclusione che *dé* è spesso male interpretata anche dagli esegeti, che vedono in essa anzitutto un senso avversativo. Tale congiunzione, piuttosto, è un segno di discontinuità nella narrazione, e mette in guardia il lettore, chiedendogli di cambiare prospettiva per accogliere quanto verrà detto dopo. Cf G. Michelini, *Matteo*, cit., p. 105.

¹⁶ D.B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, cit., p. 517, lo definisce «instantaneous Present» o «aoristic» o ancora «punctiliar», e porta come esempio Gv 3,3, che ha proprio la stessa forma del verbo presente in Mt 12,6.

passato»¹⁷. Da ciò si può intendere che ancora i farisei – nonostante l'insegnamento di Gesù, non stanno comprendendo allo stato attuale cosa significhi la misericordia.

Al v. 7 si può notare, infine – dopo un aoristo («non avreste condannato») che chiude la pericope e conferisce il senso a tutto il discorso di Gesù – il significativo cambiamento che Mt rispetto a Mc 2,28 («Signore è il figlio dell'uomo e del Sabato») apporta non tanto all'ordine delle parole (che nel greco del NT è ordinariamente: congiunzione – predicato – soggetto – oggetto – complementi), quanto al genitivo «Signore del Sabato», cosa che fa acquistare alla frase «quel rilievo che non ha in Mc dove è preceduto dal *kai* («anche del Sabato»)»¹⁸.

2.2. Struttura di Mt 12,1-8

A questo punto si può aggiungere una strutturazione della pericope, basandoci però non soltanto sulla situazione di questo testo nel Primo vangelo, ma anche sulla sua probabile fonte marciiana. Da questa infatti abbiamo già la possibilità di vedere come poteva funzionare il testo nella sua probabile forma originaria. Il racconto da cui Mt prende spunto, Mc 2,23-28, potrebbe essere – come John P. Meier ha sostenuto con forza, anche sulla base di precedenti critiche alla sua storicità già formulate da E.P. Sanders – una composizione di tipo polemico creata da giudeocristiani in Palestina prima del 70 a.C.¹⁹. Il suo nucleo originale, che si poteva ispirare alle diverse polemiche che storicamente devono aver avuto luogo tra Gesù e i farisei a proposito del Sabato o di altre questioni, doveva essere composto da una forma semplice, costituita da: a) un *setting* nel quale erano collocati gli attori e l'azione che dà origine all'obiezione

¹⁷ M. Zerwick, *Il Greco del Nuovo Testamento*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2010, p. 192.

¹⁸ F. Blass - A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, cit., § 473.

¹⁹ Cf J.P. Meier, «The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on the Sabbath», *Catholic Biblical Quarterly* 66 (2004), pp. 561-581; 580.

dei farisei e alla disputa che ne deriva; b) l'obiezione vera e propria, che rappresenta una sfida al Maestro o ai suoi discepoli; c) la replica di Gesù, che poteva avere anche la forma di una contro-domanda, con la quale venivano messe a tacere le obiezioni²⁰. In questo schema così elementare (che per Meier è una «ipotetica forma originale»²¹) sarebbe stata presto inserita una *citazione* di appoggio – a supplire alcune carenze nel racconto e rafforzare gli argomenti. Ne deriva dunque una struttura del brano in Mc 2,23-28 di questo tipo:

- Mc 2,23 (a) *Setting*
I. Gesù passa per i campi di grano di Sabato
II. i suoi discepoli lo seguono e iniziano a farsi strada, mangiando le spighe
- Mc 2,24 (b) Obiezione dei farisei
- Mc 2,25-28 (c) Risposta di Gesù, in tre parti:
I. scritturistica (1Sam 21)
II. antropologica (il Sabato è stato fatto per l'uomo, e non l'uomo per il Sabato)
III. cristologica (il Figlio dell'uomo è signore anche del Sabato)

Da questa struttura del testo in Mc, possiamo elaborarne una corrispettiva del testo parallelo nel Primo vangelo²²:

- Mt 12,1 (a) *Setting*
I. Gesù passa per i campi di grano di Sabato
II. i suoi discepoli lo seguono e iniziano a farsi strada, mangiando le spighe

²⁰ Cf J.P. Meier, «The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on the Sabbath», cit., p. 568. La stessa struttura di base, anche per Mt, viene vista da W.D. Davies - D.C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, II, T&T Clark, Edinburgh 1991, p. 304.

²¹ Cf J.P. Meier, «The Historical Jesus and the Plucking of the Grain on the Sabbath», cit., p. 571.

²² La struttura è così anche in W.D. Davies - D.C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, cit., p. 304.

- Mt 12,2 (b) Obiezione dei farisei
Mt 12,3-8 (c) Risposta di Gesù, in due parti:
I. scritturistica (1Sam 21; Nm 28,9-10; Os 6,6)
II. cristologica (il Figlio dell'uomo è
signore anche del Sabato)

Notiamo le differenze principali tra le due versioni, versetto per versetto.

Mt 12,1 // Mc 2,23: anzitutto, a Matteo preme dire che i discepoli di Gesù avevano fame, in tal modo aprendo la strada per chiarire la questione disputata e l'argomento della replica di Gesù e creare un parallelismo con la storia del re Davide.

Mt 12,2, // Mc 2,24: i farisei di Matteo non solo dicono, ma *vedono* quanto accade.

Mt 12,4 // Mc 2,26: da Matteo viene omissa l'inciso col riferimento al sommo sacerdote Abiatar, di per sé assente già in diversi testimoni di Marco, probabilmente a ragione dell'erronea citazione, di cui ha avuto coscienza anche san Girolamo (*Epistola* 57,9), perché «stando al racconto di 1Sam 21, infatti, non fu Abiatar [...] il sacerdote che permise a Davide e ai suoi di nutrirsi dei pani sacri, ma Achimelek, suo padre. Inoltre, Abiatar non era un gran sacerdote»²³.

Mt 12,5-7 non ha paralleli in Mc. È forse il cambiamento più evidente nel confronto sinottico col testo marciano, in quanto la parte riguardante le citazioni intertestuali è stata espansa. Mentre in Mc si ha il riferimento a 1Sam 21, ripreso da Mt 12,4, gli altri riferimenti intertestuali, da Nm 28,9-10 e da Os 6,6, sono quasi sicuramente – almeno lo è l'ultimo – aggiunte redazionali

²³ G. Perego, *Marco. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2011, p. 82. Il fatto che anche il parallelo lucano di Lc 6,4 non trasmetta il nome di Abiatar è uno degli «accordi minori» tra Mt e Lc, ma questi, come sia J.P. Meier o Davies e Allison osservano, non implicano che Lc conoscesse la versione matteana.

matteane²⁴. Qualunque sia la possibilità di appoggiare alla storia un episodio che ha avuto luogo nella vita di Gesù, l'espansione di questi vv. è evidentemente da attribuire a Matteo. Su questa scelta concentreremo la nostra attenzione in seguito.

Un'ultima osservazione va fatta a riguardo di Mc 2,27 («il Sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il Sabato»), che viene omesso da Matteo. Si tratta forse del problema più complicato di tutti, che ha diverse possibili spiegazioni, che però non sono soddisfacenti: è probabile però che Matteo abbia omesso la frase perché interrompeva la sua linea di pensiero²⁵.

3. Lo sfondo giudaico e la comunità di Matteo

Possiamo ora prendere in considerazione la questione che muove la polemica dei farisei nei confronti di Gesù, e la sua risposta relativa alla «misericordia», ovvero quella del Sabato.

3.1. *Il setting e lo Shabbat*

Il *setting* della scena non è specificato in tutti i dettagli, e ha dato adito a diverse ipotesi. La situazione sembra rifarsi a quanto scritto in Dt 23,26, riguardante la legislazione a favore del povero («se passi tra la messe del tuo prossimo, potrai coglierne spighe con la mano, ma non potrai mettere la falce nella messe del tuo prossimo»), ma questa non fa alcun riferimento al Sabato. Sono appunto i vangeli che collegano l'azione compiuta dai discepoli di Gesù a quel giorno, ed è questo che porta alla reazione dei farisei.

²⁴ A parere di U. Luz, *Matthew. A Commentary*, Fortress, Minneapolis, MN 2001, p. 180, il riferimento a Osea è certamente matteoano, mentre la citazione precedente potrebbe essere stata presa da Matteo dalla tradizione. Tutto l'insieme dei vv. 5-7, in ogni caso, per Luz forma un insieme coerente di pensiero, e dunque è probabile che sia redazionale.

²⁵ Così U. Luz, *Matthew*, cit., p. 179.

Anche la presenza dei farisei sulla scena ha sollevato diverse riserve, e per qualcuno (E.P. Sanders e J.P. Meier) il fatto stesso che questi vengano registrati come attivi in Galilea è ragione per non ritenere attendibile la scena sul piano storico. Per altri, invece, il dettaglio ha senso, come suggerisce C.S. Keener (con J. Jeremias e altri prima di lui), se si immagina che i farisei – o altre autorità giudaiche, assimilate ad essi? – stessero cercando ragioni per *accusare* Gesù²⁶.

A quale proibizione si rifacciano precisamente i farisei è discusso. Secondo la tradizione rabbinica cogliere le spighe è vietato di Sabato (m. *Sabb.* 7.2; cf y. *Sabb.* 7.9b.67), ma un altro testo del Talmud, b. *Sabb.* 128a, mitiga la proibizione almeno per un caso: «Si può prendere con la mano e mangiare ma non con un utensile; si può schiacciare e mangiare qualcosa con la punta delle dita» (esattamente come si trova scritto nel parallelo al nostro testo in Lc 6,1, «mangiavano le spighe, sfregandole con le mani»). Gesù, quindi, avrebbe avuto un precedente (se questo fosse già stato presente e accettato dalla tradizione dei farisei), non vi era nemmeno una proibizione biblica a riguardo, e non è nemmeno documentato in modo univoco in testi rabbinici che raccogliere le spighe con le mani, in giorno di Sabato, per mangiarle, violasse la sua osservanza. In conclusione, sembra proprio che il punto sia il conflitto tra le interpretazioni, conflitto che però mette in rilievo un diverso approccio alla Legge: se Gesù certamente era d'accordo coi farisei a riguardo del Sabato e lo interpretava, insieme ad essi, come un dono di Dio e un giogo da portare, Gesù offre della sua osservanza una diversa interpretazione²⁷.

La questione del Sabato nel Primo vangelo è di grande rilievo, anche se qui appare abbastanza tardi – relativamente al racconto

²⁶ Cf C.S. Keener, *The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, MI - Cambridge, 2009, p. 351.

²⁷ Una «migliore» interpretazione, secondo C.S. Keener, *The Gospel of Matthew*, cit., p. 350: Jesus «believed that he offered a better interpretation of it than his contemporaries: because he is the embodiment of divine wisdom himself, his yoke brings rest (11:28)».

marciano a cui Matteo si deve essere ispirato – e cioè al cap. 12, mentre in Marco lo stesso episodio delle spighe strappate si trova subito in apertura del racconto (Mc 2,23-28). Gioverà specificare che la posta in gioco con i farisei non è, come potrebbe apparire a una lettura superficiale, il valore del Sabato, che Gesù sarebbe venuto ad abolire. Se Gesù avesse voluto fare questo, non avrebbe difeso i discepoli come ora sta facendo, dimostrando che essi di fatto *non hanno violato alcun precetto* che ne riguarda l'osservanza. La controversia non aveva a che fare con l'osservanza del giorno in sé, quanto piuttosto col *modo* in cui, in termini pratici, questa doveva essere compiuta, ovvero la sua *halakah*. Erano le «modalità pratiche» a essere oggetto di discussione e non il Sabato, la cui normativa, presente in modo chiaro nella Torah, Gesù o i suoi discepoli non si sarebbero mai sognati di mettere in questione. Illuminante, a riguardo, è quanto commentano Davies e Allison:

La questione per Gesù e Matteo e per i loro oppositori non era se potessero esserci eccezioni alla *halakah* del Sabato, quanto piuttosto cosa costituiva un'eccezione legittima ad essa. Era su questo domanda, alla quale diversi ebrei rispondevano in modo diverso, che Gesù e i suoi seguaci si trovavano in disaccordo con gli altri. Quindi Mt 12,1-8 non è una prova che Gesù o Matteo abbiano abbandonato il «tetto» paterno della legge. Il testo non è una polemica antinomista. Piuttosto, intende essere un attacco a un'interpretazione casuistica della volontà e della parola di Dio²⁸.

Qualunque sia la spiegazione da dare all'oggetto del contendere che scatena la diatriba nella nostra pericope²⁹, sembra che ad emer-

²⁸ W.D. Davies - D.C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, cit., p. 307.

²⁹ Una sintesi della questione si trova ora – per quanto riguarda Mc – in G. Perego, *Marco*, p. 81. La polemica potrebbe nascere o dal fatto che strappare le spighe era vietato in giorno di Sabato (forse perché tale attività poteva essere assimilata alla mietitura), o forse perché strofinare le spighe voleva dire in qualche modo cucinare, attività tra le principali escluse per quel giorno. Secondo Filone, ci informa Perego, anche il raccogliere frutta era attività ritenuta proibita di Sabato. Per un ulteriore approfondimento si veda anche J.P. Meier, «The Historical Jesus and

gere dalle parole di Gesù vi sia l'invito ad una conversione gerarchica dei valori: la vita di un uomo, per il principio di *piqûahnepeš* («salvare una vita») – secondo il quale *ogni precetto della Torah* (ma non quelli riguardanti la proibizione dell'omicidio, dell'idolatria e dell'incesto) può essere sospeso momentaneamente, e dunque infranto, pur di salvare una vita (anche quella di un animale) – vale anche più del Sabato. Anche i farisei applicavano questa stessa regola, ma evidentemente, a loro avviso, non era questo il caso – quello che aveva a che fare con l'indisciplinato comportamento dei discepoli di Gesù – in cui la possibilità di rompere il Sabato poteva essere messa in atto³⁰.

Acquista ora particolare rilievo il punto sulle citazioni riprese da Gesù per giustificare la sua posizione, e più precisamente quella sulla misericordia. Dopo 1Sam Gesù si riferisce espressamente alla Torah, citando Nm 28,9-10. Questa pagina presenta una serie di difficoltà non in relazione al suo significato in sé (legato alla possibilità che i sacerdoti hanno di non riposarsi il Sabato) ma per quanto riguarda la sua applicazione al caso concreto: in quale senso poteva essere applicato da Gesù alla situazione in cui si trovavano i suoi discepoli? A noi pare che Matteo abbia dovuto anzitutto concentrarsi su un testo della Torah per rafforzare l'argomento già affermato tramite il ricorso alla biografia di Davide, e così facendo abbia anche ribadito un principio generale. La stessa cosa deve essere accaduta a riguardo di un'analogia polemica – ma questa volta coi sadducei – in Mt 22,32, allorquando Gesù cita Es 3,6.15. Lì però, differentemente dalla presente situazione, Gesù è

the Plucking of the Grain on the Sabbath», *Catholic Biblical Quarterly* 66 (2004), pp. 561-581; 564-565, n. 6. In ogni caso, gioverà ricordare che la questione è ermeneutica, ovvero ha a che fare non con il Sabato, ma con l'interpretazione delle norme per la sua osservanza: i due testi che contengono le proibizioni per il Sabato parlano soltanto dell'accensione di fuochi (Es 35,3) e della raccolta di legna (Nm 15,32-36), e altri invece (come Es 20,10 ecc.) sono meno specifici e proibiscono genericamente ogni tipo di lavoro.

³⁰ Cf W.D. Davies - D.C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, cit., p. 310.

obbligato ad appoggiarsi ad un testo della Torah in quanto i sadducei accoglievano solo questa parte della Bibbia come strettamente normativa. Anche per quella occasione qualcuno ha ritenuto la prova dal libro dell'Esodo una «caricatura esegetica» del significato originario del testo anticotestamentario, ma altri invece hanno difeso il ricorso a tale citazione, spiegando che il procedimento logico ed esegetico di Gesù riflette una tradizione interpretativa caratteristica del Giudaismo del I secolo³¹. Il principio generale che in ogni caso emerge dall'accostamento di Gesù di questi testi biblici è quello della misericordia, come si dirà ora.

Ci possiamo infatti concentrare, finalmente, sulla terza citazione intertestuale presente nel brano, quella di Os 6,6, vedendola anzitutto nel contesto delle fonti giudaiche, e poi in quello del Primo vangelo.

3.2. *Os 6,6 nelle fonti giudaiche e nelle tradizioni su Yohanan Ben Zakkai*

Il testo di Os 6,6, «misericordia voglio e non sacrificio»– anche se non risulta presente (per quanto possiamo saperne) nelle Haftarat che accompagnavano la lettura sinagogale³² (e quindi, tra l'altro, non se ne può verificare l'accostamento intertestuale con alcun testo della Torah, nonostante i tentativi compiuti da M.D. Goulder con la sua suggestiva ipotesi del vangelo come un lezionario cristiano³³, e nonostante il brano venga inserito da questi all'interno

³¹ Cf G. Michellini, *Matteo*, cit., p. 358.

³² Il profeta Osea è presente nel ciclo delle Haftarat, nelle quali però non viene letto il cap. 6. Cf N.G. Cohen, *Philo's Scriptures: Citations from the Prophets and Writings. Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism*, Brill, Leiden 2007, pp. 65-66; 272, e, ad esempio, R.L. Eisenberg, *Jewish Traditions. A JPS Guide*, Jewish Publication Society, Philadelphia, PA 2010, pp. 775-778. Sulle *haftarat* riguardanti il profeta Osea, si veda N. Graetz, «The Haftarah Tradition and the Metaphoric Battering of Hosea's Wife», *Conservative Judaism* 45 (1992), pp. 29-42.

³³ Questa la definizione che Goulder dà della sua ipotesi: «The theory that I wish

di una sezione legata alla festa del capodanno ebraico, ma in effetti senza grandi esiti³⁴) – è stato trovato tra i testi di Qumran ed è citato nelle fonti rabbiniche.

Il libro del profeta Osea è presente tra i papiri ritrovati a Qumran, in due frammenti copiati da amanuensi diversi in scrittura erodiana rustica semi-formale, 4Q166 (che contiene un commentario a 2,6-11) e 4Q167. In questo manoscritto databile al I sec. a.C. – un commentario ad Osea nello stile del *peshet* – vi sono 38 frammenti, con porzioni dei capp. 5, 6 e 8, ma manca il commento al v. 6,6. Apprendiamo pertanto da questi ritrovamenti che Osea era studiato e che le sue parole venivano attualizzate e «applicate dai suoi lettori al tempo del Giudaismo palestinese»³⁵. Il tema dell'obbedienza piuttosto che i sacrifici – evocato dal

to propose is a lectionary theory: that is, that the Gospel was developed liturgically, and was intended to be used liturgically; and that its order is liturgically significant, in that it follows the lections of the Jewish Year. Matthew, I believe, wrote his Gospel to be read in church round the year; he took the Jewish Festal Year, and the pattern of lections prescribed therefor, as his base; and it is possible for us to descry from Ms. evidence for which feast, and for which Sabbath/Sunday, and even on occasion for which service, any particular verses were intended. Such claims do not err on the side of modesty, but I hope to show that the nature of the evidence is so exact and so cogent that no other conclusion is possible. Such a theory not merely accounts for the general structure of the Gospel, and makes many of the details within individual pericopae significant within that structure: it also provides a credible *Sitz-im-Leben* for the Gospel as a *genre*, the bourn of a long quest»; M.D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew. The Speaker's Lectures in Biblical Studies 1969-1971*, Eugene, OR 1971, p. 172.

³⁴ Anche più recentemente P. Bourriquand, *L'Évangile juif. La liturgie synagogale source du premier Évangile*, Editions L'Harmattan, Paris 2007, basandosi sulla ricerca di Charles Perrot sulla lettura della Bibbia nella sinagoga palestinese (C. Perrot, *La Lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Verlag Dr. H.A. Gerstenberg, Hildesheim 1973), ha cercato di riproporre un'interpretazione del Primo vangelo sulla scorta della liturgia sinagogale. La pericope di Mt 12,1-9 andrebbe a far parte, secondo l'impostazione di Bourriquand, di una delle catechesi liturgiche in cui è strutturato il vangelo di Matteo, segnatamente la settima catechesi, quella riguardante appunto il *settimo* giorno, il Sabato su cui è concentrata la polemica coi farisei, nella quale Gesù ripete per sette volte la parola «sabato» (cf pp. 237-241).

³⁵ J.A. Dearman, *The Book of Hosea*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2010, p. 8.

versetto che stiamo esaminando – si trova anche tra gli scritti settari di Qumran, specificamente nella *Regola della Comunità*. Come Catherine M. Murphy ha notato, invece dei sacrifici al tempio i membri della comunità portavano doni al loro gruppo, intendendoli come vere e proprie offerte, più gradite a Dio che i sacrifici templari³⁶.

Più significativa la testimonianza del versetto nelle fonti rabbiniche; ci soffermiamo soltanto su alcuni aspetti generali³⁷. Il testo di Os 6,6 infatti viene normalmente ricordato per la sua presenza in una tradizione rabbinica documentata a riguardo di Johanan Ben Zakkai, *tanna* considerato tra le personalità più importanti del periodo immediatamente seguente alla tragedia nazionale, paragonato a Mosè e rabbi Akiva. Nella catena della tradizione avrebbe ricevuto il testimone dai rabbi Hillel e Shammai (*Avot* 2:8), e il suo nome ricorre nelle fonti rabbiniche anche in quanto associato e alla previsione della distruzione del Tempio³⁸ (y. *Yoma* 6:3, 43c; b. *Yoma* 39b), e, soprattutto, all'episodio successivo alla sua distruzione, a cui principalmente ci riferiamo. Secondo la tradizione rabbinica, infatti, sarebbe in occasione della tragedia nazionale³⁹, mentre

³⁶ Cf C.M. Murphy, *Wealth in the Dead Sea Scrolls and in the Qumran Community*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, p. 142.

³⁷ Cf anche G. Micheli, «Intertextual Connections between Matthew's Gospel and Early Jewish Writings. The Case of Hos 6:6 in Matt 12:7», relazione tenuta in occasione della *International Conference su The Reception of Jewish Scripture in Early Judaism and Christianity*, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», 13 giugno 2017; in corso di pubblicazione.

³⁸ «Quarant'anni prima della distruzione del tempio, la luce occidentale si spense, il nastro scarlatto rimase scarlatto, e la sorte "per il Signore" venne sempre nella mano sinistra. Chiudevano le porte del tempio di notte, e le trovavano spalancate al mattino. Rabban Yohanan ben Zakkai disse (al tempio): "O tempio, perché ci vuoi spaventare? Sappiamo che finirai distrutto. Perché è stato detto: 'Apri le tue porte, Libano, che il fuoco divorì i tuoi cedri'" (Zac 11,1)»; traduzione da J. Neusner, *The Talmud of the Land of Israel. A Preliminary Translation and Explanation*, XIV, The University of Chicago Press, Chicago 1990, p. 176. Una tradizione parallela sulle porte del Tempio che si aprono di notte si trova anche in *Bell* 6,293-294, e altre premonizioni sulla distruzione del Tempio in *Bell* 6,285-315.

³⁹ Sulla crisi del Giudaismo con la caduta del Tempio e il ruolo di Johanan ben

Johanán sta per fuggire da Gerusalemme (nascosto in una bara?⁴⁰), che viene citato il testo da Os 6,6:

Un giorno che Rabban Jochanan ben Zakkaj usciva da Gerusalemme, Rabbi Jehoshua' lo seguiva e osservava il tempio in rovina. «Guai a noi – disse Rabbi Jehoshua' – poiché è stato distrutto il luogo in cui venivano espiate le iniquità di Israele!». Gli rispose: «Figlio mio, non ti dispiaccia questo. Noi abbiamo uno strumento di espiazione altrettanto efficace». «E qual è?». «Sono le opere di misericordia, come sta scritto: *Misericordia io voglio e non sacrificio* (Os 6,6)» (*Avot de-Rabbi Natan*, versione A,4)⁴¹.

Ulrich Luz ritiene che sia sorprendente la prossimità di molte tradizioni su Johanán e il vangelo di Matteo:

Come Matteo anche Johanán ha decisamente preferito – in questo caso in senso poco farisaico – la misericordia e la carità ai sacrifici e alle norme di purità. Se la tradizione coglie nel vero, per entrambi rivestiva un ruolo centrale Os 6,6⁴².

A parere di J. Neusner l'ermeneutica di Os 6,6 da parte di Johanán ben Zakkai – un vero e proprio *midrash* del testo biblico – è coerente con l'ermeneutica giudaica coeva. Rispetto al suo significato biblico «orizzontale», il sostantivo *hesed* implicava la «mutua fiducia di persone che sono amiche o parenti, padrone o servo, o in qualsiasi relazione di responsabilità», mentre, a riguardo del suo significato verso Dio, tale idea esprimeva quegli «atti conformi all'alleanza tra Dio e l'uomo». Al tempo di Johanán, quell'espressione, però, aggiunge Neusner, aveva assunto un'altra sfumatura:

Zakkai, si veda J. Neusner, *First Century Judaism in Crisis. Yohanan Ben Zakkai and the Renaissance of Torah*, KTAV Publishing House, Nashville, TN 1982.

⁴⁰ Per notizie e bibliografia sulla fuga di Rabbi Johanán da Gerusalemme si veda anche la nota 60 in T. Ílän, *Mine and Yours Are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Brill, Leiden 1997, p. 16.

⁴¹ Traduzione da A. Mello, *Ebraismo*, Queriniana, Brescia 2000, p. 18.

⁴² U. Luz, *Matteo*, I, Paideia, Brescia 2006, p. 113.

«significava la misericordia, o un atto di compassione e carità»⁴³. Sembra essere proprio questo il significato nella frase di Gesù in Mt 9,13 della citazione di Osea.

3.3. Osea 6,6 in Mt 12,1-8

Il richiamo a Osea 6,6 in Mt 12,1-8 non è l'unico riferimento intertestuale a Osea nel Primo vangelo. Se evidenti sono le citazioni *dirette* da Osea (in Mt 2,15: Os 11,1; in Mt 9,13; 12,7: Os 6,6), a parere dei redattori della 27^a edizione del Nestle-Aland Matteo avrebbe operato delle allusioni a Osea in Mt 5,9 (Os 2,1), 16,21 (Os 6,2) e Mt 23,23 (Os 6,6)⁴⁴. Diversa la situazione per la 28^a edizione, per la quale invece Matteo avrebbe alluso a Os 2,23 in Mt 7,7 e Os 11,1 in Mt 2,15⁴⁵. Oltre a queste allusioni, nel 2005 M.J. Goodwin aveva sostenuto con buoni argomenti che l'espressione «Figlio del Dio vivente» in Mt 16,16b fosse modellata sulla base di Os 2,1 LXX⁴⁶.

Il libro di Osea, dunque, deve essere stato significativo per l'evangelista, in quanto queste riprese si trovano in parti importanti della narrazione, inserite in testi redazionali matteani. Il versetto 6,6, tra l'altro, all'interno dei vangeli, è citato solo nel vangelo di Matteo.

Come si è detto, la citazione da Os 6,6 è la terza, nell'ordine, di quelle che compongono la lettura intertestuale di Gesù per replicare ai farisei. Sul piano pragmatico, rappresenta il punto ultimo di un

⁴³ Cf J. Neusner, *A Life of Rabban Yohanan Ben Zakkai: Ca. 1-80 C.E.*, Brill, Leiden 1970, p. 189. Per una critica della visione di Neusner, e un'analisi del cambiamento concettuale del termine *hesed*, si può vedere ora E. Ottenheim, «The consolation of Rabban Yohanan ben Zakkai», *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 66 (2012), pp. 47-60.

⁴⁴ Cf l'appendice *Loci citati vel allegati*, in B.Aland - J. Karavidopoulos - C.M. Martini - B.M. Metzger (a cura di), *Novum Testamenti Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993, p. 798.

⁴⁵ B.Aland - J. Karavidopoulos - C.M. Martini - B.M. Metzger (a cura di), *Novum Testamenti Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012, pp. 866-867.

⁴⁶ Cf M.J. Goodwin, «Hosea and “the Son of the Living God” in Matthew 16:16b», *Catholic Biblical Quarterly* 67 (2005), pp. 265-283.

argomento, e quindi dovrebbe essere anche quello più alto e decisivo. Gesù con queste parole evoca un principio di misericordia che deve valere più di ogni altra cosa, anche di un sacrificio a Dio o dell'osservanza del Sabato (se mai fosse stato violato). Ma questo principio di misericordia vale anche come rimprovero ai farisei che condannano i discepoli incolpevoli (*contro* Davies e Allison), in quanto l'uomo (ogni uomo = il Figlio dell'uomo) è signore del Sabato.

Le ragioni per cui Os 6,6 venga citato nel contesto della polemica con i farisei sono state recentemente rivisitate da F.P. Viljoen⁴⁷, il quale suggerisce che il testo profetico è usato come strumento per la costituzione identitaria della comunità messianica di Gesù in rapporto a quella dei farisei. Gesù stesso viene ritratto da Matteo, continua Viljoen, come un Maestro che interpreta fedelmente Os 6,6 secondo il suo significato originario, in continuità con il suo contesto. Gesù mette per primo in pratica questo insegnamento profetico usando misericordia verso le categorie marginali e coloro che sono nelle necessità: egli «ama nel modo in cui Osea annuncia che Dio amerà il suo popolo. Gesù stesso diventa la presenza e la fonte della misericordia, e per questo compie l'intenzione di questo detto profetico»⁴⁸. Da questo punto di vista lo studioso insiste sulla categoria della marginalità e ritiene che la comunità di Matteo – prima destinataria dell'invito alla misericordia da Os 6,6 – stia correndo lo stesso rischio di quei farisei che si chiudono agli altri: pertanto, come si legge nella prima citazione di Os in Mt 9,9-13, la comunità messianica deve superare le barriere per accogliere tutti.

⁴⁷ F.P. Viljoen, «Hosea 6:6 and Identity Formation in Matthew», *Acta Theologica* 34 (2014), pp. 214-237. A queste dobbiamo aggiungere l'ipotesi che si può cogliere da quanto scrive Goulder che, collocando la pericope di Mt 12,1-8 all'interno del suo sistema basato su un lezionario giudaico-cristiano, e ritenendo tale pericope come proclamata in prossimità della festa del capodanno ebraico, afferma che il tema del Tempio richiama il profeta Osea e il lessico riguardante i sacrifici; M.D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, cit., p. 328.

⁴⁸ F.P. Viljoen, «Hosea 6:6 and Identity Formation in Matthew», cit., p. 232.

I membri della comunità di Matteo allora devono praticare una *misericordia inclusiva* verso gli altri, e ciò è possibile anche attraverso l'osservanza dello Shabbat, la cui pratica comporta anche il compiere del bene e soccorrere il bisognoso. La comunità di Matteo, facendo ciò, non solo rafforza la propria identità, ma può anche respingere le critiche dei farisei, che tentano di intimidirne i membri, per riportarli dalla loro parte.

3.4. *La questione della crisi della comunità di Mt e la distruzione del Tempio*

Ma da quanto abbiamo appreso a riguardo della citazione intertestuale di Johanan ben Zakkai, è possibile introdurre ora un altro concetto. Viste le analogie tra la tradizione interpretativa di Os 6,6 nelle tradizioni sul *tanna*, e il vangelo di Matteo, si può dire che Matteo si trova con la sua comunità in una situazione del tutto simile, ovvero di fronte al dramma – comune al Giudaismo della seconda metà del I secolo – di dover elaborare la catastrofe della distruzione del Tempio. Da questo punto di vista, non è affatto strano vedere in questo vangelo uno sviluppo simile a quello prospettato da Johanan ben Zakkai. Se lì si dice che i sacrifici del Tempio, non più praticabili, potranno essere rimpiazzati da atti di misericordia, allo stesso modo nel Primo vangelo il Gesù di Matteo vuol dire qualcosa di simile⁴⁹, con una differenza, che emerge però dal *sacrificio* espiatorio vero e proprio che può essere ravvisato nella morte del Messia: il sacrificio per il perdono dei peccati è ora visto dai giudeocristiani come compiuto nel versamento del sangue di Cristo⁵⁰.

⁴⁹ Su questo punto si veda il già citato articolo di G. Michelini, «Intertextual Connections between Matthew's Gospel and Early Jewish Writings», cit.

⁵⁰ Si veda su questo G. Michelini, *Il sangue dell'alleanza e la salvezza dei peccatori. Una nuova lettura di Mt 26 - 27*, Gregorian and Biblical Press, Roma 2010.

4. La misericordia in Mt 12,1-8 e i farisei

A conclusione della presente ricerca, possiamo finalmente concentrare la nostra attenzione su quello che riteniamo essere il *focus pragmatico* della pericope Mt 12,1-8.

Sul piano della comunicazione e dell'analisi pragmatica del dialogo tra Gesù e i suoi avversari, la replica di Gesù presenta alcune caratteristiche interessanti, al di là della sua plausibilità storica e della sua prossimità al tipico argomentare e discutere rabbinico. Tra questi avevano luogo vere e proprie dispute, le cui tracce, del resto, sembrano essere presenti anche nel Primo vangelo, in Mt 22,15-46, dove sembrano risuonare echi di vere *mahālōqet*, conflitti di opinioni su questioni teologiche o di *halakah*. Secondo il Talmud, queste discussioni tra maestri ebrei sarebbero sorte già all'epoca di Hillel e Shammai, che avrebbero avuto opinioni diverse su quattro questioni. Quando essi morirono, i loro discepoli però moltiplicarono le dispute, e si divisero su moltissimi punti. Se una scuola riteneva una cosa, l'altra si schierava per l'opposta: secondo un detto rabbinico, l'unanimità sarebbe ritornata solo con Elia, che avrebbe riconciliato tutte le opinioni dei rabbini (cf m. *Eduyot*8,7). Secondo la tradizione giudaica ogni disputa, se aveva come scopo la ricerca della verità, sarebbe rimasta come contributo positivo; ogni disputa, però, poteva degenerare, e diventare un *dissidio* che avrebbe avuto come esito la fine della pace.

Si è discusso però sulla competenza di Gesù nel disputare con i suoi avversari, e se J.P. Meier – il quale sottolinea in questo modo la non-storicità della pericope – ritiene che se la risposta del Maestro all'obiezione dei farisei in 12,3-8 fosse davvero come è riportata da Marco sarebbe ridicola (e renderebbe Gesù un «uneducated woodworker who insisted on making a fool of himself in public by displaying his abysmal ignorance of the very scriptural text on which he proposed to instruct the supposedly ignorant Pharisees»⁵¹), altri rappresentano la situazione in modo meno

⁵¹ J.P. Meier, «The Historical Jesus», cit., p. 579.

tragico⁵², e vedono in Gesù una conoscenza dell'ermeneutica rabbinica, anche se magari non sufficientemente elaborata secondo lo stile dei farisei⁵³. La nostra prospettiva si concentra piuttosto sul funzionamento pragmatico di tale risposta.

Anzitutto, la replica di Gesù in questo capitolo non è l'unica – nel suo genere – presente nel vangelo di Mt. Analizzando le situazioni simili a quella in cui si trovano i discepoli e Gesù in 12,2, e la risposta del Maestro, ci accorgiamo che in esse ricorre uno stesso schema per tre volte.

Un segnale evidente è dato dalla frase «i farisei videro» che ricorre anche in Mt 9,11. In Mt 21,15, invece, il verbo ha come soggetto i capi dei sacerdoti e gli scribi. In tutte e tre le situazioni si assiste alla stessa dinamica: a) Gesù (9,10; 21,12-14) o i suoi discepoli, con lui (12,1) compiono un gesto; b) i farisei (9,11; 12,2) o altri avversari (21,15) «vedono»; c) Gesù risponde alle accuse, aggiungendo una o più citazioni intertestuali. Sembra evidente che si sta di fronte ad un *pattern* – simile a quello delle quattro dispute del cap. 22 di Mt – nel quale si vuole fornire una risposta non solo ad accuse passate, ma attuali, nelle quali la comunità di Matteo è coinvolta in primo piano.

La risposta di Gesù prende l'avvio con una domanda retorica, «O non avete letto...?» (12,5). Condividiamo la spiegazione di Spencer⁵⁴ – quando afferma che Gesù si sta misurando con i suoi avversari su un terreno comune, teologico e principalmente ermeneutico, tutto interno alle dispute che Gesù ha già avuto coi farisei, e continuerà ad avere con loro, e con altri esponenti di movimenti

⁵² H.W. Basser, *Studies in Exegesis. Christian Critiques of Jewish Law and Rabbinic Responses. 70-300 C.E.*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2000, p. 28, ad esempio, afferma che «the defense of Jesus is precisely to the point», e non si stupisce dell'argomento di difesa di Gesù.

⁵³ Cf D.M. Cohn-Sherbok, «An Analysis of Jesus' Arguments Concerning the Plucking of Grain on the Sabbath», *Journal for the Study of the New Testament* 2 (1979), pp. 31-41; 40.

⁵⁴ F. Spencer, «Scripture, Hermeneutics, and Matthew's Jesus», cit., p. 368.

religiosi del suo tempo. La domanda in effetti presume e lascia intendere un «non detto», che suona anzitutto «Certo, avrete letto...». Questa domanda retorica (in quanto Gesù sa bene che i farisei sono persone colte che conoscono non solo la Torah, ma anche i profeti) è presente, oltre che qui in 12,3.5, anche in 19,4; 21,16.42; 22,31 (cf 24,15). Nel cap. 19 apre la replica di Gesù sempre ai farisei, a proposito della interpretazione del permesso di divorziare (cf Dt 24,1-4), e introduce testi dalla Genesi; in 21,16 introduce invece la citazione dal Salmo 8,3 (LXX) in risposta ai capi dei sacerdoti e agli scribi che criticavano Gesù per la guarigione di ciechi e zoppi nel santuario, e le acclamazioni dei bambini; in 22,31 con la stessa formula Gesù introduce il testo di Es 3,6.15, rispondendo questa volta ai sadducei sulla questione della risurrezione dei morti. Proprio in quest'ultima situazione, Gesù diceva poco prima ai sadducei «Vi siete ingannati» (alla lettera: «Vi siete smarriti», usando lo stesso verbo con cui Matteo parla della pecora smarrita in 18,12, e che sarà di nuovo usato nel discorso escatologico parlando di coloro che verranno nel suo nome e faranno «smarrire» molti; 24,5).

Citando Osea la prima volta, Gesù dice «Andate a imparare cosa significa» (9,13), e con tale frase non vuole allontanare i farisei, quanto piuttosto avviarli ad una nuova lettura: per i lettori di Matteo questa frase «poteva significare “Va’ e leggi” il profeta Osea per imparare qualcosa sul tema centrale della misericordia. Più probabilmente, questa frase significa “vieni e impara” come gli atti di Gesù – specialmente quelli verso i peccatori e gli esclusi – rappresentano la volontà misericordiosa di Dio»⁵⁵. Con questa frase Gesù non vuole cacciare i farisei, ma anzi, *invitarli*⁵⁶, allo stesso modo in cui in 11,29 Gesù dirà «da me imparate». Gesù è come il pastore del cap. 18, che deve lasciare le pecore che stanno interpretando correttamente la Torah per andare invece da quelle

⁵⁵ E.B. Powery, *Jesus Reads Scriptures*, cit., p. 128.

⁵⁶ Così già W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1968, p. 270.

che – come i farisei, i sacerdoti coi loro scribi, i sadducei – si sono smarriti in una interpretazione. Ecco perché non vediamo il modo violento che Spencer attribuisce alla risposta di Gesù quasi fosse «a pat on the back and a slap in the face»⁵⁷. Se siamo sì di fronte a una formula rabbinica retorica che implica il seguito «avete letto... ma non capite?», questa sembra aver lo scopo di voler conservare un terreno comune, quello dello spazio della Parola da interpretare.

Il ricorso alle citazioni intertestuali, sul piano pragmatico, all'interno di una diatriba, indica anzitutto la ricerca di un *terreno comune* sul quale misurarsi. Gesù sente il bisogno di giustificare il suo argomento, e usa quello che potremmo definire un «*argumentum ex auctoritate*» che implica e richiede un *consenso*, l'accettazione comune – dei due avversari – dell'autorità a cui uno dei due si appella⁵⁸. Da questo punto di vista, si deve dire che la disputa di Gesù coi farisei è un processo tutto interno al Giudaismo del primo secolo, e mostra la vivacità di un dibattito teologico e vitale⁵⁹.

Il fatto che il Gesù di Matteo elabori una serie di citazioni collegate tra loro dice poi che egli vuole rimanere aderente alla Parola di Dio. «Gesù ha fondato la sua etica sulla Scrittura»⁶⁰, e quindi vuole rifarsi ad essa. Non per questo, però, il suo approccio ermeneutico è una semplice ripetizione automatica di contenuti, frasi, concetti: la ripetizione di testi non è sufficiente quando vi è di mezzo l'uomo

⁵⁷ F. Spencer, «Scripture, Hermeneutics, and Matthew's Jesus», cit., p. 368.

⁵⁸ L'argomento *ex auctoritate* è spesso rappresentato semplicemente da una citazione: «usually the authority is merely cited or quoted in support of some conclusion»; M. Salmon, *Introduction to Logic and Critical Thinking*, Cengage Learning, Pittsburgh 2006, p. 119. Perché il riferimento a una autorità non sia logicamente erronéo, è proprio necessario che sia condiviso: «It is reasonable to take the word of an authority if (I) the authority is an expert on the matter under consideration; (II) there is agreement among experts in the area of knowledge under consideration» (Id., p. 118).

⁵⁹ Cf G. Michelini, «La comunicazione di Gesù e la misericordia. La parabola del buon Samaritano e il suo contesto (Lc 10,25-37)», in Id. (a cura di), *I vangeli della misericordia*, Ancora, Milano 2016, pp. 52-84.

⁶⁰ C.S. Keener, *The Gospel of Matthew*, cit., p. 354.

(il Figlio dell'uomo «Signore del Sabato»), ovvero le relazioni. Una vera attualizzazione intertestuale ha di mira non solo il senso che quel testo aveva, ma la sua presente attuabilità. Il versetto di Os 6,6 – così ampio nel suo significato – contiene un principio che vale sempre, perché la misericordia deve essere messa in pratica ogni volta, con ogni uomo.

Conclusione

La misericordia – come si diceva all'inizio di questo contributo, traducendo semplicemente i significati dei lessemi *éleose hesed* – nella sua applicazione pratica ha a che fare con le *relazioni*. Si può dunque estendere a questo campo, quello dell'accoglienza e del perdono reciproco, l'idea contenuta nel versetto citato da Gesù in Os 6,6. Non può non venire alla mente, a questo punto, il tema del perdono nel Discorso della montagna, nel quale proprio *sacrificio* e *misericordia* sono associati. In Mt 5,23-24 si legge: «Se dunque porti il tuo dono all'altare e lì ti ricordi che un tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare, e vai prima a riconciliarti con il tuo fratello, e poi torna e porta il tuo dono». Anche se qui il punto di vista è diverso, e riguarda il peccato compiuto da chi sta portando un'offerta, e ricorda di aver peccato *contro* il fratello, al quale deve chiedere perdono, siamo comunque – sia per quanto riguarda il testo di Mt 23, sia per quello di Mt 5 – all'interno di un confronto coi farisei. La giustizia richiesta a chi porta il dono all'altare è quella che deve «superare di molto» la giustizia di scribi e farisei (cf 5,20), i quali, questi ultimi, spesso si bloccano in interpretazioni casuistiche e minimaliste («filtrando il moscerino»; 23,24) e perdono di vista il senso ultimo della Torah.

La stessa misericordia da usare nell'interpretare i precetti e le norme della Torah è quella che deve informare la sua applicazione e l'esercizio del «legare e sciogliere». Per questo, alla sua comunità il Gesù di Matteo darà il potere di compiere questo esercizio nella logica del perdono e dell'attenzione al piccolo (cioè il fratello che

sbaglia), stesso compito che è stato dato ai farisei, i quali sono seduti sulla cattedra di Mosè (23,2) e sono chiamati ad esercitare nella misericordia, nella giustizia e nella fedeltà quel ruolo prezioso (cf 23,23).

Anche il Gesù di Matteo esercita la misericordia, anzitutto coi suoi avversari, e nelle diatribe che lo vedono coinvolto. La prima sua forma è data dal «ripetere» le cose già dette. La frase «se avete compreso», in 12,7, se da una parte esprime il rammarico per un'occasione perduta (perché i farisei evidentemente *non hanno compreso* quello che Gesù aveva già mostrato loro al cap. 9), dall'altra però comporta una reiterazione tipica di un Maestro che sa come le cose debbano essere ripetute più volte perché vengano comprese, anche – soprattutto – quando non sono state ancora capite⁶¹, nella speranza che esse vengano finalmente accolte.

⁶¹ Nell'ottica della pragmatica della comunicazione sarebbe interessante esplorare l'ipotesi delle diverse ripetizioni nel Primo vangelo. Il primo caso ha luogo con la ripetizione di detti che si trovano nel Discorso della montagna, in 5,27-30, che si ritrovano, con poche differenze, in 18,8-9, all'interno del Discorso comunitario. La ripetizione in un altro contesto delle stesse parole, per Matteo, non è casuale, e nemmeno una distrazione, ma è il modo proprio dell'evangelista di ribadire l'importanza di alcuni insegnamenti di Gesù. Un altro caso è quello della ripetizione matteana dell'episodio della moltiplicazione dei pani: «il senso principale che acquista la ri-narrazione dell'episodio gli viene proprio dalla sua *reiterazione*. Spogliato di quegli elementi che sono nel secondo vangelo, il racconto matteano dice semplicemente la stessa cosa ma *un'altra volta*, perché è fondamentale e deve essere ripetuta. Come il Gesù di Matteo ha ripetuto due volte il testo di Osea, "Misericordia io voglio e non sacrificio" (9,13; 12,7), o ha parlato due volte degli alberi buoni e cattivi (cf 7,15-20; 12,33; vedi anche l'albero senza frutto in 3,10; 7,19), come per due volte ha insistito sulla destinazione del suo vangelo, "alle pecore perdute della casa di Israele" (10,6; 15,24), così per due volte Gesù mostra di essere l'Emmanuele, il "Dio-con-noi", attraverso il segno del pane. Gesù, il maestro che insegna ai discepoli, sa anche che a volte le cose vanno ripetute più volte, perché siano comprese. Sa anche che nemmeno questo può bastare, perché, a guardar bene la discussione sul lievito dei farisei che tra poco avrà luogo (16,5-12), sembra proprio che, nonostante tutto, i suoi discepoli *non abbiano ancora capito*» (G. Michellini, *Matteo*, cit., p. 264).

Il potere in ascolto del patire

*Luca Alici**

1. Saper udire una sofferenza non gridata

Ha scritto Silvia Giacomoni: «il carcere è per castigare certi gesti, ma poi punisce parti che la persona forse non sapeva di avere, parti innocenti che magari si scoprono solo quando vengono ammutolite a forza, e recise»¹. La questione della pena ci affida un grido muto, inascoltato – o che forse non vogliamo ascoltare –, inusuale – o che forse non riteniamo giusto ascoltare. Concentrati, giustamente, sul dolore di chi ha subito un torto, facciamo fatica a pensare altri patimenti, figuriamoci se concernenti il colpevole. E così succede che la pena non riesca ad immaginarsi diversamente dall'essere inflizione di sofferenza; anzi, l'ennesima occasione in cui l'efficacia del potere passa dall'inflizione di sofferenza.

Una pro-vocazione, senza dubbio, che però ci riconduce alla portata integrale di un interrogativo che diventa paradossalmente radicale nella misura in cui coinvolge persino chi pensiamo ne debba essere immune, in virtù della malvagità che sta dietro il suo gesto, e cioè il colpevole. Un interrogativo che le parole folgoranti di Simone Weil dicono così, senza costringerci a pensare se la

* È professore associato di Filosofia politica presso il Dipartimento di Filosofia, scienze sociali, umane e della formazione dell'Università degli Studi di Perugia. Fa parte del comitato di direzione dell'annuario di studi filosofici *Anthropologica*, del comitato scientifico della rivista internazionale *Critical hermeneutics*, del comitato di redazione del sito della Società Italiana di Filosofia Politica (*sifp.it*) e della rivista *Cosmopolis*. È Project leader della Fondazione Lavoroperlapersona.

¹ E. Fassone, *Fine pena: ora*, Sellerio, Palermo 2015, p. 210.

bocca che le pronuncia sia quella di un innocente, di una vittima o di un colpevole: «Perché mi viene fatto del male? [...] è un grido silenzioso, che risuona nel segreto del cuore»². Siamo al cospetto di qualcosa che sgorga da un contatto con il dolore e che è immediatamente un appello per la politica, l'appello per antonomasia – verrebbe da dire – a cui la politica non può sottrarsi, perché è chiamata a raccogliere un grido che le è affidato.

Ad affidarglielo è la nostra interiorità, quando capita di provare a dare seguito a qualcosa che è riuscito a prendere parola in noi, spezzando il discorso sul male e credendo alla relazione come promessa di bene. Ad affidarglielo è la riflessione teologica, che ha dovuto misurarsi sulla sfida millenaria e già biblica del «giusto sofferente». Ad affidarglielo sono i racconti mitici di fondazione di città e civiltà quando narrano di «fratricidi». E così, con il grido del giusto, ma in fondo anche con il grido del colpevole, prende voce il paradosso della politica, cioè il suo connubio con la sofferenza. Come ha scritto Ricoeur: «la storia della sofferenza non forma essa stessa un sistema [...]: solo la storia del dominio, apparentemente, fa sistema»³. E noi siamo figli di una storia del dominio, della sua fondazione e del suo potenziamento, che ha finito per considerare la sofferenza una sorta di «scarto» inevitabile nella logica dell'ordine.

Questo testo muove dalla consapevolezza che il tema del patire non si lega solo alla storia della sofferenza, ma ha un legame più radicale, e non solo tragico, con il potere⁴. E se a fare sistema è stata la storia del dominio, forse è giunto il momento di iniziare a pensare la possibilità di un paradigma diverso da quello del potere come potenziamento, proprio ripensando il suo rapporto con la sofferenza. Per farlo la politica deve raccogliere l'appello al silen-

² S. Weil, *La persona e il sacro*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Torino 2012, p. 14.

³ P. Ricoeur, *I miti della ragione e della salvezza*, tr. it. di M. Bruni, Castelvecchi, Roma 2014, p. 33.

⁴ Le riflessioni di questo saggio sono il frutto di una sintesi di alcuni temi che vengono presentati in modo più articolato e approfondito nel volume Luca Alici, *Potere e patire. Politica e questione antropologica*, Morlacchi U.P., Perugia 2017.

zio e all'attenzione, non solo per ascoltare ma persino per fornire i mezzi espressivi a quel grido di dolore il più delle volte chiuso in un gemito sordo e interrotto. Servono, infatti, delle persone nelle posizioni di comando, come scrive di nuovo Simone Weil, che siano capaci e desiderose di udire quel grido, persino quando è senza voce, e comprenderlo⁵.

Non è forse questa l'unica via per immaginare davvero un potere che si metta al servizio, che sia servizio? Non è forse questa l'unica via per pensare che chi esercita un potere possa portare nel proprio cuore la miseria altrui? Non è forse questa una via anche per attualizzare, a cinquant'anni dall'uscita di *Populorum progressio*⁶, l'appello per un autentico sviluppo di tutto l'uomo, di ogni uomo, oltre il solo piano della giustizia sociale?

Il potere in ascolto della sofferenza è allora la piccola proposta delle righe che seguiranno, nel tentativo di mettere in luce il nesso intrinseco tra potere e patire, che costringe la riflessione politica sul potere a ritrovare la propria pertinenza antropologica e, oserei, persino spirituale, abbandonando un paradigma dominante che ci accompagna dalla modernità. Se infatti il modo in cui pensiamo il potere ci dice del modo in cui pensiamo l'umano e l'umano in società, allora incastonare la riflessione sul potere dentro le polarità «agito-subito», «voluto-patito» – che sarà l'obiettivo di questo contributo – ci aiuta a tenere lo sguardo dritto su «*tutto l'uomo in quanto essere che vive e si muove nella ricerca dell'integrità personale e sociale*»⁷. Il patire diviene dunque l'occasione per ricordare al potere che «una politica senz'anima non vale più di uno spirituale disincarnato, anche se molti pensano di liberare la politica riconducendola a fatti concreti e all'ordinaria amministrazione, e

⁵ Cf S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., pp. 14-16.

⁶ L'enciclica di Papa Paolo VI esce nel 1967 e i due seminari annuali organizzati dal Cesam a Collevaenza nel 2017, in particolare quello del 15-16 dicembre, hanno voluto essere un'occasione per farne memoria.

⁷ V. Rosito, *Lo spirito e la polis. Prospettive per una pneumatologia politica*, Cittadella, Assisi 2016, p. 104.

altrettanti si credono tanto più spirituali quanto meno tengono i piedi per terra»⁸.

2. Politica senza potere e spazio pubblico personalizzato

Prima di provare ad addentrarci in qualche rapido *excursus* fenomenologico-antropologico che ci aiuti a guardare in maniera «nuova» il legame tra potere e patire, vorrei provare a giustificare tale necessità a partire almeno da due sguardi sul mondo che ci circonda, che dettano alcune urgenze.

Ha scritto Bauman: «La sfida fondamentale che questo secolo dovrà affrontare è, con ogni probabilità, quella di rimettere insieme potere e politica; e il compito che probabilmente dominerà l'agenda del secolo sarà la ricerca di un modo per realizzare tale obiettivo». Questo perché il «matrimonio tra potere e politica sta sfociando in una separazione», «il potere è svincolato dalla politica e la politica è priva di potere»⁹. Il continuo aggiornamento della fenomenologia della crisi a cui stiamo assistendo quasi quotidianamente – a fianco del quale pare non esserci un adeguato e corrispondente spazio anche per aggiornare i tentativi virtuosi di superarla – si iscrive quindi entro la frattura più ampia generata dalla rottura di un connubio plurisecolare. Dopo l'esperienza dei totalitarismi del Novecento, il cosiddetto crollo delle ideologie, l'avvento della globalizzazione e della grande crisi sembrerebbe giunto al culmine un processo di svuotamento del potere politico, che ha visto esplodere un rigurgito di potenza piegata a una logica individuale. Una «volontà di potenza» che fa sistema e diventa potenza senza potere¹⁰, dovendo il proprio accreditamento

⁸ P. Valadier, *Lo spirituale e la politica*, tr. it. di C. Tarditi, Lindau, Torino 2011, p. 8.

⁹ Si tratta di una tesi che attraversa molte delle ultime opere e numerosi dei più recenti interventi pubblici di Bauman. In questo caso traggio il passo da Z. Bauman, *Danni collaterali*, tr. it. di M. Porta, Laterza, Roma-Bari 2014, pp. 18-19.

¹⁰ Cf M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

esclusivamente alla propria consistenza: a un estremo, sopra le nostre teste, la potenza della finanza, rispetto alla quale la politica appare inerme e spaesata; all'altro estremo, nelle nostre mani, un crescente aumento di possibilità individuali, che tuttavia generano complessità e incertezza, rispetto alle quali la politica è in continuo affanno.

Ci capita di vivere contemporaneamente uno svuotamento del potere politico, a cui corrisponde un rigurgito di potenza, e una simbiosi forte tra potenza di vita e potenza della tecnica: assistiamo a una spinta poderosa sul piano della volontà individuale e a una accelerazione impressionante del tempo con cui ci mettiamo nelle condizioni di poter fare ciò che vogliamo. Succede così che non si riesca a riconciliare più nemmeno i differenti orizzonti spaziali e temporali di vita, che si mescolano, si confondono¹¹. Qualcuno è arrivato persino a sostenere che viviamo l'epoca della fine del tempo e dello spazio: il primo si è ridotto all'istantaneità e il secondo si è come saturato cercando nuovi lidi nel virtuale. L'unica possibilità, in entrambi i casi, di potersi rigenerare per «essere ancora» pare la simultaneità, che oggi riscrive il tempo e lo spazio in nome del com-possibile, riassegnando a entrambi un futuro oltre la loro fine. Ma l'essere umano è strutturalmente pronto, e prima ancora capace, di abbandonare una configurazione analogica dell'esistenza per divenire egli stesso digitale?

Un secondo spunto ci viene fornito dalle riflessioni di Richard Sennett, il quale ha scritto, in tempi «non sospetti»: la «convincione diffusa oggi è che l'intimità tra persone sia un bene morale, mentre l'aspirazione principale è lo sviluppo della personalità individuale attraverso esperienze d'intimità e cordialità [...]. Questa ideologia trasforma le categorie politiche in categorie psicologiche»¹².

¹¹ H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, tr. it. di E. Leonzio, Einaudi, Torino 2015, pp. 116-117.

¹² R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico*, tr. it. di F. Gusmeroli, Mondadori, Milano 2006, p. 319.

Comportamenti e questioni «impersonali» non riescono più ad appassionare, se non quando – erroneamente – ne facciamo una questione di personalità. Se la comunità si riduce a comunione dei sentimenti la conseguenza non paradossale è un rifiuto emotivo della società e il rifugio nell'intimità come tentativo di risolvere il problema del pubblico, negandone però l'esistenza. In tal modo lo spazio pubblico è condannato a ridursi a luogo di mera estroflessione dell'intimo o di esclusiva acclamazione.

Paradigmatica in tal senso è la trasformazione della categoria del «carisma», che Sennett inquadra dentro a un ragionamento più ampio, secondo il quale una civiltà si può dire tale quando nessuno è un peso per gli altri. Infatti, proprio il concetto di carisma, maturato nella dottrina cattolica, è una sorta di analogo rispetto a civiltà, che si radica esattamente nel tentativo, a detta di Sennett, di non rendere i sacerdoti – e quindi coloro che celebrano i sacramenti – un peso per i parrocchiani.

Quando proclama la Parola di Dio, il sacerdote è pervaso dal «dono della grazia», cosicché i riti che celebra acquisiscono significato indipendentemente dal suo stato d'animo. Questa dottrina del carisma è estremamente civile: tollera le debolezze umane nel momento stesso in cui proclama la supremazia della verità religiosa¹³.

Quando il carisma perde questo suo significato religioso smette di essere un fattore civilizzante e genera così quella situazione per cui in «una società profana, in cui il carisma è attribuito a un leader forte, l'origine del suo potere è più misteriosa rispetto a una società che possiede il senso del sacro»¹⁴. Nasce così quel fenomeno che Sennett definisce «striptease psichico» che sancisce l'imbarbarimento del carisma con la conseguente riduzione del contenuto politico a fronte dell'affermazione di personalità forti.

¹³ *Ivi*, p. 331.

¹⁴ *Ibidem*.

3. Un abbandono che consente un recupero

Tra potenza tecnocratica e personalizzazione del potere, è ancora possibile una via alternativa? La domanda è volutamente ambiziosa, nella misura in cui raccoglie la sensazione di attraversare non una semplice epoca di cambiamenti, ma un vero e proprio cambiamento d'epoca, che quindi invoca un conseguente cambio di paradigma.

Per provare a rispondere occorrono innanzitutto due esercizi di abbandono.

Il primo è legato a una sensazione oramai comune, che ognuno di noi rischia di ospitare, più o meno consapevolmente. Si tratta cioè di non ridurre la visione del potere all'immagine pubblica alla quale pare condannato, cioè un esercizio che finisce nelle mani dei «peggiori» o dei «più realisti del re» perché i «migliori», o comunque quanti sono mossi da alti ideali, spesso lo rifiutano, pur di non «sporcarsi le mani»; qualcosa di certamente indispensabile ma di altamente pericoloso; una superiorità arrogante, più o meno riconosciuta, che tende a mettere tutto sotto la propria ombra, in un «gioco sporco» a cui pare «condannato».

Il secondo affonda le radici più profondamente nella storia del pensiero occidentale e nei modi in cui, per secoli, si è elaborata la visione del potere. Si tratta dunque di non ridurre il potere a ciò che non accetta alcuna rinuncia e che la modernità ci consegna come un possesso sempre maggiore di spazi, fino alla conquista del proprio fondamento. Se è vero infatti che si può leggere l'antichità come il tempo in cui il potere è iscritto in altro da sé (la Grecia classica come l'installazione in una permanenza, Roma come ricominciare una tradizione, il cristianesimo come il riconoscersi in un'Alterità), la modernità è una sorta di riscrittura autonoma del potere.

Secondo Marramao, due grandi prospettive tematiche accompagnano «il politico moderno sin dalla sua genesi: lo Stato come calcolo razionale, “machina machinarum” (Hobbes); la politica

come effettualità, tempo “cairologico” della decisione tempestiva (Machiavelli)¹⁵.

Per questo risultano interessanti la cifra del «demoniaco» in Machiavelli e del «prometeico» in Hobbes: affermazioni della logica del potere come potenziamento, del suo radicamento in una scelta volontaria, dello svelamento del suo lato inevitabilmente in ombra, da cui non solo non siamo usciti, ma che abbiamo pericolosamente associato e reso complementare al primato ottocentesco e novecentesco della vita e del singolo. Il tornante moderno sancisce la definitiva affermazione del potere come aumento di potere e lo impianta nella correlazione «comando-obbedienza».

Non è questa la sede per approfondire i due riferimenti appena citati, né tanto meno dare spazio a un'approfondita ricostruzione storico-filosofica, ma i rapidi cenni fatti sono pensati per legittimare la convinzione della necessità di abbandonare un paradigma moderno del potere come potenziamento, preferenza di sé, mero esercizio della volontà in relazione con una ragione calcolante. Ma come ripensarlo (ammesso che sia possibile)?

4. Un verbo divenuto sostantivo

«Il potere s'impasta d'umano; dell'umanità esso è proprio»¹⁶: ognuno di noi per il fatto stesso di esistere esercita un potere. Il potere è primariamente un'azione e una capacità che «si fa» sia sul terreno antropologico (ciò che ognuno può permettersi di fare, in quanto capace), sia su quello politico (ciò che qualcuno ha il diritto di fare, in quanto legittimato), rivelando così un punto di contatto che forse troppo è stato trascurato o sottovalutato, concentrati, come siamo stati, esclusivamente sul buon funzionamento delle dinamiche dei due rispettivi e separati ambiti, come se una certa

¹⁵ G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 178.

¹⁶ R. D'Ambrosio, *Il potere e chi lo detiene*, Dehoniane, Bologna 2008, p. 6.

visione della convivenza e dello stare insieme non richiedesse una certa visione dell'umano e viceversa. Tornare a investigare tale vicinanza – che è il senso del fare con e per gli altri, in relazione a ciò che posso e non posso fare – significa rilevare e approfondire la pertinenza antropologica della politica, nonché provare a indagare quella che Ricoeur chiamerebbe un'«origine innocente» del potere.

Un luogo fecondo in tal senso è, a mio avviso, la polarità «voluto-subito», che costituisce la tensione tra padronanza di sé e consenso alla necessità che noi siamo. Forse per troppo tempo il dibattito sulla naturale politicità dell'essere umano è stato ridotto al binomio tra «essere naturalmente politico» o «essere istintivamente antisociale»; una dicotomia che ha finito per danneggiare il modo stesso di concepire il «naturale» e l'«artificiale», quasi fossero due universi chiusi e autoreferenziali, destinati a essere alternativi senza poter mai convivere. Come se ci fosse solo una «naturale politicità», che finisce per guardare con occhio diffidente al conflitto e con fatica a ogni costruzione non lineare della convivenza, oppure – al contrario – solo una «istintiva antisocialità», che vede nel conflitto il proprio ambiente «naturale» e domanda un investimento «artificiale» per salvare vite e convivenza.

Lo spazio tra il «subito» e il «voluto» costringe allora a ripensare gli equivoci di questa dicotomia, dimenticandone la irriducibile polarità e costringendo finalmente a ritrovare un terreno di incontro tra «potere politico» e «potere umano». Lo spazio tra il «subito» e il «voluto», in realtà, è uno spazio comune, in cui potere e patire si toccano, possibilmente riconoscendo che l'uno non esiste per l'annientamento dell'altro. La pertinenza antropologica della politica ha la sua radice esattamente qui, e cioè nell'atto continuo di mediare, da parte dell'essere umano, tra il «subito» e il «voluto» rispetto al suo essere al mondo, ma anche riguardo alla costruzione delle forme di convivenza che diano senso al suo esistere.

Sta qui, d'altro canto, la radice stessa della socialità umana e quindi della configurazione del suo rapporto con l'alterità: la naturale socievolezza non coincide con una naturale convivenza, bensì

con l'accettazione di questo luogo intermediario che si è chiamati ad abitare tra ciò che si può solo «subire» e ciò che propriamente «si vuole». Questo luogo di mezzo, questo «tra» specificatamente umano, dove grammatica antropologica e grammatica politica si incontrano su radici comuni, diventa allora la pro-vocazione per ripensare il paradigma – fino ad oggi dominante – del potere e pensarne come possibile un'idea «altra».

Un potere che non si riduce a potenza prevaricante, bensì si fa attraversare dal patimento e si scopre capace di abitare e far abitare lo spazio della mediazione tra il «subito» e il «voluto»; ciò vuol dire persino recuperare una valenza spirituale del potere, liberandolo dall'esecuzione di calcoli di sopravvivenza, sicurezza, conquista e riaffidandolo a un legame più intrinseco con la complessità integrale dell'umano. Anche a livello politico, il potere non cessa di essere un esercizio di comprensione dell'umano capace di riconciliarsi con la sofferenza nella misura in cui accetta che la sofferenza stessa domandi una cornice di senso e che dentro questa cornice possa dire qualcosa di significativo sull'umano e sullo stare insieme degli uomini.

Solo un potere costantemente provocato da ciò che sfugge alla propria protervia razionalistica di costruzione di un ordine neutro, a disposizione della generalità di tutti gli uomini e della loro volontà di illimitata libertà, è in grado di scoprirsi davvero responsabile persino nei confronti dei poteri individuali, in quanto responsabile al cospetto di un patire. Ciò vuol dire, allora, per il potere politico, interrogarsi sulle conseguenze non più trascurabili della finitezza inviolabile della persona e della sua costituiva tensione alla felicità, che non coincide con la preferenza esclusiva del proprio io.

E tali questioni conducono a rivedere la centralità del legame tra potere umano e potere politico, radicato in quello «spazio» tipicamente umano che è lo spazio del «tra»: tra il «subito» e il «voluto». Come esseri umani siamo una «terra di mezzo» tra particolarità e totalità, tra soddisfazione e aspirazione, tra intenzione e realizzazione. Siamo una polarità vivente di «voluto» e «subito», che ci

rende affermazione ma al tempo stesso negazione, o meglio accettazione di una impossibile assolutizzazione. Il tentativo di intravedere nel «patire» un appello per il potere inevitabilmente porta con sé un cambiamento sostanziale: non solo nei «modi» del potere, ma persino nelle sue «ragioni», riaprendo anche la questione del suo fondamento. Ripensare il potere significa, dunque, ripensare ciò che pensiamo di potere e riconsegnare il potere tutt'altro che alla sua esclusiva padronanza di sé.

5. Perché il patire insieme al potere?

Quando la sofferenza sembra ineliminabile si finisce, come scrive Peter Berger, per legittimarla:

Gli uomini sono tutti avvoltoi, in quanto vivono sui patimenti del passato. Alla base di ogni società storica ci sono cataste di cadaveri, vittime degli atti omicidi che direttamente o indirettamente portano all'istituzione di quella stessa società. Non c'è modo di eludere questo fatto, e non c'è modo di rimediarvi. È un fardello inevitabile della condizione umana. Ma alcuni uomini sono avvoltoi in un senso più attivo. Producono cataste di cadaveri supplementari con le loro azioni; ed essi stessi, o più probabilmente altri al loro servizio, forniscono le giustificazioni dei massacri mentre questi sono ancora in corso, e qualche volta in anticipo¹⁷.

La riflessione filosofica sulla politica non può trascurare o sottovalutare la «consapevolezza che la presenza della sofferenza risale allo stesso vivere insieme degli esseri finiti e, in esso, al potere che l'uno esercita sull'altro»¹⁸. Da questo punto di vista, il legame tra potere e sofferenza inflitta risulta una chiave di lettura consolidata, ma non per questo meno problematica.

¹⁷ P. Berger, *Le piramidi del sacrificio. Etica politica e trasformazione sociale*, tr. it. di F. Salvatorelli, Einaudi, Torino 1981, p. 167.

¹⁸ M. Nicoletti, *Il potere del dolore: per una fenomenologia del rapporto tra politica e sofferenza*, in Luigi Alici (a cura di), *La felicità e il dolore: verso un'etica della cura*, Roma, Aracne 2010, p. 56.

Da un lato, c'è il fatto che l'origine della società, l'origine della città, l'origine dello Stato passano da una rottura dei legami, una rottura dell'unità, una rottura con un'autorità anteriore, una violenza esercitata all'inizio che può divenire compatibile con il fatto che su quella base di irrazionalità poi si costruisca la convivenza, l'ordine e quindi una più grande razionalità. Dall'altro lato, questo male originario, questa violenza compiuta, questo dolore inflitto, questo atto di forza che l'uomo opera sull'uomo vengono narrati o affidati a miti; il pensiero incontra la narrazione e quindi le consegna una sorta di mancanza di origine da raccontare. Rottura di un legame per creare altri legami e narrazione mitica che avvolge l'origine di ciò che è per definizione dimensione umana e razionale: sono i due luoghi di crisi paradossale della politica rispetto alla propria origine, che toccano immediatamente anche il tema del potere e di cui i grandiosi racconti di Caino e Abele, Romolo e Remo – per citarne solo alcuni – sono due tra le testimonianze più maestose e millenarie.

In una bella riflessione su tali questioni, Nicoletti evidenzia come la violenza originaria dell'uomo sull'uomo sia addirittura la violenza «non dall'uomo sullo “straniero”, ma dall'uomo sul vicino, anzi sul prossimo, sull'intimo, quasi sul “se stesso” nella figura del padre, del figlio o del fratello ucciso. Talvolta pare che proprio questa vicinanza sia lo sfondo necessario a questa violenza»¹⁹. Così egli prosegue: «Colpisce in questi racconti l'insistenza sul tema della violenza e della rottura dei legami che accompagnano l'origine della società e che da quella origine accompagna ogni società»²⁰. Per dirla con le parole di Lucano: «Le prime mura grondarono di sangue fraterno»²¹.

Ma forse proprio Caino ci aiuta a riconfigurare la relazione tra potere e patire. Ammesso che concediamo spazio all'idea che

¹⁹ *Ivi*, p. 57.

²⁰ *Ivi*, p. 58.

²¹ Lucano, *Fars.*, I, 95.

proprio Caino sia diventato costruttore di città non in virtù del fratricidio commesso, bensì quando è stato messo in condizione di libertà a motivo del fatto che qualcuno ha ascoltato il grido senza voce della sua sofferenza. Proprio il patire può allora diventare un nuovo punto di partenza. E nella misura in cui ci apriamo a una nuova accezione di patimento – non più schiavitù ma condizione di libertà – e a una nuova accezione di potere – non più dominio, ma relazione generativa.

Il potere ha intrinsecamente a che fare con il patire: si fa attraversare dal patire, infligge un patire, è risposta a un patire. Il potere è un atto dovuto rispetto al patire: è la capacità umana che si dimostra all'altezza della potenza dell'agire e insieme responsabile al cospetto della sua non onnipotenza. In tal senso il potere è naturale e umano e nella mancanza, che costituisce la tensione e testimonia l'anelito alla totalità dell'umano, trova il suo luogo di origine e la domanda di senso che continuamente lo provoca.

Paul Ricoeur, che a lungo ha riflettuto su questa paradossalità del potere²², in uno dei suoi ultimi testi, dedicati al tema del senso della pena e del diritto di punire, si chiede come mai non siamo ancora riusciti a elaborare un sistema penale capace di fare giustizia senza infliggere sofferenza²³. Sul terreno del potere dobbiamo oggi porci lo stesso interrogativo: come mai non abbiamo ancora elaborato un'idea di potere che non sappia affermarsi senza passare da una violenza originaria o da una violenza legittima?

Per farlo risulta allora necessario riconoscere nel patire la qualità ontologica di ciò che umanamente esiste e nella mediazione tra «ciò che vogliamo» e «ciò che subiamo» la connotazione spirituale dell'umano, che passa persino attraverso una rivalutazione del «sentire»; occorre ridare sostanza all'idea secondo cui il potere,

²² Su tutti mi limito a indicare P. Ricoeur, *La questione del potere. L'uomo non-violento e la sua presenza nella storia*, tr. it. di A. Rosselli, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1992.

²³ Cf P. Ricoeur, *Il diritto di punire*, a cura di Luca Alici, Morcelliana, Brescia 2012.

che attesta una nostra fragilità, rivelandosi in intima connessione con il patire, ha una sua origine innocente, non condannata alla «macchia» della violenza, per quanto legittima.

Ne seguirà un ripensamento del paradigma del potere politico intorno alla categoria del «potere che cede potere», del potere disposto a patire, e cioè un potere adulto, che è il potere responsabile, che non lotta contro la rinuncia ma la affronta. Se, infatti, adulto è per antonomasia chi nel corso della vita impara «a lasciare» (lasciar andare, lasciar crescere in autonomia...), il potere adulto è quello che non rinuncia al potere ma impara a cedere potere per generare e lasciar crescere il potere altrui. Siamo forse giunti al tempo in cui si può dichiarare sterile il potere che impone, il potere che produce e legittima scarti in nome del calcolo dell'ordine: dal potere che infligge sofferenza in virtù della certezza di sé siamo forse chiamati a passare all'idea di un potere che sa attraversare la sofferenza del cedere in nome della generatività altrui. Solo un tale potere può smettere di perpetuare la logica dell'identico, nella misura in cui trova la propria fonte di legittimazione nel più diverso da sé: il patire.

Da ciò l'invito a ripensare il politico come luogo in cui il «voluto» abita insieme al «subito», con alcune importanti conseguenze che possono aiutare a rinnovare persino determinate categorie in crisi: la democrazia come unico sistema capace di accogliere la vulnerabilità; la fiducia come accettazione dell'incontrollabile; l'autorità come apertura temporale a un passato che non è nostro e a un futuro da non temere. Mentre infatti si continua a rappresentare la convivenza – e le relazioni tra individui e soggetti sociali – unicamente in termini di successo, sicurezza, merito, efficacia-efficienza, prestazione, sviluppo, accesso alle opportunità, rischiamo di perdere l'evidenza della condizione di fragilità dell'umano, la reciproca esposizione alle presenze e alle iniziative degli altri, la comune vulnerabilità.

Di fronte a ciò la logica dell'equità, della giusta redistribuzione delle risorse e delle opportunità mostra una radicale insufficienza,

perché prigioniera di un apparato di mera gestione e sprovvista di un autentico potere generativo. Quando la politica insegue desideri effimeri e cavalca paure profonde, il suo potere resta viziato da una insuperabile strumentalità e non riesce a farsi carico dell'esperienza soggettiva e comunitaria della sofferenza, essendo incapace di riconoscerne lo statuto politico. Per recuperare il legame profondo tra politica e potere, è chiesto ad entrambi un passo indietro rispetto ad alcuni modi di pensare dominanti in questi ultimi secoli: la politica deve accettare di divenire luogo di mediazione e non di convenzione, e per farlo deve accettare persino il tragico del conflitto ineliminabile tra «voluto» e «subito»; il potere deve rinunciare a identificarsi in modo univoco e «artificiale» con un soggetto autonomo, dominato da una razionalità calcolante, e reggere il peso della responsabilità di riconoscere e proteggere ciò che attiene fisiologicamente – e patologicamente! – allo statuto antropologico.

6. Per concludere

Qui c'è probabilmente un nuovo progetto per la politica e il potere, che magari può evitare il divorzio. Siamo la polarità «voluto-subito» che continuamente cerca mediazioni generative e rispettose di un limite insormontabile. L'incarnazione testimonia quel limite: il potere che incontra il patire è un potere che assume una veste nuova e inaugura una nuova concezione della libertà. Sul piano strettamente politico diventa allora occasione per ripensare un potere che si fa prossimo, che non si riconosce esclusivamente nell'aumento della propria potenza e non si riduce a mera affermazione di volontà.

Vi è una insondabilità e ineliminabilità del patire, all'origine della vita, che il potere deve riconoscere, non può cancellare ed è chiamato a rendere generativa: come un padre e una madre che hanno un potere sui propri figli, derivante loro esattamente dal travaglio del venire alla vita del figlio. Il non oltrepassabile dell'u-

mano è il suo patire, che tiene insieme sofferenza, limite, vulnerabilità non assegnandoli all'indistinzione, ma contenendoli nella loro differenza. Veniamo alla vita attraverso un patire e lasciamo la vita attraversando un patire. Per questo, ogni potere umano e ogni potere politico trovano in questo patire la parola prima e ultima, in mezzo alla quale sono chiamati a riconoscere la propria vocazione e responsabilità.

L'integrale alterità del fondamento è questa e la profondità della sua verticalità non sta in alto, in una estrinseca eteronomia, ma al fondo di ciò che ci accomuna: dove guarda la religione per cogliere un senso alle proprie spalle; dove guarda la politica per costruirne un senso al suo cospetto; dove guardano entrambe possibilmente nella consapevolezza che il loro stare al mondo non diventi un moltiplicare quel patire.

La solidarietà alla prova

*Rev. prof. Rocco D'Ambrosio **

1. Introduzione

Ogni volta che si fotografa la solidarietà in Italia – dal punto di vista sociologico – ci si ritrova con dei dati che confortano ed interrogano in maniera esigente. Il conforto viene dal sapere che la solidarietà tiene. E ciò non è poco, se si pensa che in Italia la solidarietà è messa a dura prova da due fattori. Da una parte ci sono le varie espressioni del leghismo, del razzismo e delle chiusure personali e sociali. Dall'altra parte c'è il dominio del pensiero unico liberista che riduce tutti e tutto a mercato, consumi e interessi materiali. Ci sono ambienti, laici ed ecclesiali, che reggono con le tante forme diffuse di solidarietà in uno scenario a macchia di leopardo: la solidarietà, che per lo più si esprime nell'associazionismo, specie sportivo, e nel No Profit, è vicina di casa a quanto di becero e razzista alberga anche nei nostri ambienti. Vediamo di capirci qualcosa.

2. Il contesto culturale circostante: le dinamiche individualiste e utilitariste

Scrivava Kant a fine Settecento:

Ora io dico: l'uomo, e ogni essere razionale in genere, «esiste» come scopo in se stesso, e «non solo come mezzo» perché sia usato da questa

* Ordinario di Filosofia politica presso la facoltà di Scienze sociali della Pontificia Università Gregoriana di Roma (<www.rocda.it>); insegna Etica della pubblica amministrazione presso il Dipartimento per le politiche del personale dell'Amministrazione del Ministero dell'Interno (ex SSAI, Roma); è direttore delle scuole di politica dell'associazione «Cercasi un fine» (<www.cercasiunfine.it>).

o quella volontà; in tutte le sue azioni, dirette, sia verso se stesso, sia verso altri esseri razionali, esso dev'essere sempre considerato, «al tempo stesso, anche come un fine»¹.

Chi conosce l'autore sa bene che si tratta di un'affermazione nobile, inserita in un progetto etico, di natura laica, che merita gran rispetto. Il problema non è Kant quanto alcuni suoi nipoti e pronipoti che hanno fatto diventare dogma l'affermazione: la persona umana *esiste come scopo in se stesso*. È proprio in questa affermazione che molti studiosi vedono una delle radici del moderno individualismo.

L'esistere «come fine a se stesso» rappresenta il riferimento antico e nobile che, lungo più di due secoli, ha portato a forme patologiche di individualismo. Non a caso il dizionario italiano Treccani parla d'individualismo come di «ogni dottrina etico-politica che affermi l'autonomia, il valore preminente e i diritti dell'individuo umano rispetto alla collettività di cui fa parte».

Ovviamente nella misura in cui l'attenzione alla persona individuale è inserita in un largo quadro di relazioni e di mutuo scambio tra persona e comunità, il riferimento alla persona individuale non ha niente di negativo. Il problema sorge – come è evidente – quando il riferimento alla persona individuale è affermato come valore superiore rispetto al gruppo o comunità, come definir si voglia, o, addirittura, a Dio stesso. Scrive Papa Francesco:

La difficoltà a prendere sul serio questa sfida è legata ad un deterioramento etico e culturale, che accompagna quello ecologico. L'uomo e la donna del mondo postmoderno – scrive Francesco nella *Laudato si'* – corrono il rischio permanente di diventare profondamente individualisti, e molti problemi sociali attuali sono da porre in relazione con la ricerca egoistica della soddisfazione immediata, con le crisi dei legami familiari e sociali, con le difficoltà a riconoscere l'altro (n. 162).

¹ I. Kant, *Der Metaphysik der Sitten*, Königsberg 1797; tr. it. *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 89.

Invece, precisa Francesco,

Tutto è in relazione, e tutti noi esseri umani siamo uniti come fratelli e sorelle in un meraviglioso pellegrinaggio, legati dall'amore che Dio ha per ciascuna delle sue creature e che ci unisce anche tra noi, con tenero affetto, al fratello sole, alla sorella luna, al fratello fiume e alla madre terra (n. 92).

Nell'ottica negativa di attenzione al singolo, si può, a ragione, parlare di una sorta di malattia dell'Occidente. In altri termini la società contemporanea in cui viviamo, almeno nel nostro contesto occidentale, presta più attenzione al singolo che al gruppo e/o comunità. Questo atteggiamento è negativo, è una *malattia* e, come ogni disagio psico-fisico, ha il suo humus di crescita e i suoi sintomi caratteristici. Di questi ne prendo solo due, che considero i maggiori: l'utilitarismo e l'autoreferenzialità; dove l'utilitarismo è da ascrivere a quelle teorie e atteggiamenti che radicano e fanno crescere l'individualismo; mentre l'autoreferenzialità è un sintomo dell'individualismo dilagante (aspetto che non tratto in questo testo, ma rimando ad altri miei scritti²).

Concentriamoci sull'utilitarismo. Secondo questa scuola di pensiero – che annovera autori come Bentham, Mill, Smith, Beccaria, per citare i maggiori – la motivazione di ogni cooperazione sociale, cioè di ogni *spinta* originaria che ci porta a creare o ad aderire a gruppi, comunità e istituzioni, è da ricercare nella tendenza umana ad aumentare o diminuire la propria felicità. Per gli utilitaristi l'individuo va lasciato libero di perseguire i suoi interessi. Adam Smith si sofferma sul fatto che l'individuo generalmente *non intende promuovere l'interesse pubblico né sa quanto lo promuova*; come in molti altri casi, egli è condotto da *una mano invisibile a promuovere un fine che non entrava nelle sue intenzioni*³. Bentham, invece, scriverà: nelle condizioni

² Cf R. D'Ambrosio, *Il potere e chi lo detiene*, EDB, Bologna 2008, cap. II.

³ Cf A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Dublin 1776; tr. it. *Ricerca sulla natura e sulle cause della ricchezza delle nazioni*,

generali della vita, *in ogni cuore umano l'interesse egoistico predomina su tutti gli altri interessi messi insieme. Più brevemente: l'egoismo predomina. O ancora: l'amore di sé vige in ogni cosa*⁴. In termini moderni, come afferma Guidi, dobbiamo ritenere l'utilitarismo come *una teoria etica che sceglie come criterio per stabilire la maggiore o minore «bontà» di un'azione le conseguenze di quest'ultima sul benessere delle persone coinvolte e che definisce «giusta» quell'azione che è ottimale proprio dal punto di vista di questo benessere*⁵.

L'utilitarismo è, quindi, humus fecondo dell'individualismo proprio perché l'interesse privato viene visto come opposto a quello pubblico e quindi il valore e il tornaconto dell'individuo emergono su tutto. Tanto da far dire a Mancur Olson, nel suo *The Logic of Collective Action*, che «individui razionali e ispirati dai loro intenti non si comporterebbero così da perseguire l'interesse comune o di gruppo»⁶. Per Olson l'interesse individuale è il fondamento dell'agire sociale, quindi un individuo ritiene razionale non perseguire un bene pubblico, specie in un grande gruppo, dove sarebbe costretto a condividere con altri i benefici della sua azione. Invece, specie in un piccolo gruppo, secondo Olson, scatta la cooperazione, in vista di un bene pubblico, se questa è legata a «incentivi selettivi», cioè a beni privati che favoriscono l'individuo⁷.

UTET, Torino 1996, p. 584.

⁴ Cf J. Bentham, *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London 1789; tr. it. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998, p. 101.

⁵ Cf M.E.L. Guidi, *Il pensiero politico degli utilitaristi*, in AA.VV., *Il pensiero politico. Idee teorie dottrine*, v. 3/1, UTET, Torino 1999, p. 66.

⁶ Cf M. Olson, *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Group*, Harvard University Press, 1965; tr. it. *La logica dell'azione collettiva. I beni pubblici e la teoria dei gruppi*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 14, 43, 51.

⁷ Cf R. Esposito - C. Galli, *Enciclopedia del pensiero politico: autori, concetti, dottrine*, Laterza, Roma-Bari 2000; *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana «G. Treccani», Roma 1991-2001, voci *Movimenti sociali e Pressione, gruppi di*.

Svariati sono i rilievi e le critiche a cui si presta questa teoria. In questa sede ci interessa solo notare quanto il nutrirsi continuamente della mentalità utilitaristica porta a non vedere altro che interessi, e questi ristretti al campo di azione individuale. In una famosa opera teatrale, *Le diable et le bon Dieu*, Jean-Paul Sartre fa dire a un suo personaggio, di professione banchiere, qualcosa che ben sintetizza l'approccio utilitaristico alle istituzioni e a coloro che ne fanno parte:

Ormai da trent'anni mi regolo su di un solo principio: è l'interesse che conduce il mondo. Davanti a me gli uomini hanno giustificato la loro condotta con i motivi più nobili. Li ho sempre ascoltati distrattamente dicendomi: cerca l'interesse⁸.

Non sorprende più di tanto il constatare che qualcuno cerchi il suo interesse. Ognuno di noi potrebbe portare centinaia di esempi, personali e istituzionali, in cui la gente ha operato ricercando il proprio interesse, di qualsiasi natura, e di come lo abbia giustificato come un vero e proprio *bisogno*. Quando il principio dello scambio di utilità diventa il *solo* criterio seguito all'interno di una famiglia, di un ambiente di lavoro, del mondo culturale, della comunità di fede religiosa, della struttura amministrativa e politica l'individualismo cresce a dismisura e tendono a scomparire atteggiamenti quali l'amore, la solidarietà, la gratuità e così via. Tutto diventa frutto di uno scambio, tutto ha un prezzo e tutto diventa mercato. Un mercato dominato da individui e non persone, un mercato senza regole e che ha fastidio delle stesse regole. Scrive Papa Francesco:

La dignità di ogni persona umana e il bene comune sono questioni che dovrebbero strutturare tutta la politica economica, ma a volte sembrano appendici aggiunte dall'esterno per completare un discorso politico senza prospettive né programmi di vero sviluppo integrale. Quante parole sono diventate scomode per questo sistema! Dà fastidio che si parli di etica, dà fastidio che si parli di solidarietà mondiale, dà fastidio che si parli di distribuzione dei beni, dà fastidio che si parli

⁸ J.P. Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, Gallimard, Paris 1951, trad. it. *Il diavolo e il buon Dio*, Mondadori, Milano 1984, p. 61.

di difendere i posti di lavoro, dà fastidio che si parli della dignità dei deboli, dà fastidio che si parli di un Dio che esige un impegno per la giustizia. Altre volte accade che queste parole diventino oggetto di una manipolazione opportunistica che le disonora. La comoda indifferenza di fronte a queste questioni svuota la nostra vita e le nostre parole di ogni significato (*Evangelii gaudium*, n. 203).

Il magistero cattolico richiama, anche, il necessario passaggio dall'economia alla politica e lo fa in funzione di un recupero della politica, come luogo e strumento, con cui si armonizza e realizza il bene dei singoli come dei gruppi. Solo il ritorno alla politica che governa i processi economici può garantire le condizioni che permettono a tutti di crescere pienamente come persone e come società⁹. Nella visione cattolica il potere è sempre in funzione del bene comune e mai in vista dell'accrescimento dell'utilità; Papa Francesco direbbe che

La politica non deve sottomettersi all'economia e questa non deve sottomettersi ai dettami e al paradigma efficientista della tecnocrazia. Oggi, pensando al bene comune, abbiamo bisogno in modo ineludibile che la politica e l'economia, in dialogo, si pongano decisamente al servizio della vita, specialmente della vita umana» (*Laudato si'*, n. 189).

Il richiamo al primato della politica sull'economia, perché venga tutelato il bene dei singoli come dei gruppi, ci rimanda a una visione etico-economica dove il profitto è certamente legittimo, ma va specificato che, in una corretta attività finanziaria, produttiva e commerciale, non può mai essere un *guadagno ad ogni costo*. Il profitto è un elemento di un'esigente, indiscutibile e precisa gerarchia: 1. lavoratore, 2. lavoro, 3. profitto¹⁰. L'approccio moderno è, invece, molto spesso basato su un diverso ordine: 1. profitto, 2.

⁹ Cf *Gaudium et Spes*, capp. III-IV; Paolo VI, *Octogesima adveniens*, n. 46; Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, nn. 21, 36.

¹⁰ Cf Giovanni Paolo II, *Laborem exercens*, nn. 6-7; *Centesimus annus*, 1991, n. 35; Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, nn. 21, 36; Francesco, *Evangelii gaudium* e *Laudato si'*.

lavoro, 3. lavoratore. In esso l'attività economica ha *un unico motore, la massimizzazione dell'utilità* per cui la struttura dei bisogni viene appiattita su *un unico bisogno, quello di utilità*. Il sistema economico non è più concepito per il soddisfacimento dei vari bisogni umani, ma fondamentalmente per arricchirsi, e questa mentalità pervade, corrompe e snatura diversi settori della comunità politica. Questa cambio di gerarchia tocca, interpella e, alcune volte, corrompe anche le comunità cristiane e coloro che in esse operano.

Dal punto di vista dottrinale sono chiarissimi e coerenti gli interventi dei papi nel difendere la gerarchia lavoratore-lavoro-profitto. Cito solo alcuni passi salienti del magistero postconciliare. Paolo VI precisa che

si è malauguratamente instaurato un sistema che considerava il profitto come motore essenziale del progresso economico, la concorrenza come legge suprema dell'economia, la proprietà privata dei mezzi di produzione come un diritto assoluto, senza limiti né obblighi sociali corrispondenti. Tale «liberalismo» senza freno conduceva alla dittatura, a buon diritto denunciata da Pio XI come generatrice dell'«imperialismo internazionale del denaro». Non si condanneranno mai abbastanza simili abusi, ricordando ancora una volta solennemente che l'economia è al servizio dell'uomo» (*Populorum progressio*, n. 26).

Giovanni Paolo II afferma che

la Chiesa riconosce la giusta *funzione del profitto*, come indicatore del buon andamento dell'azienda: quando un'azienda produce profitto, ciò significa che i fattori produttivi sono stati adeguatamente impiegati ed i corrispettivi bisogni umani debitamente soddisfatti. Tuttavia, il profitto non è l'unico indice delle condizioni dell'azienda. È possibile che i conti economici siano in ordine ed insieme che gli uomini, che costituiscono il patrimonio più prezioso dell'azienda, siano umiliati e offesi nella loro dignità. Oltre ad essere moralmente inammissibile, ciò non può non avere in prospettiva riflessi negativi anche per l'efficienza economica dell'azienda. Scopo dell'impresa, infatti, non è semplicemente la produzione del profitto, bensì l'esistenza stessa dell'impresa come *comunità di uomini* che, in diverso

modo, perseguono il soddisfacimento dei loro fondamentali bisogni e costituiscono un particolare gruppo al servizio dell'intera società. Il profitto è un regolatore della vita dell'azienda, ma non è l'unico; ad esso va aggiunta la considerazione di *altri fattori umani e morali* che, a lungo periodo, sono almeno egualmente essenziali per la vita dell'impresa (*Centesimus annus*, n. 35).

Benedetto XVI fa eco affermando che «l'esclusivo obiettivo del profitto, se mal prodotto e senza il bene comune come fine ultimo, rischia di distruggere ricchezza e creare povertà». E più avanti aggiunge:

L'attività economica non può risolvere tutti i problemi sociali mediante la semplice estensione della *logica mercantile*. Questa va *finalizzata al perseguimento del bene comune*, di cui deve farsi carico anche e soprattutto la comunità politica (*Caritas in veritate*, nn. 21, 36).

Francesco evidenzia come le logiche del profitto a ogni costo portano a una economia che uccide:

Oggi tutto entra nel gioco della competitività e della legge del più forte, dove il potente mangia il più debole. Come conseguenza di questa situazione, grandi masse di popolazione si vedono escluse ed emarginate: senza lavoro, senza prospettive, senza vie di uscita. Si considera l'essere umano in se stesso come un bene di consumo, che si può usare e poi gettare. Abbiamo dato inizio alla cultura dello «scarto» che, addirittura, viene promossa. Non si tratta più semplicemente del fenomeno dello sfruttamento e dell'oppressione, ma di qualcosa di nuovo: con l'esclusione resta colpita, nella sua stessa radice, l'appartenenza alla società in cui si vive, dal momento che in essa non si sta nei bassifondi, nella periferia, o senza potere, bensì si sta fuori. Gli esclusi non sono «sfruttati» ma rifiuti, «avanzi» (*Evangelii gaudium*, n. 53).

Si badi che questo impegno di non assoggettamento acritico o interessato alla mentalità utilitaristica non riguarda solo i credenti, ma tutti i cittadini e le componenti sociali, specie quando la carta costituzionale di un Paese si fonda su principi di condivisione e attenzione agli ultimi.

3. Ripartire dalle relazioni

La scomparsa di Zygmunt Bauman (1925-2017) ha ridato vigore alla sua notissima affermazione sulla «società liquida»¹¹. Ho sempre avuto parecchie perplessità su questo concetto. Non nascondo che essa abbia una forte carica come slogan, ma che abbia, anche, una limitata validità scientifica. Fa bene ricordare quanto un serio intellettuale italiano, Pietro Barcellona, scriveva in proposito:

Ormai da alcuni anni si continua a ripetere che la nostra è una «società liquida», e non c'è convegno di filosofia o di letteratura che non assuma la «liquidità» come un significato immanente all'esperienza. Sono convinto che da quando l'espressione «società liquida» è stata inserita nel linguaggio comune, tutti ci comportiamo effettivamente come particelle che scorrono in un flusso che non ha né inizio né fine; a forza di parlare di liquidità siamo diventati effettivamente liquidi e non riusciamo a immaginare più nessun punto fermo e opaco che arresti o modifichi il fluire della vita¹².

Con buona pace (eterna) di Bauman le cose non stanno affatto come dice lui, ma come ci ricorda Barcellona. La liquidità è solo uno degli aspetti interpretativi della nostra società. Accanto ad essa ce ne sono altri, come la rigidità, lo scontro, il fondamentalismo, la violenza e la guerra, la chiusura, il razzismo, il profitto: cose tutte che hanno ben poco di liquido.

Assumiamo la posizione di Barcellona e rendiamola domanda per noi tutti. È vero che «ci comportiamo [come] particelle che scorrono in un flusso che non ha né inizio né fine»? È innegabile che se ci riferiamo, non solo nelle nostre comunità, ma un po' a tutti i gruppi e le istituzioni, molto spesso tante relazioni che intessiamo ogni giorno sono in crisi. I segni di speranza, spesso instabili e fragili (liquidi?), si fanno strada in un contesto deteriorato: dai

¹¹ Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000; tr. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

¹² P. Barcellona, *Parolepotere. Il nuovo linguaggio del conflitto sociale*, Castelvecchi, Roma 2013, p. 77.

piccoli problemi affettivi e professionali al terrorismo e alle guerre; dalla fragilità personale all'insicurezza del lavoro precario o che manca; dalle individuali ricerche di senso alla scuola, università, comunità di fede religiosa, spesso non all'altezza del momento; dal disastro della politica nazionale ai dubbi su quella locale. E così via.

Allora la domanda è: da dove ricominciare per riqualificare le nostre relazioni, per renderle solide? La risposta è difficilissima, ma può arrivare solo se l'impegno è *comune*. Non perché insieme è più facile e si lavora meno o c'è più forza o più gusto, ma, prima di tutto, perché la nostra vita è *insieme* di relazioni. Da esse si può ricominciare: famiglia, lavoro, amicizie, comunità di fede religiosa, politica, associazionismo; nessuna esclusa. Abitiamo spazi, tempi, relazioni, emozioni, idee, sentimenti. Ma in che modo? A volte ci sentiamo pienamente inseriti e sereni, altre volte estranei e paurosi. Ogni relazione è la nostra terra e al tempo stesso il nostro esilio o la terra del nemico. Agostino scriveva che «durante il soggiorno in questa vita terrestre i cuori sono nascosti ai cuori. E poiché i nostri segreti pensieri ci sfuggono reciprocamente, noi ci prestiamo dei sentimenti che non abbiamo»¹³.

Non ci sono solo le bombe del terrorismo, la morte portata dalle guerre, il sottosviluppo di molti popoli, la crisi economica, il marcio della politica, la corruzione all'università e nel mondo del lavoro, il degrado e l'emarginazione di tanti nelle nostre città. Ci sono anche crisi di coppie e divorzi, amicizie rovinate per invidia e cattiveria, rapporti personali e di lavoro venduti per *un euro in più*, responsabili di istituzioni, laiche e religiose, mediocri quanto deleteri, esperienze ecclesiali di basso profilo e alla lunga veramente deleterie per la serenità personale.

Rileggo spesso una pagina di Emmanuel Mounier:

Noi ci troviamo presi in un corpo, in una famiglia, in un ambiente, in una classe, in una patria, in un'epoca che non abbiamo scelto. Che

¹³ Agostino, *Enarrationes in psalmos*; tra .it. con testo a fronte *Esposizioni sui salmi*, Città Nuova, Roma 1990, XXX, 13.

io mi trovi qui piuttosto che là, adesso piuttosto che allora, è stato deciso da un misterioso disegno in precedenza a ogni partecipazione della mia volontà. In me si annodano le cifre intrecciate di un destino incombente e di una vocazione che è una sfida contro tutte le forze del mondo; ma questa vocazione non può aprirsi la via che in questo corpo, in questa famiglia, in quest'ambiente, in questa classe, in questa patria, in quest'epoca¹⁴.

La lezione di Mounier aiuta, con il suo *qui e adesso*, a rigettare ogni tentazione di fuga e ad accettare i compagni di strada che mi sono stati posti accanto dal buon Dio o da *altro*, per chi non crede in Dio. Ma, accanto a ciò, sprona anche a lavorare su se stessi e sugli altri affinché le relazioni personali siano il luogo in cui la nostra *vocazione*, ossia l'insieme dei doni ricevuti, *si apra la via*, in altre parole porti frutto poiché tralci uniti alla Vite (Gv 15). Sono l'*insieme* delle relazioni su cui è indispensabile operare un discernimento, nell'ambiente ecclesiale come altrove. Dire tanti e motivati *sì*, ma anche tanti e convinti *no*.

Ritengo che il più grande *no* vada detto a tutte quelle relazioni vissute in funzione di denaro e/o potere, come si è già detto (par. 2). Chi cerca il proprio interesse di potere e/o di denaro è, secondo Bonhoeffer, *l'uomo della prestazione*¹⁵. E ogni *prestazione* si oppone radicalmente a relazioni serie e mature, fino a negarle e distruggerle. Non si può fare gruppo, comunità, costruire amicizie o relazioni di coppia e familiari, *prestandosi* a chiunque, per caso o per guadagno. La «liquidità» di molte situazioni, spesso, dipende dalla carenza di un profilo etico, che trasforma le nostre relazioni in luoghi di *prestazioni*, spesso anche *vendite*, persino di persone e di quanto più nobile ci sia nella vita individuale e sociale.

¹⁴ E. Mounier, *Qu'est-ce que le personnalisme?*, in *Oeuvres*, t. III, Editions du Seuil, Paris 1947, pp. 191-192, 208-209; tr. it. *Che cos'è il personalismo?*, Einaudi, Torino 1975, p. 31.

¹⁵ Cf D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Verlag, München 1970; tr. it. *Resistenza e Resa*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, p. 468.

Per conservare l'eticità delle nostre relazioni, a livello personale e comunitario, si devono dire *no* difficili, come quelli al guadagno facile, alle tante ingiustizie e mafie, alla vita comoda, all'invidia e all'avarizia, all'abuso di potere, all'apparire, al culto della personalità, all'autoreferenzialità, al consenso ad ogni costo. E cogliere i relativi *sì* come una sfida a vivere pienamente la nostra vita, senza per questo voler diventare eroi. Le nostre relazioni sono degne di essere vissute non perché finiscono in TV o sui giornali o su *Facebook*, ma *perché nostre, perché mie*. Solo sposandole pienamente, solo orientandole verso un progetto di qualità diventano luogo di serenità e di gioia, nonostante le negatività e i problemi che non mancano mai. I percorsi di qualità sono tanti: come cristiani attingiamo a quelle relazioni purificate dalla Croce e illuminate dalla gloria della risurrezione; ma sono convinto che, nonostante le differenze di cultura e di credo, la qualità relazionale sia un terreno comune di dialogo e di crescita con tutti.

Dietrich Bonhoeffer, in questo cammino di qualità relazionale, poneva dei punti fermi, che conservano ancora la loro validità etica e pedagogica:

Dal punto di vista sociale questo significa rinunciare alla ricerca delle posizioni preminenti, rompere col divismo, guardare liberamente in alto e in basso, specialmente per quanto riguarda la scelta della cerchia intima degli amici, significa saper gioire di una vita nascosta ed avere il coraggio di una vita pubblica. Sul piano culturale l'esperienza della qualità significa tornare dal giornale e dalla radio al libro, dalla fretta alla calma e al silenzio, dalla dispersione al raccoglimento, dalla sensazione alla riflessione, dal virtuosismo all'arte, dallo snobbismo alla modestia, dalla esagerazione alla misura. Le quantità si contendono lo spazio, le qualità si completano a vicenda¹⁶.

Una particolare nota merita lo spazio, o in alcuni casi l'invasione, della tecnologia nelle nostre relazioni. Bonhoeffer invita a passare «dal giornale e dalla radio al libro». Forse oggi sarebbe il

¹⁶ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, tr. it. cit., pp. 69-70.

caso di dire di passare «da internet e i social al libro e alla riflessione lenta». In altri termini, ricercare qualcosa di più solido e stabile, meno fugace e fragile. Del resto – annota ancora Barcellona – «come si può costruire un progetto di cambiamento in una società vissuta come un flusso che non conosce alcun punto fermo?»¹⁷.

4. Fiducia, solidarietà e cooperazione

Esiste uno stretto rapporto tra *fiducia* e *cooperazione*, come afferma con estrema chiarezza Putnam: «la fiducia è il lubrificante della cooperazione»¹⁸. Ciò significa che decido di *spendermi* per gli altri, all'interno di un'istituzione, perché *mi fido*. Dove per fiducia – vale la pena ricordarlo – intendiamo fondamentalmente il riconoscere il *valore* dell'altro, la sua potenzialità relazionale e la sua disponibilità ad operare per il bene, nella misura in cui ragionevolmente si prevede che l'altro risponderà positivamente al mio invito-atteggiamento di collaborazione. Questo tipo di atteggiamenti richiama un principio etico noto: quello della *solidarietà*. Riguardo a essa va precisato che la letteratura scientifica considera i due termini, cooperazione e solidarietà, strettamente collegati, visto che il termine *cooperazione* si riferisce al concorso e alla collaborazione nella realizzazione di qualcosa, mentre il termine *solidarietà* fa riferimento al *sentire* un vincolo, un legame con l'altro tanto da operare in suo favore¹⁹.

La risorsa di fiducia è, dunque, il modo di porsi di fronte all'altro così come si è *determinati* dalla propria sensibilità, storia, educazione, cultura, magari fede religiosa. Normalmente il tema della cooperazione è affrontato all'interno del discorso sul comportamento collettivo. In particolare ci si chiede quali siano le motiva-

¹⁷ P. Barcellona, *Parolepotere*, cit., p. 77.

¹⁸ R.D. Putnam, *Making Democracy Work*, Princeton University Press 1993; tr. it. *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano 1993, p. 201.

¹⁹ Cf Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, Roma 1987, cap. V.

zioni che lo ispirino e, soprattutto, se la *cooperazione* sia eccezione o regola del comportamento delle persone aggregate in vari modi e momenti, cioè se ognuno di noi vuole *trarre forza dall'altro*. Comunemente, per introdurre queste tematiche, si fa riferimento al famosissimo *dilemma del prigioniero*:

Un giudice ha a disposizione i due indiziati di un omicidio: sono rinchiusi in due celle del carcere e non possono comunicare fra loro. Egli sa che uno dei due è l'assassino, ma non sa chi è. Ora, egli informa ciascuno dei due indiziati che se accuserà l'altro sarà immediatamente libero; e l'altro prenderà i 30 anni che merita. Però i due prigionieri sanno che se invece nessuno dei due aprirà bocca, dal momento che non ci sono prove, ambedue torneranno liberi dopo un paio d'anni. Ma è evidente che c'è una terza possibilità: i due chiedono al giudice che cosa accade se ciascuno dei due accusa l'altro. «Potete aspettarvelo – risponde il giudice – in quel caso darò 15 anni di galera a ciascuno»²⁰.

Il dilemma – è evidente – presenta diverse soluzioni che, pur essendo determinate da una situazione estrema e particolare, ci aiutano a comprendere il complesso bagaglio motivazionale che ognuno mette in campo nel momento in cui è chiamato a decidere su se stesso e sugli altri contestualmente, ad orientarsi verso la cooperazione oppure no. Tuttavia bisogna riconoscere che la situazione presentata nel dilemma è così estrema da apparire molto lontana dall'esperienza quotidiana, per cui può costituire un riferimento solo nella misura in cui siamo capaci di saper cogliere le costanti che si ripetono in situazioni molto più comuni, le quali pongono lo stesso gli attori di fronte alla scelta di cooperare o meno, manifestare altruismo e solidarietà oppure chiudersi in se stessi. Ha quindi ragione Jervis quando fa riferimento ad un esempio, con

²⁰ Il *dilemma del prigioniero* è stato formulato da A.W. Tucker, che si è basato sulle osservazioni elaborate in campo economico, negli anni Cinquanta, da M.M. Flood e M. Dresher. Qui si è seguita la spiegazione di G. Jervis, *Individualismo e cooperazione. Psicologia della politica*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 202.

gli stessi sostanziali dilemmi, ma più vicino alla vita quotidiana: *il problema della pulizia del pianerottolo*.

Supponiamo che io abiti al pianterreno di un vecchio edificio: sul mio pianerottolo c'è un'altra porta dove abita un altro inquilino. Non lo conosco: ogni tanto lo sento che esce di casa o che rientra a tarda sera ma non so neppure che faccia abbia. L'amministratore è latitante, non c'è un portiere. Il problema è chi debba pulire il pianerottolo. Posso scegliere fra alcune alternative...²¹

Tutte le soluzioni del primo, come del secondo esempio, hanno a che fare con il *dilemma*: cooperare o no? Fare il primo passo o no? Come valutare la situazione più conveniente sotto tutti i punti di vista? In altri termini: conviene collaborare oppure no? Trasferendoci sul piano istituzionale: cosa mi spinge a cooperare in un'istituzione e cosa mi allontana dal farlo? Seguendo la *teoria dei giochi*²² ci chiederemmo: quale sarebbe il modo migliore di comportarsi per ottenere il risultato migliore? Quanto è coinvolta la mia dimensione emotiva? Quale scelta è più coerente con i miei principi etici?

Notiamo, prima di tutto, come ambedue le situazioni non prevedono nessuna forma di dialogo con l'*altro*, collega prigioniero o collega condomino che sia. Da questo punto essenziale inizia la nostra critica ai due dilemmi, del prigioniero e del pianerottolo. Pur restando validi i due casi per aiutarci a rispondere a generali domande sulla cooperazione, essi difettano perché pongono il singolo in una situazione di scelta in cui, di fatto, è isolato. Nella nostra esperienza quotidiana all'interno di una famiglia, di un ambiente di lavoro, del mondo culturale, della comunità di fe-

²¹ G. Jervis, *Individualismo e cooperazione*, cit., p. 224.

²² La *Teoria dei giochi* mira a studiare e descrivere il comportamento delle persone (*giocatori*) in situazioni competitive (*giochi*), in particolare si studiano come vengono prese le decisioni dai *giocatori* con un approccio sia prescrittivo che predittivo; per uno studio si veda D. Fürst, *Teoria dei Giochi in Enciclopedia delle Scienze Sociali*, v. IV, pp. 299-312.

de religiosa e della struttura amministrativa e politica le nostre decisioni sono prese *anche* dialogando e confrontandoci con gli altri. Il comportamento (*èthos*) non è mai un frutto puramente individuale; è *personale* nel senso che non si è persona se non *con e per mezzo degli altri*. Affermare ciò non significa aver risolto il dilemma della cooperazione, ma collocarci in un'area antropologica più ampia. La prospettiva antropologica ampia è, infatti, il primo riferimento che si deve adottare per analizzare il dilemma. Quella etica è la seconda.

Analizzare il problema in chiave antropologica vuol dire investigare sulla *fonte*, cognitiva ed emotiva, di comportamenti (*èthos*) quali la fiducia, la collaborazione, la solidarietà e l'altruismo, che portano il prigioniero o il vicino, come chiunque è posto davanti a dilemmi di cooperazione, a scegliere in un modo piuttosto che in un altro. Orbene, la *fonte* è il modo di essere di una persona, il modo di concepire se stesso e la propria relazione con gli altri, con la natura e il *trascendente*, quella che abbiamo chiamato sinteticamente *antropologia di riferimento*.

Se una persona assume come proprio parametro di pensiero e di prassi l'assioma di Plauto *l'uomo è lupo dell'altro uomo (homo homini lupus)*²³, certamente riterrà la cooperazione come impossibile dal punto di vista umano e non conveniente dal punto di vista economico. Inoltre renderà l'istituzione *luogo* permanente di contese e guerre quasi ineliminabili, come Hobbes ha precisato nel suo *Leviathan*.

Ci può essere anche un altro approccio: far dipendere la cooperazione dal solo dato della *convenienza*. Ai due prigionieri il giudice

²³ Plauto, *Asinaria*, v. 495. L'affermazione di Plauto sarà il punto nodale dell'antropologia negativa di N. Machiavelli nel suo *Principe* (par. 3.7) e di T. Hobbes nei suoi *De Cive* e *Leviathan*. Per uno studio si veda G. Ritter, *Die Dämonie der Macht*, Oldenbourg, München 1948; tr. it. *Il volto demoniaco del potere*, il Mulino, Bologna 1997, cap. II; E. Voegelin, *The new science of politics. An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago 1952; tr. it. *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968. cap. V.

mostra chiaramente che *cooperare conviene*. Conviene anche ai due vicini di casa cooperare per avere il pianerottolo pulito. Nessuno nega che l'aspetto della convenienza possa essere, per alcuni, l'unica ragione per cooperare. In altri termini, per i seguaci dell'antropologia negativa, di stampo hobbesiano, la persona ha poco o nessun valore, su tutto emerge solo l'interesse e ogni cooperazione è frutto di logiche mercantili.

Appare, comunque, discutibile la tesi secondo cui tutte le relazioni, interne ed esterne, di un'istituzione possono essere ridotte a sole dinamiche utilitaristiche, a puro scambio di utilità di ogni genere, come abbiamo già dimostrato. In termini scientifici il riferimento è alla posizione di Mancur Olson, già qui presentata (par. 2). In questa prospettiva non c'è spazio per nessuna fiducia nell'altro, per nessuna forma di cooperazione e di collaborazione, di solidarietà, di altruismo e di gratuità. La ricerca empirica, però, ha dato torto ad Olson, perché continua a riscontrare motivazioni di impegno nelle istituzioni che non possono essere ridotte alla sola logica di scambio. L'antropologia negativa, di fatto, non domina incondizionatamente tutto il campo del pensare e dell'agire umano: Machiavelli e Hobbes hanno solo poche e circoscritte ragioni.

Il problema, invece, va analizzato e ricondotto a parametri antropologici più ampi. Si deve notare come spesso molte delle analisi istituzionali e dei loro stati di crisi non giungono a considerare e valutare le antropologie che le ispirano e come in esse i singoli e i gruppi *si coltivano*. Non si pone attenzione al *principio antropologico* precedentemente definito. In esso abbiamo dimostrato prima di tutto come ogni istituzione è un corpo *scritto più in grande* e, conseguentemente, essa *scrive più in grande il tipo di uomo che è socialmente dominante in essa*. Ciò significa che un'istituzione nel suo *pensare ed agire* è ispirata da un modello *dominante*; dove per *dominante* si intende il *modello di persona* che si impone, spesso perché fatto proprio dalla maggioranza oppure perché l'unico trasmesso dalle varie agenzie educative, in maniera libera o forzata. Un modello è *dominante* anche perché è imposto dai potentati eco-

nomici e politici di turno, anche se, soprattutto nel suo sorgere, non è seguito dalla maggioranza numerica della base dell'istituzione.

Abbiamo già spiegato quanto la *prassi* è strettamente connessa alla *teoria* ovvero abbiamo dimostrato come tre sono i mezzi – come afferma Aristotele – con i quali l'uomo diventa *eccellente e buono: la natura (physis), l'abitudine (èthos) e la ragione (lògos)*²⁴. Applicando il discorso al binomio fiducia-cooperazione ci risulta facile comprendere come l'*abitudine alla fiducia* spesso scarseggia a causa dell'individualismo di riferimento. In una famiglia o in un ambiente di lavoro, nel mondo culturale come in una comunità di fede religiosa, una struttura amministrativa e politica, la fiducia va vissuta come un comportamento (*èthos*) in forma stabile, in termini classici una virtù, e come tutte le virtù deve trovare nel suo *praticarsi* conferma e rafforzamento di se stessa. È quanto afferma Hirschman: «le scorte di fiducia aumentano invece di diminuire con l'uso e si esauriscono se non sono usate»²⁵. La legge richiama le dinamiche tipiche dell'attività sportiva: più siamo in allenamento, cioè *usiamo* le nostre capacità fisiche, più le *accresciamo*.

Quest'approccio porta luce anche alla comprensione dei casi in cui la fiducia entra in crisi, si rompe e scompare, cioè le scorte si *esauriscono*, come dice Hirschman. Le cause vanno sempre ricercate nella qualità delle relazioni e nella loro concreta capacità di provvedere, in tanti modi, all'aumento delle scorte. Per completare il discorso conviene fare riferimento al quadro generale in cui si inserisce il riferimento alla fiducia. Secondo Mounier *strutture, costumi, sentimenti ed istituzioni* devono essere poste nella prospettiva della persona e non in quella dell'*individuo ripiegato su sé stesso*, come fa l'individualismo. Non a caso il filosofo francese indica cinque *atti originali* che sono la negazione di ogni antro-

²⁴ Cf Aristotele, *Politica*, 1332a 40.

²⁵ A. Hirschman, *Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating Some Categories of Economic discourse* in «American Economic Review Proceedings», 1984, 74, p. 93. Testo citato e commentato in R.D. Putnam, *Making Democracy Work*, tr. it. cit., p. 199.

pologia negativa, machiavellica o hobbesiana che sia, di ogni individualismo e chiusura su stessi. Essi sono espressi con dei verbi: *uscire da sé, comprendere, prendere su di sé, dare ed essere fedeli*²⁶.

Nelle istituzioni ognuno è chiamato a quella disponibilità verso gli altri che si traduce in comprensione e condivisione, in disponibilità al dono con atteggiamenti ripetuti e confermati nel tempo. Solo in questo contesto possono nascere fiducia e cooperazione in maniera stabile. Solo in questo contesto si sviluppano delle comunanze di pensiero solidali e altruistiche, capaci anche di porre in crisi il sistema socio-culturale circostante, molto spesso ostaggio dell'individualismo più sfrenato. Le famiglie, gli ambienti di lavoro, il mondo commerciale o culturale, le comunità di fede religiosa, le amministrazioni pubbliche, le compagini politiche diventano istituzioni coerenti, *scuole e palestre*, cioè luoghi di stretto connubio tra una *teoria* e una *prassi* in cui la persona non è chiusa in se stessa ma aperta, fiduciosa e solidale con gli altri. Inoltre la fiducia, come spiega Kets de Vries, *semplifica* la vita istituzionale ed è *antidoto alla proliferazione di regole e regolamenti*²⁷. Ci allontaniamo sensibilmente, quindi, da una visione di fiducia e cooperazione troppo giuridica, molto legata a regole, procedure, controllo di equità e calcolo dei vantaggi razionali, come in Rawls²⁸.

Non va trascurato anche che la fiducia tende a scomparire proprio dove la *brama esclusiva di profitto* e la *sete di potere* governano quasi totalmente²⁹. Dove tutto viene sottoposto ad un calcolo sul guadagno e sulle perdite, la fiducia e la cooperazione sono

²⁶ Cf E. Mounier, *Le personalisme*, Ed. Universitaires de France, Paris 1949; tr. it. *Il personalismo*, AVE, Roma 1964, pp. 48-53.

²⁷ Cf M. Kets de Vries, *Struggling with the Demon: Essays on Individual and Organizational Irrationality*, Jossey-Bass, San Francisco 1999; tr. it. *L'organizzazione irrazionale. La dimensione nascosta dei comportamenti organizzativi*, Raffaello Cortina, Milano 2001, p. 164.

²⁸ Cf J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993; tr. it. *Liberalismo politico*, Comunità, Milano 1994, pp. 32-34.

²⁹ Cf Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, Roma 1987, n. 37; si vedano anche i parr. 3.1; 5.6.

escluse, perché esse fanno più perdere che guadagnare. È questa mentalità che porta gli Stati a smantellare il *Welfare State* perché poco *conveniente*; porta le compagini sindacali a mobilitarsi solo per tutelare in maniera corporativa gli interessi dei propri iscritti; porta i partiti politici a operare solo per il conseguimento del potere e degli interessi individuali e non per il bene comune, e così via. Sono tutte dimostrazioni di una visione in cui ogni atto di cooperazione e solidarietà deve essere ricambiato. Le modalità di *pagamento* possono essere diverse: cognitive, emotive, materiali, sessuali, *ritorni* in termini di immagine, potere, protezioni e fama. Si pensi all'ipocrisia che accompagna atti di beneficenza di singoli e di gruppi, in cui sono stati calcolati, in maniera quasi maniacale, tutti i possibili guadagni e *ritorni* di quello che si sta donando o, si dovrebbe dire meglio, vendendo.

Variante di questo pensiero è anche quella visione secondo cui qualsiasi atteggiamento di cooperazione e solidarietà è vissuto solo se a *costo zero*. In altri termini si accetta di non guadagnare niente e di non avere *ritorni* di alcun tipo, ma a condizione che l'altruismo non costi assolutamente niente. È come dire che si è generosi solo nella misura in cui oggetto della mia generosità è il superfluo o quanto è destinato ad essere buttato via. Se invece si tratta di risorse a me preziose (tempo, beni economici, potere) la mia generosità non può realizzarsi. Non ci vuole molto a spiegare l'assurdità di tale pretesa: non esiste atteggiamento di cooperazione e solidarietà che non costi qualcosa, anche se piccola e nascosta. La ricerca della solidarietà a *costo zero* è indice della perdita del *potere del dono*.

Molto belle le pagine dedicate al tema della gratuità nell'enciclica *Caritas in Veritate*, in cui il Papa chiede una *progressiva apertura, in contesto mondiale, a forme di attività economica caratterizzate da quote di gratuità e di comunione*. Il binomio esclusivo mercato-Stato corrode la socialità, mentre le forme economiche solidali, che trovano il loro terreno migliore nella società civile senza ridursi ad essa, creano socialità. *Il mercato della gratuità non esiste e non*

si possono disporre per legge atteggiamenti gratuiti. Eppure sia il mercato sia la politica hanno bisogno di persone aperte al dono reciproco³⁰. Con il riferimento al dono si può comprendere come il Papa, in questa enciclica, non si ferma ad un generale discorso esortativo, ma chiede al mondo economico di riscoprire la finalità sociale: il mercato, se c'è fiducia reciproca e generalizzata, è l'istituzione economica che permette l'incontro tra le persone, in quanto operatori economici che utilizzano il contratto come regola dei loro rapporti e che scambiano beni e servizi tra loro fungibili, per soddisfare i loro bisogni e desideri. È interesse del mercato promuovere emancipazione, ma per farlo veramente non può contare solo su se stesso, perché non è in grado di produrre da sé ciò che va oltre le sue possibilità. Esso deve attingere energie morali da altri soggetti, che sono capaci di generarle³¹.

La mentalità liberista non prevede nessun dono, quelli che sembrano essere tali sono falsi perché in funzione di un guadagno e/o un ritorno (si pensi ai doni delle promozioni commerciali). Orbene, l'effetto più nefasto di questa mentalità è il pensare che non solo il dono ha perso potere, ma anche che esso non esiste, che tutto è stato comprato o tutto è acquistabile con il denaro o con il potere. Adorno la chiama la decadenza del dono, che ha portato all'invenzione degli articoli da regalo che presuppongono che non si sappia che cosa regalare, ai buoni-regalo, alle liste regalo presso i negozi, alla facoltà di cambiarli: tutte prove di come siamo, ormai, agli antipodi del dono³².

Nel presentare il suo invito al dono disinteressato Gesù afferma: «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (Mt 10,8). Nella logica evangelica la coscienza di aver ricevuto, cioè di essere stato

³⁰ Cf Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, n. 39.

³¹ Cf *ivi*, n. 35.

³² T.W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M. 1951; tr. it. *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, pp. 38-39.

destinatario di tanti doni (la vita, i talenti personali, il creato, gli altri, la salvezza e così via) fonda l'atteggiamento personale di dono gratuito. In altri termini il mio donare è *potente* perché fondato sulla coscienza di *essere dono*, di non aver comprato o meritato niente perché ho ricevuto tutto.

Quale economia per uno sviluppo umano integrale?

*Alessandra Smerilli, F.M.A.**

Lo sviluppo non si riduce alla semplice crescita economica.
Per essere autentico sviluppo, deve essere integrale,
il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo
e di tutto l'uomo.

Populorum Progressio, n. 14

Introduzione

I modelli economici che hanno guidato lo sviluppo e il commercio ci stanno portando verso un sentiero non più percorribile, e lo capiamo guardando alle ripetute crisi finanziarie, all'ambiente, ma anche all'aumento di disuguaglianze a livello mondiale. Per citare un solo dato, nel 2016 otto persone nel mondo possedevano la stessa ricchezza di tre miliardi e mezzo di persone, cioè della metà più povera della popolazione mondiale. L'anno precedente erano sedici.

* Alessandra Smerilli, suora figlia di Maria Ausiliatrice, ha 43 anni ed è originaria di Vasto (Chieti). Insegna Economia politica alla Pontificia Facoltà di Scienze dell'educazione «Auxilium» di Roma. Nel 2014 ha conseguito il dottorato in Economia presso la School of Economics della East Anglia University (Norwich, Regno Unito). È socia fondatrice e docente della Scuola di Economia civile e membro del Consiglio nazionale del terzo settore, del Comitato etico di Etica SGR, oltre che del Comitato scientifico e organizzatore delle Settimane sociali dei cattolici. È autrice di numerosi volumi, oltre che di decine di articoli e contributi sui temi delle organizzazioni a movente ideale, della *we-rationality* («razionalità del noi») e della cooperazione.

Secondo l'ultimo rapporto Oxfam¹ di tutta la ricchezza creata nell'ultimo anno l'82% è andato all'1% della popolazione mondiale, mentre il 50% meno abbiente non ha beneficiato di alcun aumento. La ricchezza dei miliardari si è accresciuta nell'ultimo anno di 762 miliardi di dollari: basterebbe un settimo di questa cifra per far uscire dalla povertà estrema 789 milioni di persone. I problemi non si risolvono trasferendo ricchezza con gli elicotteri, è chiaro che le cose sono più complicate, però bisognerebbe prendere sul serio queste questioni e adoperarsi per questo.

I giovani non ci stanno, e si fanno sentire. Con entusiasmo, e grazie alle possibilità di connessione, hanno costituito un network mondiale che ha cominciato a criticare i modelli economici e il modo in cui l'economia viene insegnata. Per citare solo un esempio, nel gennaio 2015 un gruppo di studenti di economia ha illuminato la facciata dello Sheraton Hotel di Boston per accogliere i partecipanti alla conferenza annuale dell'*American Economic Association* con scritte provocatorie del tipo: *Is economic growth killing the planet?*

Anche nei confronti dello sfruttamento del lavoro stanno iniziando le prime ribellioni, i primi scioperi: pensiamo ai lavoratori di *Amazon*, o della *Ryanair*, che negli ultimi tempi si sono ribellati ad un lavoro considerato non degno, così come i dipendenti di *Foodora*, che chiedono maggiori tutele. Sostenibilità sta diventando oggi la parola chiave di un'economia e di una vita che i giovani desiderano.

1. Sviluppo e sostenibilità

La *Laudato si'* richiama tutti a comprendere l'importanza della sostenibilità: «La sfida urgente di proteggere la nostra casa comune

¹ Rapporto Oxfam 2018, Ricompensare il lavoro, non la ricchezza, in <<https://www.oxfamitalia.org/wp-content/uploads/2018/01/Rapporto-Davos-2018.-Ricompensare-il-Lavoro-Non-la-Ricchezza.pdf>>.

comprende la preoccupazione di unire tutta la famiglia umana nella ricerca di uno sviluppo sostenibile e integrale»².

Sostenibile è uno sviluppo in grado di assicurare il soddisfacimento dei bisogni della generazione presente senza compromettere la possibilità delle generazioni future di realizzare i propri³.

La scienza economica, però, ha sempre fatto fatica a capire la sostenibilità.

Un primo motivo è l'assenza della categoria del limite. Quando, ad esempio, in microeconomia si costruiscono le curve di indifferenza, che permettono la scelta tra i diversi beni, uno dei principi fondamentali, un cosiddetto assioma, è il principio di non sazietà⁴. Tale principio postula che, a parità di altre condizioni, un consumatore sceglierà sempre, tra due, un paniere con una maggiore quantità di beni. Avere di più è sempre meglio, questo sembra suggerire la teoria economica. È chiaro che il centesimo paio di scarpe darà un'utilità aggiuntiva molto minore del secondo paio, e questo è il principio dell'utilità marginale che cresce a tassi decrescenti, ma un paio in più è sempre meglio. In altre parole, l'utilità aggiuntiva derivante dal consumo di un bene non potrà mai essere negativa. Il che dunque vuol dire assenza del limite, a meno che il limite sia dato da un vincolo di bilancio, e cioè non avere risorse per potersi permettere un paio di scarpe in più. Il principio di non sazietà si accompagna anche con il processo di massimizzazione dell'utilità: l'obiettivo del consumatore è massimizzare la propria utilità, l'obiettivo del produttore è massimizzare i benefici e minimizzare i costi. Tali logiche ci fanno comprendere come sia difficile parlare di limite in termini economici, a meno che tale limite non vada a far parte dei vincoli, ma avere un limite non potrà mai essere un obiettivo da raggiungere. Ciò dipende anche dalla cultura dominante nei secoli XVIII e XIX, quando l'economia è nata e si

² Francesco, Lettera Enciclica *Laudato si'* del 24 maggio 2015, n. 13

³ Il concetto di sviluppo sostenibile è stato introdotto nel 1972 dall'ONU.

⁴ Altri assiomi sono quelli di completezza, continuità e transitività.

è sviluppata, dominata dalla scarsità assoluta di beni e da un terra in buona parte disabitata, e che, sembrava, illimitata. Spostare la frontiera sempre in avanti appariva come l'obiettivo più naturale della scienza economica.

In secondo luogo nel tempo abbiamo assistito all'eclisse della terra tra i fattori produttivi: nei primi modelli economici i fattori produttivi erano dati da terra, capitale e lavoro. Nel tempo sono rimasti solo capitale e lavoro, e la terra è scomparsa. L'ambiente degli economisti è così diventato quello artificiale della fabbrica, degli uffici, e abbiamo lasciato la terra sempre più sullo sfondo di un mondo innaturale. Da unico fattore a fattore dimenticato: questa è stata la sorte della terra nella scienza economica moderna. Eppure, come ricorda la *Laudato si'*, se non vediamo la terra tendiamo inevitabilmente a oltraggiarla e a distruggerla.

Inoltre, *il mutuo vantaggio*, il principio base della scienza economica, è stato applicato solo ai rapporti inter-umani, ma non con la terra né con altre risorse non antropiche, con le quali il rapporto non è stato concepito come *reciprocità*, ma in senso predatorio. Gli scambi di mercato vengono effettuati perché mutuamente vantaggiosi, perché ognuno ha qualcosa da guadagnare nello scambio. È anche per questo che i mercati sono così diffusi, e possono essere concepiti anche come grandi atti di cooperazione umana. Lo stesso principio, però, non si applica al rapporto con la terra, che nei calcoli economici viene solo sfruttata. È illuminante, in questo senso, un passo della *Laudato si'*:

L'intervento dell'essere umano sulla natura si è sempre verificato, ma per molto tempo ha avuto la caratteristica di accompagnare, di accompagnare le possibilità offerte dalle cose stesse. Si trattava di ricevere quello che la realtà naturale da sé permette, come tendendo la mano. Viceversa, ora ciò che interessa è estrarre tutto quanto è possibile dalle cose attraverso l'imposizione della mano umana, che tende ad ignorare o a dimenticare la realtà stessa di ciò che ha dinanzi. Per questo l'essere umano e le cose hanno cessato di darsi amichevolmente la mano, diventando invece dei contendenti. Da qui si passa facilmente

all'idea di una crescita infinita o illimitata, che ha tanto entusiasmato gli economisti, i teorici della finanza e della tecnologia. Ciò suppone la menzogna circa la disponibilità infinita dei beni del pianeta, che conduce a «spremerlo» fino al limite e oltre il limite. Si tratta del falso presupposto che «esiste una quantità illimitata di energia e di mezzi utilizzabili, che la loro immediata rigenerazione è possibile e che gli effetti negativi delle manipolazioni della natura possono essere facilmente assorbiti»⁵.

Infine, i paradigmi che l'economia ha scelto sono stati quello animale e della fisica: non la biologia, né quello vegetale. I modelli economici non hanno mai preso ad esempio il mondo vegetale, che pure avrebbe tanto da insegnarci. Il 99% della biomassa terrestre è fatta da piante. Vuol dire che al regno animale e quindi anche all'uomo rimane meno dell'1%. Siamo circondati dal regno vegetale, che ha saputo evolversi e adattarsi così bene da popolare quasi tutto il pianeta. Ma conosciamo poco, quasi nulla di questo regno. Anche perché si muove ad una velocità molto minore della nostra: spesso occorre ammalarsi o invecchiare, rallentare, per intonarsi con la vita delle piante.

Quando 500 milioni di anni fa l'evoluzione si biforcò in piante e animali, le piante decisero di star ferme. Da questa fissità dipende molto, quasi tutto, della differenza tra animali e piante. Vivendo sempre nello stesso luogo, le piante devono imparare a conoscere perfettamente l'ambiente. Hanno oltre venti sensi, e non cinque come noi, per poter resistere. Hanno poi dovuto imparare a svolgere tutte le nostre funzioni ma senza organi: le piante sentono, vedono, decidono, ma con tutto il loro corpo. Di fronte ai problemi nell'ambiente circostante, gli animali possono muoversi, le piante no, e quindi devono trovare altre soluzioni per sopravvivere. La loro intelligenza è diffusa in ogni cellula: una pianta può perdere il 90% delle proprie radici e del proprio corpo e riuscire a sopravvivere e a comunicare con gli altri. Ogni estremità della radice di

⁵ Francesco, *Laudato si'*, n. 86.

una pianta può rilevare almeno quindici diversi tipi di parametri chimici e fisici.

La vulnerabilità e la mitezza estrema delle piante hanno dunque prodotto una grande resilienza alle crisi.

Cosa ha da dire il mondo vegetale all'economia?

Le imprese dei secoli passati si sono strutturate sul modello animale: una forte divisione funzionale del lavoro e un ordine gerarchico. Questa organizzazione gerarchico-funzionale ha consentito alle imprese di correre molto, di spostarsi in cerca di opportunità, di reagire agli stimoli e ai cambiamenti degli ambienti, di diventare l'organismo di maggiore successo in questi decenni di grande «cambiamento climatico», soprattutto se confrontate con le comunità civili e politiche, molto più lente, democratiche, diffuse, ancorate al territorio. Le imprese sono state, e sono, le grandi vincitrici della storia evolutiva del nostro tempo velocissimo. A un certo punto, però, a cavallo dei due millenni, l'ambiente del mondo umano è cambiato drasticamente con l'arrivo di internet e delle reti, che somigliano molto alle piante. La stessa metafora della rete o della ragnatela (web) ci ricorda molto da vicino la vita diffusa dei vegetali, non certamente gli organi e le gerarchie degli animali. E chi oggi si vuole muovere in questo nuovo ambiente, deve respirare, ascoltare, ricordare, parlare con tutto il corpo: come le piante. Deve quindi ripensare e stravolgere la rigida struttura gerarchica. Chi oggi vuol sopravvivere e crescere nella nuova economia è sempre più chiamato ad evolvere decentrando e spalmando tutte le funzioni (compresa quella imprenditoriale), rinunciando a un controllo gerarchico di tutti i processi e decisioni, attivando e responsabilizzando tutte le cellule del corpo.

Si è già osservato che imitando alcuni organismi vegetali si troverebbero strumenti più economici e veloci per esplorare i pianeti, o per costruire reti di comunicazione efficienti. Il mondo vegetale e il suo tasso di innovazione ci dice che le organizzazioni gerarchiche e suddivise in organi sono poco innovative. L'innovazione ha bisogno di conoscenza diffusa, di intelligenza collettiva. La

complessità del mondo attuale potrebbe essere letta più facilmente guardando al mondo delle piante, che hanno saputo sviluppare reti estremamente complesse.

1.1. *Un'economia del limite, spunti da Gandhi*

Un contributo interessante all'incontro tra economia e limite ci arriva dall'India e da Gandhi⁶, che ha formulato, tra le tante riflessioni, alcuni principi economici.

La sua regola generale era: *il meno va preferito al più*. Perché, quando è possibile, è più intelligente avere meno cose, svuotarsi invece di riempirsi, utilizzare l'essenziale e non il superfluo. Perché devo avere cinque beni se me ne bastano quattro? Nell'umanesimo gandhiano, il di più non è segno di abbondanza ma di spreco, e quindi di irrazionalità, di stupidità. La sua prima legge economica, che pur esercita un certo fascino su di noi, è però esattamente l'opposto della legge che abbiamo posto a fondamento del capitalismo occidentale e della sua teoria economica. L'intero sistema commerciale e pubblicitario si basa esattamente sull'insaziabilità dei consumatori. È meglio prenderne tre e pagarne due. La crescita, il PIL, i mercati, sono il frutto e lo sviluppo di questo semplice assioma.

Come sarebbe stata la nostra economia, il nostro mondo, il pianeta, il nostro benessere, se invece della regola di non-sazietà avessimo seguito quell'idea gandhiana? Se avessimo scelto la sobrietà invece del consumismo, il ridurre invece dell'aumentare, il diminuire invece del crescere? Avremmo prodotto di meno, avremmo corso meno velocemente, avremmo un pianeta meno inquinato. Saremmo stati più simili alle piante e alle altre creature sulle terra, che non conoscono la legge del superfluo ma solo quella del necessario.

⁶ N. Salio, *Gandhi. Economia gandhiana e sviluppo sostenibile*, Atlante, Valsamoggia (BO) 2000.

Un'altra sollecitazione interessante del pensiero di Gandhi è relativa alla relazione tra economia ed etica. Secondo Gandhi non esiste nessuna distinzione tra economia ed etica. Il valore di un'azione economica andrebbe misurato in base alla sua influenza su corpo, anima, spirito e relazioni delle persone coinvolte. Un'attività è di valore se fa sviluppare tutte le persone e tutte le dimensioni della persona, diremmo oggi con Paolo VI, è il concetto di sviluppo umano integrale. Se guardiamo ai nostri commerci, al lavoro, alle nostre attività, anche accademiche, dovremmo valutare tutto con questo sguardo: sono attività che ci fanno crescere in tutte le dimensioni? Ci permettono di sviluppare relazioni? Ci fanno crescere spiritualmente? Solo se queste dimensioni vengono rispettate la nostra vita sarà sostenibile, e con essa tutta l'economia.

Partendo da questo spunto di Gandhi svilupperemo, nel prossimo paragrafo, una riflessione su quanto sia importante considerare lo sviluppo come multidimensionale.

2. Sviluppo e benessere

Per lungo tempo la scienza economica del benessere è stata influenzata da una particolare concezione, quella dell'utilitarismo, che ha visto come principali studiosi Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Francis Edgeworth e Arthur Cecil Pigou e che si è sviluppata soprattutto all'inizio del XX secolo. I maggiori esponenti dell'utilitarismo sostenevano che per classificare la qualità di una società, e per valutare le politiche economiche, bastasse basarsi sulla somma complessiva del benessere degli individui. Benessere che era equivalente all'utilità individuale. La definizione di utilità è variata nel corso degli anni, da realizzazione dei desideri a soddisfazione delle preferenze. Pigou, in particolare, a partire dalla constatazione che è molto difficile misurare il benessere generale, e dall'ipotesi che benessere economico e benessere generale vanno di pari passo, suggerì di concentrarsi sulla misurazione del benessere economico, misurabile in termini monetari attraverso i prezzi di

mercato. In questa cornice, il benessere è legato al prodotto nazionale e i provvedimenti di politica economica devono essere volti a massimizzare il benessere economico di una determinata società.

La visione di benessere legato per lo più al benessere economico è stata superata nel corso degli anni, a favore di visioni più ampie.

Nell'ultima parte del XX secolo, in particolare, il tema del benessere in economia si è interfacciato con gli studi sulla felicità. Il dibattito che si è sviluppato attorno a questo tema tra gli studiosi di scienze sociali è molto ampio e complesso; di seguito ne riporteremo i tratti essenziali.

L'interesse degli economisti al tema della felicità è nato dall'osservazione che esiste un rapporto controverso tra la soddisfazione nei confronti della propria vita e il denaro, tra il sentirsi veramente felici e il reddito: oltre una certa soglia di reddito, le persone più ricche nei Paesi a reddito avanzato non sono sempre le più felici di quelle povere; il confronto tra Paesi non mostra correlazione significativa tra reddito e felicità, e i Paesi più poveri non risultano essere significativamente meno felici di quelli più ricchi; nel corso del ciclo di vita (nel tempo) la felicità delle persone sembra dipendere molto poco dalle variazioni di reddito e di ricchezza. I dati contraddicono dunque un assunto considerato importante dagli economisti, e cioè che esista un nesso positivo tra ricchezza, benessere e felicità. Questi risultati sono conosciuti come il «paradosso di Easterlin», dal nome dell'economista che per primo si è cimentato in studi empirici sulla misurazione della felicità soggettiva, o soddisfazione di vita operando confronti tra diverse nazioni⁷.

Le spiegazioni date al paradosso sono varie e hanno a che fare con i temi dell'adattamento, dell'aumento delle aspirazioni, dei confronti interpersonali e dei beni relazionali. Fino ad un certo

⁷ I primi studi, tuttavia, sui confronti tra quattordici paesi circa la soddisfazione di vita, sono stati effettuati nel 1965 dallo psicologo Hadley Cantril e costituiscono la base per i lavori successivi, di Tibor Scitovsky (*The Joyless Economy*), Hirsch, Ng, Layard, Frank, Bruni, Frey, Sugden, Kanheman, e tanti altri.

livello di reddito, un aumento del reddito disponibile può significare un miglioramento di vita, perché aumentano le opportunità e la libertà di scelta; oltre una certa soglia, invece, ogni ulteriore aumento può peggiorare il *mix* di ingredienti necessari ad una vita buona, perché con il reddito aumentano le aspirazioni e ogni nuovo bene di comfort acquistato crea adattamento, quindi è richiesta la novità continua per continuare a star bene. Per esempio, se una persona compra un'automobile nuova più grande e più sicura della precedente, oggettivamente il suo benessere migliora. Dal punto di vista soggettivo, ad un iniziale aumento di soddisfazione, fa seguito un periodo di adattamento fino a quando si ritorna al livello di benessere iniziale. Per di più le migliori condizioni economiche che hanno permesso l'acquisto dell'automobile nuova fanno aumentare nella persona le aspirazioni circa il tenore di vita che si può permettere. Ma fanno aumentare anche i confronti, che l'economista Robert Frank chiama posizionali: se il mio reddito migliora, ma il reddito del mio vicino cresce più del mio, questo mi genera insoddisfazione. Se ho un'auto nuova, ma il mio vicino ne acquista una più nuova, la mia auto invecchia. A questo si aggiunge che normalmente gli sforzi per aumenti ulteriori di reddito si riverberano in un peggioramento della vita relazionale e familiare, a causa del tempo che si sottrae alla coltivazione di buoni rapporti. Insomma, il rapporto tra felicità, benessere e reddito non è lineare.

Gli studi sulla felicità hanno dato luogo a una misurazione sistematica dei livelli di felicità nei diversi paesi, misurazione che genera una classifica a livello mondiale, il *World Happiness Report*, pubblicato da un'agenzia emanata dall'ONU a partire dal 2012.

Gli studi sulla felicità hanno ricevuto diverse critiche, in particolare su due fronti: l'uso di indicatori soggettivi come misura di benessere e la definizione stessa di felicità. Su quest'ultimo punto è stato fatto notare come la maggior parte degli economisti non si preoccupino di definire la felicità, ma si limitino semplicemente a misurarla, sulla base di questionari nei quali si chiede alle persone: «Quanto sei felice?», oppure «Quanto sei soddisfatto della tua

vita?». Il senso in cui gli economisti del benessere utilizzano il termine «felicità» è dunque riduttivo e parziale, e non rende ragione della tradizione aristotelica basata sull'*eudaimonia*, definita dal filosofo McIntyre come «la condizione dello star bene e dell'agire stando bene». Nella tradizione eudaimonica la vita buona si misura sulla capacità di vivere le virtù, di sviluppare attività. Se la felicità è legata anche alla vita buona, essa non può essere misurata solo attraverso indicatori di soddisfazione soggettivi.

L'economista indiano Amartya Sen si pone invece su una prospettiva differente, criticando in maniera più radicale gli studi sulla felicità. Egli invita ad andare alle ragioni del perché sia importante aumentare il reddito e migliorare le condizioni di vita. Sostiene infatti, che l'utilità della ricchezza stia in ciò che ci permette di realizzare, nelle libertà che ci permette di conseguire. E sostiene anche che il benessere soggettivo possa non essere rilevatore della effettiva qualità della vita. È famoso il suo brano sullo schiavo felice:

è piuttosto facile convincersi che essere felici sia una conquista dotata di valore... La questione interessante che riguarda questo approccio concerne non tanto la legittimità del considerare dotata di valore la felicità, cosa di per sé sufficientemente convincente, quanto la sua legittimità esclusiva. Si prenda in considerazione una persona molto svantaggiata che sia povera, sfruttata, di cui si abusi lavorativamente e che sia malata, ma che le condizioni sociali hanno resa soddisfatta della propria sorte... Possiamo forse credere che se la cavi bene perché è felice e soddisfatta? (Sen, 1993, pp. 39-40).

Nell'approccio di Sen le capacità (*capabilities*) e la libertà sono due componenti fondamentali del benessere, sebbene esse arrivino quasi a coincidere, dal momento che per Sen le capacità sono legate alle libertà sostanziali di un soggetto. Secondo Sen un aumento di capacità può far aumentare il benessere soggettivo delle persone, ma non sempre, perché se l'aumento di capacità implica un aumento di potere tale da influenzare la vita degli altri, una persona

può decidere di utilizzare quel potere per migliorare le vite altrui, specie se svantaggiate, anche a scapito del proprio benessere.

Al tempo stesso, Sen non nega l'importanza della felicità, perché anche essere felici è la realizzazione di un obiettivo importante della vita. Ma non può essere l'unico.

Gli studi sulla felicità e le critiche che ne sono derivate hanno suscitato un vivace dibattito a livello internazionale. Esso si è concentrato su due punti fondamentali: il superamento del PIL (Prodotto Interno Lordo, cioè il valore dei beni e dei servizi prodotti in un anno all'interno di un Paese) come misura di benessere, e la ricerca di indicatori oggettivi e soggettivi che diano un'idea più completa di benessere, nella consapevolezza, ad oggi acquisita, che gli indicatori sono molteplici e non possono essere ridotti a un solo indice.

2.1. *Quale benessere e come misurarlo*

Nel 2008 l'allora presidente della Francia Nicolas Sarkozy istituì una commissione internazionale di studiosi, presieduta dal premio Nobel per l'economia Joseph Stiglitz, in cui hanno collaborato anche Amartya Sen e Jean-Paul Fitoussi. La commissione aveva come scopo quello di studiare nuovi indicatori di benessere in modo che fossero rappresentativi dell'effettiva qualità della vita e che orientassero efficacemente le scelte politiche. Nel 2012 l'OCSE, a partire dai risultati della commissione, ha inaugurato il *better life index* (BLI)⁸, un sistema multidimensionale di misurazione della qualità della vita. Nell'anno seguente in Italia la collaborazione tra l'Istituto nazionale di statistica (ISTAT) e il Consiglio Nazionale dell'Economia e del Lavoro (CNEL) ha visto la nascita degli indicatori di Benessere Equo e Sostenibile (BES). Ad arricchire il dibattito e ad ampliare il set degli indicatori ha contribuito l'approvazione da parte delle Nazioni Unite, avvenuta il 25 settembre

⁸ Vedi <<http://www.oecdbetterlifeindex.org/it/>>.

del 2015, dell'Agenda Globale dello Sviluppo Sostenibile, articolata in 17 obiettivi.

In Italia, dal 2013 è iniziata la misurazione del BES su base regionale, ma anche le province posso aderire alle misurazioni su base volontaria⁹.

L'introduzione del BES è stata di fondamentale importanza, soprattutto a livello culturale, per ampliare lo sguardo sulle dimensioni del benessere, ma anche per valutare le politiche sociali ed economiche in base a quelle dimensioni. Una proposta innovativa in tal senso è il decreto del Ministero dell'Economia e delle Finanze, pubblicato in «Gazzetta Ufficiale» il 25 Novembre 2017, in cui si riconoscono 12 indicatori che, accanto agli indicatori macroeconomici ordinari che misurano l'andamento della crescita, andranno a misurare il benessere equo e sostenibile e l'impatto delle politiche su tali indicatori.

Risulta evidente che sta maturando una consapevolezza collettiva che non c'è sviluppo economico senza sostenibilità ambientale, sociale, e aggiungerei relazionale.

Conclusioni

In questo contributo, dopo aver riflettuto sul concetto di sostenibilità, abbiamo visto quanto sia difficile per la scienza economica, per come si è andata costruendo nel tempo, capire e far proprio il concetto di sviluppo sostenibile. D'altra parte viviamo in un momento storico in cui aumenta la consapevolezza che non si può continuare sul sentiero già tracciato, e che si deve individuarne di nuovi, più rispettosi delle persone e dell'ambiente.

⁹ I dodici indicatori di benessere del BES sono i seguenti: salute, istruzione e formazione, lavoro e conciliazione tempi di vita, benessere economico, relazioni sociali, politica e istituzioni, sicurezza, benessere soggettivo, paesaggio e patrimonio culturale, ambiente, ricerca e innovazione, qualità dei servizi.

Kate Raworth, nel suo libro *L'economia della ciambella*¹⁰ (*The Doughnut Economics*) descrive gli obiettivi di lungo termine dell'umanità con l'immagine di una ciambella, cioè di due cerchi concentrici. Dentro il cerchio interno (nel buco) si trovano le privazioni critiche per l'umanità (analfabestismo, fame, ecc.); oltre il cerchio esterno, che rappresenta il tetto ecologico, ci sono il degrado ambientale, i cambiamenti climatici, la perdita di biodiversità, ecc.

Tra i due cerchi, la cosiddetta ciambella: lo spazio entro il quale possiamo soddisfare i bisogni di tutti nei limiti del pianeta. L'autrice descrive quindi gli obiettivi economici che necessariamente dobbiamo porci per stare nei limiti della ciambella.

In un passaggio si sofferma sul principio di non sazietà e sulla crescita:

metafore spaziali come «buono è in alto» e «buono è davanti» si sono profondamente radicate nella cultura occidentale, modellando il nostro modo di pensare e parlare... Si adatta al convincimento profondo, espresso da Paul Samuelson nel suo libro di testo, che «anche se una maggior quantità di beni materiali non è di per sé la cosa più importante, una società è più felice quando essa progredisce» (p. 61).

E conclude che è necessario un profondo cambiamento nelle nostre metafore: da «buono è verso l'alto» a «buono è in equilibrio».

L'economia, in un tempo meraviglioso e nello stesso tempo difficile come è il nostro, che ci presenta grandi sfide, e in particolare quelle della terra ferita, può e deve diventare ciò che è inscritto nella sua etimologia: più *oikos nomos*, governo della casa comune. Una casa comune che ha bisogno dell'economia: non c'è bene comune senza economia. Il bene comune ha bisogno di una economia più umile, sobria, sostenibile, più bella, più solidale, più di comunione. Ha bisogno di «sorella economia».

¹⁰ K. Raworth, *L'economia della ciambella. Sette mosse per pensare come un economista del XXI secolo*, Edizioni Ambiente, Milano 2017.

Prospettive di giustizia: tra riconoscimento, inclusione, fragilità

Carla Danani*

1. Vivere del mondo

Per l'essere umano, coscienza incarnata, vivere è sempre essere allocato: è essere con altri e presso le cose nel mondo ancor prima che il pensiero riesca a farsene un'idea e a riflettere sul modo di relazionarsi ad essi¹. L'essere umano percepisce, pensa, agisce inerendo a spazio e tempo, ad essi applicandosi e con essi intrecciandosi. Chiamiamo *abitare* questo suo peculiare modo di stare nel mondo, che accade nelle forme del dimorare e, insieme, dell'erranza, del trasformare e trasformarsi, del raccoglimento e dell'apertura, della passività e dell'attività. È un abitante «en passant»: abita di passaggio, preso nel gioco spazio-temporale².

Abitare è un modo ontologico dell'umano, che lo pone in relazione costitutiva con quelli che chiamiamo luoghi.

I luoghi non sono siti, né mera estensione: sono il raccogliersi di organismi e cose, aspettative e memorie, pratiche, simboli e significati in un plesso che è ben più della loro mera somma, che

* PhD. in Filosofia e Scienze umane, è docente di Filosofia politica e Filosofia dell'abitare all'Università di Macerata, dove è anche Delegata del Rettore per la Ricerca. Fa parte della direzione della rivista «Filosofia e Teologia», è membro del Comitato Scientifico del Centro di Etica Generale e Applicata (Pavia) e della giunta del Centro di Studi Filosofici di Gallarate.

¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it., Bompiani, Milano 2003.

² C. Danani, *Abitanti, di passaggio. Riflessioni filosofiche sull'abitare umano*, Aracne, Roma 2013.

prende figura nella cura di coloro che abitano mentre alla loro esistenza dà forma. Interrogando l'esser luogo del luogo sembra di poterne dire come un evento, che accade, piuttosto che come qualcosa, che semplicemente è. Esso è apertura ante-soggettiva che, nell'intrecciarsi di cose, prese, modi di relazione, in una trama intricata di elementi naturali, opere costruite, intimità e socialità di corpi ed affetti, immagini e parole, significati e azioni, offre, racconta e svolge l'inoggettivabile e concreto darsi del mondo come dispiegamento delle possibilità dell'esistenza.

Nel dire che i luoghi non sono mero contesto o scenografie su cui le esistenze si svolgono quanto, piuttosto, stoffa e materia di cui si intrecciano, che custodiscono le condizioni della vita e della riproduzione della vita precedendo coloro che li trasformano, nel dire dell'essere umano come coscienza incarnata che abita la locicità del mondo, si dice quindi che l'esistenza non semplicemente vive *nel* mondo, ma *del* mondo³. L'essere umano può leggerla, questa precedenza di ciò di cui vive, già nell'evento della propria nascita: che non solo in lui o in lei iscrive l'intersoggettività, ma rivela la persona come sempre più vecchia di quanto sia (tutte le scelte, le azioni, i discorsi, vengono dopo quel primo inizio, dato e indisponibile) e, allo stesso tempo, come sempre più giovane (quel primo inizio sfugge infatti inevitabilmente alla memoria)⁴.

L'essere umano, insomma, procede alla costruzione di sé vivendo di altro da sé: già nel pensare, nell'amare, nel mangiare, nel respirare. Le condizioni del suo costituirsi gli vengono da altro, da oltre di sé, e non sono nella sua esclusiva e piena disponibilità: questo ne fa un essere di cui deve predicarsi la dipendenza. Tale vivere di altro è la trama di bisogni e desideri ma anche dei godimenti dell'esistenza: non può essere ricondotto ad una logica privativa,

³ Cf C. Pelluchon, *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, Le Seuil, Paris 2015.

⁴ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà: il volontario e l'involontario*, tr. it., Marietti, Genova 1990.

è bensì anche condizione di pienezza. Se dell'essere umano si può dire una dignità, allora, deve potersi dire della persona nella sua interaltà: agente e paziente, costituente e costituita.

Questa necessità di vivere di altro rende l'essere umano esposto: all'acquisizione come alla perdita, all'elevazione come al degrado, nel coinvolgimento con un ambiente di vita in cui le condizioni dell'esposizione sono date e trovate, poi anche affrontate e trasformate nel circolo della responsabilità.

Prima ancora di poterne qualificare la costituzione, se solida o fragile, si deve allora riconoscere che l'essere umano, inesorabilmente dipendente ed esposto, è vulnerabile: vivere significa non solo affrontare il mondo, perché il mondo non resta di fronte ma entra dentro, tocca, colpisce, e questo coinvolgimento può rafforzare oppure può anche deprivare⁵. Non solo la gamma delle condizioni di dipendenza è ampissima, ma si deve riconoscere, ad esempio, che il ruolo inabilitante che può avere il dolore, fisico o mentale, mentre chiama in causa la capacità di soffrire, precede la forma di oppressione sociale che su di esso può gravare.

Ha due versanti, allora, la condizione di vulnerabilità: quello per cui si dice che l'essere umano può esser affetto, e quello per cui si rileva qualcosa che può cagionare incremento o privazione d'essere. Solo una concezione che valuti a priori come negatività la costituzione ontologica di dipendenza ed esposizione dell'umano può considerare ovvio ridurre la vulnerabilità alla condizione inevitabilmente negativa del poter ricevere danno. Tale convinzione dipende dal presupposto che l'ideale dell'umano sia un'autonomia che nulla deve se non a sé stessa, correlato di una libertà intesa come pura autodeterminazione. Eppure nessuna attestazione sembra indurre a convergere in questa affermazione.

Si può anche tentare di negarle, la necessità di vivere-di e quindi la vulnerabilità che deriva dal semplice fatto che non si riesca

⁵ Cf N. Maillard, *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?*, Labor et fides, Genève 2011.

davvero a restare estranei al mondo, ma poiché si tratta della negazione di qualcosa che non può cessare di essere, prima ancora che si possa qualificarne la modalità si deve rilevare che nessuna negazione può davvero risultare nella forma della indipendenza.

2. Promuovere l'autonomia, riconoscere la dipendenza

Quando si parla di autonomia, allora, la si deve intendere come un modo di vivere la dipendenza ontologica in cui l'umano si iscrive, come l'autonomia di un essere vulnerabile, che non può che vivere di-⁶. Si tratta, quindi, di ripensarla al di fuori delle secche in cui viene condotta se intesa come correlativo etico di un'indipendenza ontologica impossibile. Essa ha saputo significare emancipazione, liberazione, riconoscimento senza paternalismo, mobilitando la responsabilità personale e politica e offrendo all'umanità un'aspirazione di dignità. È inopportuna, quindi, una sua dismissione, è invece urgente uno sforzo di semantizzazione adeguata che la metta in circolo con la vulnerabilità dell'umano. Si tratta dell'autonomia di qualcuno che è un «esser-nato».

Si può rilevare che essa rinvia, ad esempio, alle condizioni della stima di sé e alle forme del rispetto dovuto, nell'orizzonte dell'imperativo kantiano di considerare l'essere umano sempre come fine e mai semplicemente come mezzo. L'autonomia dice di un essere in accordo con sé stessi che non è contraddetto, e non contraddice, l'esposizione e la vulnerabilità dell'umano ma, piuttosto, è l'opera continua della loro articolazione.

La questione non è, innanzitutto, chiedersi se l'esperienza della vulnerabilità renda deboli o forti, perché «semplicemente» essa fa gli esseri umani come umani. L'urgenza, piuttosto, è di com-

⁶ C. Pelluchon, in *Du principe d'autonomie à une éthique de la vulnérabilité*, in *Grandeurs et leurres de l'autonomie. Pour une prise en compte de la vulnérabilité en médecine*, in «Médiasèvres», 156, maggio 2010, pp. 83-102, ricorda che Brague fa derivare l'etimo di autonomia non da *nomos* ma da *nemò*: «Est autonome celui qui a sa propre portion» (cf *La Loi de Dieu*, Paris, Gallimard 2005, p. 153).

prendere le potenzialità e i vincoli che essa apre all'umano e di interrogare e sorvegliare criticamente le condizioni in cui viene ad esser vissuta⁷.

Che l'essere umano sia vulnerabile, prima ancora che possa essere ferito, apre lo spazio molteplice della responsabilità: che coinvolge nella consapevolezza di sé colui stesso che è esposto, ma anche ciascun interlocutore che può cagionare effetto, e la rete plurale in cui le relazioni si costruiscono. Ciascuno ha in mano il proprio destino, mentre anche il destino degli altri è nelle sue mani, e il suo nelle loro: in uno scambio continuo di ruoli e interdipendenze.

Ne deriva l'urgenza di fondare la politica sul soggetto incarnato, non su un astratto concetto atomistico del sé che «non ha mai fatto esperienza della fame»⁸. Ne cambiano il significato e i fini, infatti, se si passa dal presupposto del soggetto libero uguale ed indipendente, al soggetto che è corpo, nel mondo, che si costituisce in relazione con altri e altro, esposto e vulnerabile, capace di sé e responsabile. Si deve ripensare, allora, cosa significhino l'uguaglianza di esseri differenti e il garantire reciprocità e soggettività pubblica, e imparare a tenere conto che la responsabilità coinvolge il sé ed altri esseri umani, ma anche si rivolge agli altri senzienti e alla biosfera, come alle istituzioni ed alle strutture in cui l'esistenza si gioca. È ampia, infatti, la sfera di ciò di cui gli esseri umani vivono e che, forse, in prima battuta, possiamo perciò chiamare, in senso ampio, «bene comune».

Nella declinazione dei modi possibili di stare nella dipendenza, ovvero di rispondere ai bisogni e trovare godimento, si affacciano quindi questioni di giustizia: si tratta di condividere rapporti, regole, modi, funzionamenti, significati che promuovano svolgimenti pienamente umani.

⁷ Cf C. Mackenzie - W. Rogers - S. Dodds (edd.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2013.

⁸ E. Levinas, *Totalità e infinito*, tr. it., Jaca Book, Milano 1980, cap. 2, 2.4, lo dice parlando della ontologia del Dasein in *Essere e Tempo* di M. Heidegger.

Certo si deve rilevare, come hanno fatto Nancy Fraser e Linda Gordon, che il concetto di dipendenza ha subito interessanti slittamenti semantici⁹. Non sempre essa fu stigmatizzata. Tocqueville, nel secondo volume de *La démocratie en Amérique* (1840), con un'immagine particolarmente efficace ricorda come nella modernità ogni individuo fosse inserito in stretti legami di dipendenza considerati naturali: «L'aristocrazia aveva fatto di tutti i cittadini una lunga catena che tornava dal contadino al re; la democrazia rompe la catena e separa gli anelli». Nel XIX e XX secolo il termine assume una valenza negativa se è associato ai soggetti di sesso maschile, mentre appare un normale attributo della condizione di donne e bambini. Poi, con la società post-industriale, sembra perdere ogni valenza positiva, almeno quando ha un rilievo pubblico: diventa ora la condizione che affligge coloro che devono rivolgersi ai servizi di assistenza, cioè i marginali, le fasce deboli, che vivono questa esperienza come umiliante. Come ricorda anche Richard Sennett, infatti, la dipendenza «si presenta come una medaglia a due facce, una privata, l'altra pubblica; su di una faccia il bisogno dell'altro appare degno, sull'altra appare vergognoso. La dipendenza non appare mai al liberalismo come degna di un progetto pubblico»¹⁰.

Non si deve trascurare, tuttavia, che alla fine del Settecento, proprio mentre andava affermandosi l'idea che il cittadino libero dovesse emanciparsi dalle catene di una dipendenza che significasse dominio e rapporti gerarchici, in controtendenza d'Holbach sollevava alcuni interessanti dubbi filosofici sugli effetti sociali di un ideale che intendesse l'autonomia come indipendenza assoluta dall'altro. «Un essere indipendente dagli altri – scriveva – inevitabilmente cade nell'indifferenza o nella malizia: è il sentimento

⁹ N. Fraser - L. Gordon, *A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State*, in E. Feder Kittay e E.K. Feder (a cura di), *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Oxford 2002.

¹⁰ R. Sennett, *Rispetto*, tr. it., il Mulino, Bologna 2004, p. 128.

della nostra dipendenza rispetto agli altri che ci fa inclinare verso la gentilezza». La consapevolezza dell'interdipendenza è da considerarsi, a suo avviso, il fondamento di tutte le qualità umane e sociali¹¹.

Oggi si deve registrare una notevole difficoltà a pensare la dipendenza e la vulnerabilità come dimensioni non negative dell'esperienza umana: la pienezza dell'umano sembra escluderle. Eva Feder Kittay, confrontandosi con la teoria della giustizia di Rawls, rileva un'incapacità, da parte della teoria liberale, di fare i conti con questi temi, e una tendenza a relegarli nell'ambito della moralità privata: infatti, osserva, la configurazione della posizione originaria prevede solo individui normodotati e pienamente cooperativi. Per essere considerata in modo adeguato, a suo avviso, la dipendenza dovrebbe figurarvi tra le circostanze di giustizia, e la capacità di rispondere con la cura alla condizione di vulnerabilità dovrebbe essere inclusa tra i poteri della persona morale¹². Poiché ci sono situazioni di dipendenza, e di relativa difficoltà di cooperazione sociale, che non riguardano in modo accidentale la vita umana, Kittay osserva che

sia il bene di essere assistito all'interno di una relazione di dipendenza che risponde a un bisogno, se e quando uno è incapace di prendersi cura di se stesso da solo, sia il bene di soddisfare i bisogni di dipendenza degli altri senza costringere nessuno a dei sacrifici indebiti sono beni primari nel senso rawlsiano¹³.

Martha Nussbaum, sempre in questa linea di riflessione, precisa:

Riconosciamo che il tipo di socialità che è pienamente umano include relazioni simmetriche, come quelle che sono centrali per Rawls, ma

¹¹ Cf B. Casalini - E. Cini (a cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza: una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2013, p. 165.

¹² Cf E. Feder Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 2010, cap. III.

¹³ E. Feder Kittay, *La cura dell'amore*, cit., cap. III, p. 187.

anche relazioni che presentano un'asimmetria più o meno estrema: noi sosteniamo fermamente che le relazioni non simmetriche possono ancora contenere reciprocità e funzionamento veramente umano¹⁴.

Il rilievo della dipendenza della soggettività umana è il centro focale anche delle elaborazioni che si richiamano all'etica della cura, che decostruiscono radicalmente il concetto liberale di autonomia individuale. Per esse l'autonomia è piuttosto un continuo venire a compromesso con la rete di rapporti di dipendenza in cui i soggetti sono coinvolti nel corso della loro vita, rispetto a persone, istituzioni, gruppi, che sono necessari al soddisfacimento di bisogni o desideri.

È una questione di distribuzione (in ambito socio-economico), ma anche di richieste di riconoscimento basate sull'ideale dell'intersoggettività, come suggerisce Nancy Fraser con il suo «dualismo di prospettiva». L'ingiustizia può annidarsi, infatti, anche nel disprezzo sociale alimentato da alcune visioni culturali dei gruppi dominanti. Sulla rilevanza del riconoscimento insiste, in modo molto radicale, Axel Honneth: per lui, come per Taylor, negare il riconoscimento sociale (sia esso individuale o collettivo) significa ostacolare lo stesso processo di autorealizzazione.

Orientarsi ai processi e alle relazioni, rileva anche Iris Marion Young, è richiesto dal fatto che i problemi relativi al dominio e all'oppressione riguardano anche le differenze posizionali e culturali. Per costruire una solidarietà pluralistica e senza oppressione si deve spostare l'attenzione dalla preoccupazione di assicurare eguaglianza al rispetto delle differenze¹⁵. Si tratta innanzitutto, a suo avviso, di analizzare l'insieme di condizioni che impediscono

¹⁴ M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, tr. it., il Mulino, Bologna 2007, pp. 177-178. Peraltro, osserva A. Sen, vanno ampliate le condizioni di uguaglianza iniziale postulate dalla teoria rawlsiana: la giustizia sociale va perseguita non solo in quella che lo stesso Rawls definisce «struttura di base della società», ma anche nelle sfere più informali: come la famiglia e la società civile.

¹⁵ I. Marion Young, *Le politiche della differenza*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1996.

alle persone di partecipare alla determinazione del proprio agire, e di mettere in luce gli svantaggi causati da fattori che ostacolano l'espressione di sentimenti e punti di vista «differenti». Young individua cinque diverse tipologie di oppressione: sfruttamento, emarginazione, impotenza, imperialismo culturale, violenza. Si verifica sfruttamento laddove alcuni accumulano ricchezza appropriandosi del lavoro di altri; si parla invece di emarginazione quando c'è un accesso ridotto alla vita sociale e alle sue risorse. Quando, a causa della classe, della razza, del genere o di qualche altra caratteristica non si ha accesso alla sfera politica, alla partecipazione, alla possibilità di esprimersi, si rileva impotenza (*powerlessness*). Si tratta di imperialismo culturale quando il dominio di un gruppo su un altro obbliga alla omologazione, causando la perdita di tradizioni e peculiarità originali, mentre viene chiamato violenza, infine, l'esercitare, tollerare o incoraggiare pratiche che minacciano, con la forza o la costrizione, la vita quotidiana di individui o gruppi. I diversi modi di espressione, di valutazione e di azione sociale possono, quindi, essere presi in considerazione attraverso questi cinque tipi di ingiustizia che, provocando subalternità e depauperamento della dignità delle persone, peraltro spesso si sovrappongono¹⁶.

3. Questioni di giustizia: la vulnerabilità presa sul serio

Va evitato, comunque, il rischio di una sterile contrapposizione tra prospettiva contestualista, messa in risalto dall'etica della cura, e approccio universalizzante, proprio dell'etica dei diritti. La sfida,

¹⁶ Ricordiamo che il paradigma distributivo proprio delle concezioni liberali è sottoposto a critica anche da J. Butler, che lo giudica insufficiente in quanto definisce la giustizia secondo le idee di ragione, di libertà e di autonomia individuale, ed è incapace quindi di pensare l'umano sulla base della sua vulnerabilità corporea e affettiva, di quella vulnerabilità nei confronti dell'altro, da cui dipende, e che gli impedisce costitutivamente di definirsi e di rappresentarsi come soggetto indipendente.

piuttosto, è di mantenere aperto l'universalismo alla concretezza dell'essere umano incarnato e allocato, e di non chiudere il particolarismo in dimensioni familistiche o tribali: si deve spostare l'attenzione, continuamente, alle diverse scale, cogliendone i nessi di reciproca influenza e provocazione.

È feconda, allora, la prospettiva offerta dall'affinamento dell'approccio delle capacità, elaborato da Sen e Nussbaum, proposta da Jonathan Wolff e Avner de-Shalit: suggeriscono di considerare non solo la dotazione di capacità dei soggetti, ma anche l'instabilità dei funzionamenti¹⁷. La nozione di «*secure functioning*» è, appunto, la risposta al riconoscimento della vulnerabilità ineguale che caratterizza le situazioni di svantaggio: i soggetti possono essere forzati a correre dei rischi che rendono insicuri i funzionamenti già acquisiti. I due studiosi, che introducono anche l'idea di «genuina opportunità», rilevano che ciò che conta, per un individuo, non è solo il livello dei funzionamenti di cui può godere in un certo momento della propria vita, ma anche la prospettiva di mantenere quel livello. Fanno osservare che essere esposti a rischi di grande portata e ad una condizione di accentuata precarietà sono svantaggi già in sé stessi, a prescindere dall'accadere effettivo di un evento negativo, e mettono in condizione di disparità rispetto a chi non li patisce. Precisano il loro discorso facendo riferimento ad alcuni tipi di caso. Chi ha l'esigenza di ridurre un rischio o un danno può andare incontro a costi che altri non hanno (ad esempio chi vive in un quartiere insicuro può essere indotto a prendere il taxi o a non uscire di casa), e l'essere esposti a rischi può avere conseguenze a causa degli stessi passi che vengono fatti per ridurre l'impatto di un

¹⁷ J. Wolff - A. de-Shalit, *Disadvantage*, Oxford University Press, New York 2007. I due autori osservano che c'è un generale consenso sul fatto che le più importanti categorie di funzionamenti siano: vita, salute fisica, integrità fisica, avere relazioni, controllo sull'ambiente, buon senso, immaginazione, pensiero; questo non significa che non ce ne siano altre importanti, né che tutti pongano queste sei categorie su tutte le altre. Però si può dire, rilevano sulla base di una ricerca anche sul campo, che nessun'altra categoria riceve lo stesso diffuso apprezzamento.

possibile evento dannoso. Nel caso di malattia del componente di una famiglia, ad esempio, un altro membro, per evitare il rischio di impoverimento, può cercare un secondo lavoro: ma mentre cerca di far fronte a quel danno va incontro a un depauperamento del proprio tempo libero, così come al rischio di mettere ulteriormente in sofferenza le relazioni familiari. Chi si ritiene esposto a rischio, inoltre, soffre di una difficoltà a pianificare, fino a poter arrivare ad una sorta di «paralisi della volontà» e a sottrarsi alla programmazione pure laddove sarebbe razionale intraprenderla: il mondo pian piano appare sempre più fuori dal proprio controllo e si rinuncia ad un progetto di vita. Wolff e de-Shalit fanno notare che le conseguenze delle situazioni di precarietà in un certo ambito sono più pesanti su coloro che dispongono di bassi livelli di funzionamento in tale ambito: ma nel cercare di rafforzare un funzionamento debole, tuttavia, ci si può esporre a forti rischi e a gravi imprevisti, a volte ingenerando così un'insicurezza che non c'era.

I due autori individuano tre categorie di rischi di cui si deve tener conto: quelli che riguardano uno specifico funzionamento; i rischi cross-categoriali (quando sono colpiti più funzionamenti); infine i rischi inversamente cross-categoriali (quando è proprio il tentativo di rafforzare un funzionamento che ne mette a rischio un altro). Gli svantaggi, inoltre, «fanno gruppo», come ha mostrato la ricerca di Eric Klinenberg, che ha analizzato l'ondata di calore di Chicago nel 1995, in occasione della quale morirono 739 persone. Non fu solo un disastro naturale. L'ondata di calore ebbe quegli effetti in virtù della combinazione del fenomeno climatico con la mancanza di relazioni sociali (isolamento), con la mancanza di controllo sul proprio ambiente (di notte, le persone che abitavano in zone pericolose non aprivano, per paura, le finestre), con la mancanza di capacità di comprendere, di immaginare e di riflettere (ad esempio le news in televisione), con il senso di insicurezza rispetto alla propria integrità. I soggetti più esposti e vulnerabili subirono i maggiori danni: le loro condizioni si rivelarono «svantaggi corrosivi».

È opportuno precisare che quando si parla di «svantaggio corrosivo» e «funzionamento fertile» non si stanno indicando due facce della stessa medaglia, semplicemente come se l'uno fosse l'inverso dell'altro: se la mancanza di integrità fisica, ad esempio, è corrosiva, la sua presenza non necessariamente è fertile. Si può rilevare che una grande povertà rende problematica la possibilità di ricevere una buona istruzione, di mantenere buona salute, di trovare casa: la mancanza di denaro è quindi uno svantaggio corrosivo. Ma la relazione tra ricchezza e buoni funzionamenti è più complessa di quanto appaia a prima vista: oltre una certa soglia, ad esempio, maggiore quantità di denaro non porta a maggiori successi, e altre caratteristiche diventano più importanti. Si deve allora dire che se, certo, non essere in grado di guadagnare una somma di denaro adeguata è uno svantaggio corrosivo – perché spesso impedisce di avere genuine opportunità di assicurare i propri funzionamenti – oltre un certo minimo, tuttavia, esser in grado di guadagnare di più non è necessariamente un funzionamento fertile.

Quando si riflette sulle condizioni di giustizia, quindi, non è sufficiente preoccuparsi di assicurare la libertà di scegliere i propri funzionamenti. Si deve tener conto, appunto, che l'essere umano è costitutivamente dipendente, esposto e vulnerabile, perciò la possibilità di perseguire un progetto di vita dipende anche dalle condizioni che danno sostegno e stabilità ai funzionamenti, che possono essere messi a rischio dalle situazioni di svantaggio in cui si è costretti a vivere.

Certo, la vita umana non può essere senza rischi. E spesso, come pure Wolff e de-Shalit fanno notare, l'essere aperti al rischio è un vantaggio: ci sono rischi che vengono assunti in vista di un risultato migliore, e anche altri che si corrono per averne un piacere. Tuttavia si deve comprendere che se, per poter vivere con dignità, qualcuno è costretto, dalla propria situazione, ad assumersi rischi non voluti che altri invece non devono correre, si è di fronte ad una situazione di non equità. Le regole di giustizia, quindi, non devono solo riguardare la possibilità di accesso ai diversi funzionamenti,

ma devono comprendere lo sforzo di intervenire per ridurre gli svantaggi, proprio perché il tentativo di superarli può essere causa di diseguaglianze ancora più grandi. Se si tratta, da un lato, di mettere in luce cosa sia da intendere come svantaggio, dall'altro si devono individuare forme di intervento che non stigmatizzino lo svantaggio stesso e, piuttosto, rafforzino i funzionamenti in senso generale: in questo senso le questioni giustizia possono comprendere, ad esempio, aiuti a sostegno della vita di comunità e di attività sociali.

Nel contesto delle riflessioni sulle condizioni di giustizia, inoltre, è fecondo porre l'attenzione su una dimensione a cui le tradizioni liberali, proprio per non aver considerato il soggetto incarnato, concreto, che vive *del* mondo, sono rimaste cieche: ovvero gli aspetti rubricabili come temi di «giustizia spaziale». Per l'essere umano, trascendentalmente allocato, i luoghi e le relazioni tra i luoghi custodiscono, infatti, condizioni di giustizia e ingiustizia, essendo coinvolti nella costruzione dell'identità e della storia personale, nello strutturarsi dei fenomeni sociali, politici, culturali ed economici. Le condizioni dell'esistenza si svolgono in una dialettica socio-spazio-temporale.

Kevin Lynch, parlando della città, diceva che la buona forma urbana deve garantire un elenco di prestazioni, e le enumerava in vitalità, significato, coerenza, accessibilità, controllo, efficienza e giustizia¹⁸: queste prestazioni devono intendersi anche come disposizioni della spazialità. L'accessibilità, ad esempio, rinvia ai luoghi di lavoro, di studio, agli spazi verdi e ricreativi: essa è diversificata anche secondo le differenti pratiche che comprendono velocità e lentezza e che richiedono da un lato l'eliminazione di ostacoli (a favore, ad esempio, della pedonalizzazione), dall'altro l'allestimento di attrezzature, in modo da favorire l'autonomia personale e, insieme, la possibilità di incontro e condivisione. Anche la significatività chiama in causa le forme dei luoghi e i loro elementi

¹⁸ K. Lynch, *A Theory of Good City Form*, MIT Press, Cambridge MA 1981.

materici: che esprimono e legittimano, confermano, indirizzano, aprendo o inibendo configurazioni di mondi possibili. Ospitalità e sicurezza, a loro volta, nel poter essere diversamente interpretate nella predisposizione di ponti, muri, itinerari, pieni e vuoti, hanno implicazioni rispetto alla costruzione del sé come anche all'ordine sincronico e diacronico del convivere. Le questioni di mobilità, infine, sono anche da leggere in termini di connessioni o cesure, di costi e di tempi.

Prendere le mosse dalla consapevolezza che l'essere umano è coscienza incarnata, allocata nel mondo *di* cui vive, suggerisce quindi una reinterpretazione delle condizioni – o, se si vuole, dei vincoli – di esistenza: mettendo in luce un'impronta di responsabilità costitutiva, al di fuori tuttavia di una ontologia privativa. Ne deriva, come si è cercato di vedere, una riformulazione delle questioni di giustizia secondo una antropologia concreta, immediatamente relazionale, che non esclude le alterità non umane e si indirizza all'intervento solidale per un'eguaglianza che promuova autonomia.

Sapersi abitanti significa che non basta lo sguardo di sorvolo, e che si sopraggiunge sempre ad un mondo dato, nella responsabilità di una relazione vulnerabile.

Amare e vivere *nella e della* relazione.
Dinanzi alle sfide sottese all'incontro con l'altro

Donatella Pagliacci*

Premessa

«Di ogni bambino, se vive abbastanza a lungo, si sa che nella sua *navigatio vitae* sarà esposto a ignote peripezie lungo rotte non tracciate. Tra la partenza e l'arrivo del viaggio della vita si interpongono simbolicamente tempeste, scogli, secche, bonacce, procellosi capi da doppiare, possibili naufragi»¹. Le parole semplici e dirette di Remo Bodei consentono di introdurre il nostro breve percorso riflessivo, che ruota in primo luogo attorno all'idea della relazionalità come cifra antropologica. In secondo luogo si tratta di penetrare nelle pieghe e nelle trappole dell'amore sbilanciato dall'egoismo individuale, che sempre ostacola e minaccia il sereno dispiegarsi della relazione. La sfida dell'amore ci mette dinanzi ai suoi fraintendimenti ed equivoci ed ecco dispiegarsi una possibilità di amore diverso dalle due possibilità kierkegaardiane (predilezione e abnegazione): l'amore fraterno che getta un ponte tra predilezione e abnegazione molto interessante, da esplorare. Un quarto ed ultimo modo di declinare e di ripensare l'incontro

* È professore associato di Filosofia morale e insegna Antropologia filosofica ed Etica della differenza sessuale presso il Dipartimento di studi umanistici dell'Università di Macerata. Già direttrice dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose «Beato Gregorio X» di Arezzo e vice-direttrice dell'Istituto Superiore toscano Santa Caterina da Siena.

¹ R. Bodei, *Immaginare altre vite. Realtà, progetti, desideri*, Feltrinelli, Milano 2014², p. 22.

con l'altro è l'amore per altri, mediante il quale sperimentiamo un avvicinamento non banale al volto dell'altro che non conosciamo, l'altro che non sappiamo ospitare o accogliere nelle nostre vite.

1. La cifra della relazionalità

Una lezione che abbiamo tenuto sullo sfondo di tutte le nostre riflessioni è quella offerta da Papa Francesco nella *Laudato si*², dove il termine relazione ricorre per circa 46 volte e indica il fatto che noi esseri umani viviamo in una profonda e intima relazione con noi stessi, con gli altri e con la realtà che ci circonda e della quale ci scopriamo essere una parte importante, indispensabile, ma non esclusiva e soprattutto non escludente la totalità della realtà con la quale ci rapportiamo e in relazione alla quale appunto viviamo.

Diventa in tal senso importante considerare come e quanto ogni esistenza umana sia inestricabilmente *connessa* alle altre esistenze, in relazione con altri, fin dai primi istanti del nostro venire al mondo, come si evince a partire dal legame con quello che può essere definito come il primo *altro* con cui abbiamo a che fare nella nostra vita: nostra madre.

Chi genera, sperimenta e compie il primo gesto del mettersi in relazione. Una relazione intima e feconda che ognuno di noi ha sperimentato e vissuto; in un certo senso si può affermare che la maternità è vissuta da uomini e donne indistintamente, perché ognuno di noi è generato da un grembo e preso in carico da un gesto di cura che si esprime nell'essere ricevuti nelle e dalle braccia di qualcuno, che generalmente è la madre.

Nel venire al mondo siamo consegnati a qualcuno, che dovrà prendersi cura di noi, per permettere al nostro essere di crescere e di realizzare la nostra umanità. Siamo tutti, dunque, vivi in quanto primariamente consegnati nelle mani di altri. Il primo gesto del

² Francesco, *Laudato si*. *Enciclica sulla cura della casa comune*, San Paolo, Ciniello Balsamo (MI) 2015.

nostro essere al mondo è puro e impeccabile, essenziale e senza alcuna capacità o possibilità di mediazione.

I primissimi istanti del nostro essere al mondo imprimono un orientamento indelebile alla nostra esistenza, un orientamento ed una tonalità emotiva forte, perché rivela come e quanto l'altro sia essenziale alla nostra costituzione e realizzazione. Con l'altro compiamo il primo gesto della nostra sopravvivenza, noi possiamo divenire il *noi che siamo*, grazie al suo rendersi disponibile per noi. In ciò che riceviamo c'è la verità del suo donarsi ed essere *con e per* noi cibo o strumento del nostro cibarsi materiale e spirituale.

C'è un'intimità e prossimità che rivelano una autenticità e reciprocità asimmetrica di sguardi e di reciproco essere ciascuno dono per l'altro. Nell'evento e avvento della nascita riconosciamo che accade l'incontro di due sguardi: di chi si assume il compito e la responsabilità della cura e di chi semplicemente si offre con il proprio essere corporeo, come spazio e occasione della cura.

Tra la responsabilità della cura e l'offerta di sé non c'è spazio per altro. Chi si prende cura non può che farlo aderendo all'altro, ai suoi bisogni, provvedendo alle necessità espresse in modo organismico e massimamente libero. Chi si dispone per essere preso in carico, divenendo così soggetto e oggetto di cure, è pienamente e interamente se stesso, non decide se e come presentarsi, cosa e quando chiedere. L'essere solo ciò che si è e l'originario gesto di consegna ad altri definiscono la nostra apertura al mondo e il nostro prepararci ad accogliere la presenza dell'altro, una presenza che, quindi, non può essere definita solo come una sfida che ci costringe a fingere.

Potremmo riflettere di come e di quanto venire al mondo voglia dire abitare uno spazio e un tempo che sono già di altri; l'esistere di ciascun essere umano non dipende da lui, ma interamente da altri che hanno pensato e forse atteso anche la nostra venuta, altri che, dal momento in cui anche noi veniamo al mondo, sentono il desiderio, il bisogno, la responsabilità di prendersi cura del nostro essere.

In una sua recente riflessione, anche Remo Bodei ci mette dinanzi ad un ovvio, ma essenziale riconoscimento, che riguarda

l'apertura al mondo e agli altri con cui, sin dall'origine, si qualifica la nostra vita. In effetti

tendiamo spesso a dimenticare che siamo ospiti della vita. Nasciamo senza volerlo e saperlo in un determinato tempo e luogo e, senza volerlo e saperlo, il corpo che abbiamo ricevuto in eredità biologica dispiega spontaneamente i suoi mirabili e, talvolta, terribili processi [...]. Tutto questo avviene in maniera indipendente dalla nostra volontà, dalla nostra coscienza e dalla nostra memoria, così come involontaria, inconscia e immemore è stata la nostra nascita³.

In sostanza non possiamo non prendere coscienza che il nostro venire al mondo rappresenta un atto che non sorge da una nostra decisione, che non deriva da una nostra scelta. Se è vero, come è vero, che proprio il nostro evento inaugurale non dipende da noi, che non ci è del tutto disponibile, è vero anche che fin dall'origine scopriamo e riconosciamo la presenza e la rilevanza per la nostra esistenza dell'alterità, un'alterità da cui siamo tutti *diversamente* generati. Tutto ciò ci porta a concludere che sono sempre *altri* che scelgono per noi, altri che ci precedono e ci ospitano nelle loro esistenze che, con il loro chiamarci alla vita, rendendo possibile il dispiegarsi della nostra.

L'avvertimento di questa ineliminabile passività rispetto all'evento del nascere e la presenza di altri che rappresentano, fin dall'inizio, il riferimento essenziale e la ragion d'essere del nostro venire al mondo definiscono una cornice di senso che merita non solo di essere tracciata, ma anche esplorata.

L'idea della generazione ci mette dinanzi alla realtà del nostro inizio nel mondo, di come, mediante la nostra nascita resa possibile dalle scelte di altri, abbiamo in dono la possibilità di dispiegare il nostro io, la nostra visione, il nostro modo di dire e realizzare la nostra apertura al mondo⁴.

³ R. Bodei, *Immaginare altre vite*, cit., p. 9.

⁴ Sul tema della generatività, ci permettiamo di rimandare ai nostri lavori *Generare non è procreare, mettere al mondo*, in «Servitium», *Generare* 227 (2016),

La prima realtà con la quale possiamo e dobbiamo confrontarci è la realtà del nostro essere anzitutto ed essenzialmente figli, amati, accuditi, abbandonati, traditi, ma sempre e comunque *figli*. Ogni essere umano ha una madre, nella quale di norma le dimensioni biologica, spirituale e simbolica coincidono; mediante il nostro essere generati esprimiamo un legame intimo e complesso fatto di riconoscimento, appartenenza ed estraneità, che si costruisce in modo carnale e spirituale per nove mesi, mesi nei quali figlio e madre vivono e condividono tutto: il tempo, lo spazio, il dolore, la gioia fino al momento del distacco con il quale l'unione viene spezzata e, nel venire alla luce, il figlio si dispone ad essere figlio, cioè ad aprirsi al mondo e la madre prosegue in modo diverso il suo essere aperta al mondo, anche mediante la cura del figlio che, attraverso di lei, deve imparare ad abitare il mondo.

Come è stato osservato

è il miracolo della generazione come taglio irreversibile nello scorrere del tempo, come trasformazione senza ritorno del volto del mondo. Se una madre è colei che dà inizio alla vita, è anche colei che rende possibile la vita di un altro mondo. Il venire alla luce del figlio non è, dunque, solo il suo installarsi in un mondo che non esisteva già da prima, ma è far esistere nuovamente il mondo, è far esistere un'altra volta, ancora una volta, il mondo⁵.

La madre è, dunque, come detto, la prima alterità con cui ogni essere umano possiede una relazione originaria, intima, con la quale istituisce un legame unico e irripetibile, fatto di affetto e di paure, di desiderio e di incertezza, di trepidazione e di titubanza. In questo legame originario c'è custodito il progetto della nostra vita.

pp. 35-44; *Oggetti o soggetti d'amore. La dinamica dei legami al tempo della maternità surrogata*, in L. Grion (ed.), *Cose o persone? Sull'esser figli al tempo dell'eterologa*, «Anthropologica», Meudon, Trieste 2016, pp. 147-158.

⁵ M. Recalcati, *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 32.

Una chiarificazione del modo nel quale possiamo recepire e percepire il nostro essere, a partire dalla relazione originaria con chi ci ha generato, può essere offerta dalla rilettura delle pagine di Max Scheler, il quale sottolinea come l'apertura costitutiva alla sfera del tu qualifichi un tipo di esperienza capace di mettere in luce una dimensione o sfera essenziale dell'essere umano⁶.

Occorre, infatti, considerare come Scheler riparta significativamente dalla tesi della coscienza originaria del tu o della comunitarietà, come costitutivo a-priori della persona, inserita nella sua più generale concezione ontologica e gnoseologica che va sotto il nome di «teoria delle sfere dell'essere», secondo la quale il reale è strutturato in ambiti essenzialmente diversi, o sfere dell'essere, a cui la persona è originariamente aperta tramite varie specie di atti, anch'essi essenzialmente diversi. Atti che, in sostanza, costituiscono l'essere personale, come una specie di a-priori della sua natura essenziale. Da qui, la persona risulta originariamente costituita dalla sua apertura alla comunità di persone.

L'antiorità dell'esperienza del noi, rispetto ad ogni altra esperienza dell'io, guida l'uomo, quasi istintivamente, verso l'altro facendo sorgere la domanda di come possiamo conoscere, percepire, sentire l'altro senza per forza ridurlo ad una nostra rappresentazione e senza proiettare su di lui i nostri desideri o le nostre aspettative.

Ciò che qualifica ulteriormente la sua analisi è anche la convinzione che la nostra percezione e conoscenza iniziale dell'altro non è né di tipo fisico, né di tipo psichico bensì si tratta di un avvertimento contrassegnato dalla totalità o di quelle che definisce conoscenza delle «forme corporeo viventi unitarie», che noi intuiamo globalmente senza ancora differenziare in esse quanto può essere dato nella percezione esterna o nella percezione interna⁷.

⁶ Cf M. Scheler, *Essenza e forma della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980, p. 334.

⁷ *Ivi*, p. 370.

2. Garantire la distanza

Il riferimento all'altro e la possibilità della sua conoscenza originaria apre un altro versante della riflessione inerente la questione della distanza, connessa alla costituzione originaria dell'essere umano, che si scopre essenzialmente contrassegnato da una tensione interna, qualificata dall'antropologia filosofica nel senso di una distanza di sé con sé, oltre che di sé con gli altri e il mondo, fondamentale proprio per poter articolare un sano ed essenziale legame con l'altro.

Un aiuto significativo, in tale direzione, può essere offerto dalle riflessioni di Scheler, Plessner e Gehlen, i quali mettono in primo piano la realtà dell'uomo, nel senso che questi è l'unico essere in grado di non soggiacere ai meccanismi naturali, dal momento che egli è sempre prima e dopo, in una parola *oltre*, cioè è sempre fuori e dentro, capace di mediare, riflettere, appunto distanziarsi⁸.

Questa dimensione costitutiva dell'essere umano diventa anche il luogo genetico di un'interrogazione che potrebbe essere articolata nel modo seguente: c'è, è possibile stabilire il *come* della distanza, c'è in altre parole un criterio per decidere a quale distanza, la distanza permette effettivamente all'uomo di prendere coscienza

⁸ Al tema della distanza abbiamo dedicato negli ultimi anni alcuni lavori che ci permettiamo di ricordare: *Dis-posizioni personali. L'eccentricità della persona nell'antropologia filosofica*, in C. Danani e B. Giovanola (edd.), *L'essere che è, l'essere che accade. Percorsi teoretici in filosofia morale in onore di Francesco Totaro*, Vita & Pensiero, Milano 2014, pp. 209-217; A. Gehlen, M. Scheler, H. Plessner. *Sulla questione della educabilità dell'uomo*, in «Idee», nn. 7-8 (2014), pp. 177-193; *Differenza, alterità e distanza. Per un'introduzione alla cura delle relazioni*, in D. Pagliacci (ed.), *Differenze e relazioni*, Volume II. *Cura dei legami*, Aracne, Ariccia (RM) 2014, pp. 11-31; *Il riso e la vita. Eccedenza ed eccentricità del riso secondo Helmuth Plessner*, in D. Pagliacci (ed.), *Creatività ed eccedenza dell'umano* (ed.), Aracne, Ariccia (RM) 2015, pp. 71-86; *La cifra della distanza. Per una rilettura antropologica della tensione tra l'aspirazione verso l'assoluto e il dinamismo relazionale*, in M. Migliori (ed.), *Assoluto e relativo. Un gioco complesso di relazioni stabili e instabili*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 201-215; *Menzogna e finzione. Una rilettura antropologica del mentire*, in D. Pagliacci (ed.), *Umano, disumano, postumano*, Aracne, Ariccia (RM) 2017, pp. 37-57.

del suo essere e di farlo rimanere saldo dinanzi ad un altro, senza dover rinunciare a sé o all'altro? O ancora, ci domandiamo: come possiamo ospitare l'altro, ossia approssimarci a lui senza annullare la sana distanza che ciascuno di noi deve necessariamente mantenere tra sé e l'altro da sé?

Vorremmo provare ad istruire qualche risposta ripartendo da alcuni importanti riferimenti, il primo dei quali è Søren Kierkegaard, il quale avverte che esistono due generi diversi di amore⁹: l'uno opposto all'altro: l'amore profano, che parla il linguaggio della predilezione, è un genere di amore con il quale ci illudiamo di combattere l'egoismo, nella misura in cui anche nella sua veste più spirituale come nel caso dell'amicizia, crediamo di vivere un'esperienza disinteressata, perché non coinvolge la dimensione corporea, quando invece, avverte il filosofo danese, il solo modo per combattere l'egoismo è nell'amare senza eccezioni, tutti e ciascuno, che caratterizza per l'appunto la seconda forma di amore che è l'amore di abnegazione.

In sostanza l'amore profano rimane vincolato alle individualità singolari dei due amanti, anzi esso non può vivere che nella tensione a farsi uno da parte dei due. Dice Kierkegaard: «Quanto più presto i due Io si uniscono per diventare un solo Io, tanto più egoisticamente questo Io si separa da tutti gli altri. Al culmine dell'amore e dell'amicizia i due diventano un solo Io, un solo Sé»¹⁰.

Si può riconoscere come l'amore umano non sia in grado di garantire contro l'egoismo, perché amando l'altro in realtà non si ama che se stessi e l'altro sembra essere sempre scelto solo in funzione di se stessi.

Per contro il vero *altro* verso il quale dovremmo sentirci chiamati a rivolgere lo sguardo non è *questo* altro, il più vicino e il più

⁹ Ci ritornano in mente le parole espresse da Agostino nel suo *De civitate Dei*, nel quale parla di un amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio da cui scaturisce la città terrena ed un amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé, da cui scaturisce la città celeste; cf *De civitate Dei*, XIV, 28.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Atti dell'amore*, Bompiani, Milano 2003, p. 275.

prossimo: l'amico, o l'amante, ma qualunque altro, *chiunque*, un altro che non conosco e che casualmente incontro, che non è altro per qualche sua qualità, ma è altro solo in quanto *non è me* ed essendo diverso è anche irriducibile a me. L'essere chiamati, come prevede la tradizione cristiana, ad un comandamento di un amore di questo tipo attesta un'eccedenza che impone di amare in vista dell'eternità e in vista dell'eternità l'altro non è rilevante. Ciò che conta è lo sguardo che va oltre l'altro, oltre la sua finitezza e guarda verso l'eternità che è il solo *telos* dell'amore.

Sui pericoli dell'amore umano, definito da Kierkegaard profano, ci mette in guardia il filosofo danese che osserva: l'amore per l'altro è sempre fragile, perché soggetto a corruzione: l'altro, questo altro, può sempre venir meno, mentre il vero prossimo, che è altri senza nome e senza volto, no, perché ogni volta che un prossimo per un motivo o per un altro viene meno o si sottrae ce n'è subito un altro che lo sostituisce¹¹.

Anche Simone Weil rileva una certa insicurezza sottesa all'esperienza dell'amore per i più intimi come quando si interroga sull'essenza dell'amore coniugale, ossia sul senso della donazione di sé all'altro, che viene interpretata dalla Weil come qualcosa di negativo, implicando uno spossessamento di sé in vista dell'altro. L'amore tra gli sposi, infatti, viene definito come una vera e propria forma di dipendenza in cui ciascuno ritrova nell'altro il principio della propria autonomia, nel segno del possesso. Una riflessione questa che trova nel tempo un ulteriore impedimento dell'amore¹². L'amore, quindi, viene visto come una specie di ec-

¹¹ Su questo stesso tema ci permettiamo di rinviare al nostro: *«La bella vertigine dell'Infinito»*. *Prossimità e alterità negli «Atti dell'amore» di Søren Kierkegaard*, in R. Mancini - M. Migliori (ed.), *La filosofia come servizio*, V&P, Milano 2010, pp. 275-290.

¹² Sulla riflessione di Simone Weil sull'amore rimandiamo anche al nostro lavoro: *L'amore tra fragilità e speranza. L'esperienza di Dio in Simone Weil*, in D. Bertini - G. Salmeri - P. Trianni (edd.), *Teologia dell'esperienza*, Edizioni Nuova cultura, Roma 2010, pp. 239-254.

cesso di esposizione e spossessamento che conduce alla perdita di sé in vista dell'altro e questo sbilanciamento diventa massimo proprio nel matrimonio che viene visto dalla Weil come una vera e propria degenerazione istituzionalizzata, nel senso che l'amore viene formalizzato in un patto, contrario alla natura dell'uomo, un accordo che contiene un rischio spaventoso: «quello di impegnare ciecamente la propria esistenza; è il rischio di diventare arbitro di un'altra esistenza umana, qualora si sia profondamente amati»¹³.

Accanto a ciò, Simone Weil ci chiede di considerare come e quanto l'amore nasca sempre dal bisogno-passione, il che ci riconduce nuovamente a se stessi, dal momento che assecondare il proprio bisogno significa fondamentalmente ostacolare la nostra libertà.

3. Le sfide dell'amare

Di fronte alle sollecitazioni di Søren Kierkegaard e alle riflessioni di Simone Weil saremmo portati a domandarci se il sentimento di cui parliamo, reso possibile dalla condizione relazionale che sperimentiamo fin dal nostro venire al mondo, possa essere veramente realizzato nei termini assoluti in cui lo definisce il filosofo danese parlando del suo amore di abnegazione.

Una possibile risposta per dirimere questo dilemma è stata tentata dal filosofo russo Vladimir Jankélévitch, il quale ha dedicato alla purezza e impurità dell'amore gran parte della sua riflessione. L'autore, in effetti, dopo aver cercato di smascherare gli errori del pragmatismo biologico, dei vari socialismi e anche del dogmatismo teologico, ammette che dobbiamo in primo luogo scoprire l'egoismo sotteso a quello che molti definiscono amore, dal momento che molta parte dell'altruismo non è che una forma di egoismo mascherato.

¹³ S. Weil, *La condizione operaia*, SE, Milano 1994, p. 132.

In questa prospettiva Jankélévitch intravede due forme di amore: impuro e puro. L'amore impuro è sempre relativo, relativo a qualcosa, ama l'altro per *altra cosa* che non per se stesso; lo ama per delle ragioni particolari, la bellezza, l'intelligenza, la pietà; in tal modo questo genere di amore è simile all'allegoria, ovvero «significa una cosa diversa da quel che dice»¹⁴, ama qualcosa dell'altro e dunque è sempre interessato. In questa prospettiva anche l'amore per Dio viene considerato come forma di egoismo, anzi come «l'egoismo ragionevole per eccellenza»¹⁵. Ciò perché Dio non può essere considerato come un altro tra tanti, ma l'Altro in quanto tale, assolutamente e incomparabilmente non solo altro, ma oltre me, oltre e altro dalla somma degli individui che incontriamo lungo il cammino della vita. Si può scoprire un modo per amare Dio che passa dall'amore per gli altri, ovvero amare Dio amando il prossimo che è più vicino a me, ma anche quello che non conosco direttamente, che è più lontano da me. In questo caso amare Dio significa prendersi cura del prossimo, soddisfare i suoi bisogni, soccorrerlo nelle sue necessità, perché «l'esistenza stessa di tale prossimo è proprio il mistero gratuito e per così dire soprannaturale»¹⁶.

All'opposto del primo genere di amore, spiega il filosofo russo, vi è la seconda modalità dell'amare, che definisce come amore puro. L'amore puro ama senza ragioni, è Assoluto, nel senso che l'amore come l'Assoluto «non è mai "in quanto che", ma sempre totaliz-

¹⁴ V. Jankélévitch, *Les vertus et l'amour*, 2, *Traité des vertus*, II, [Bordas, 1970], Flammarion, Paris 1986, p. 214 ; ed it. a cura di F. Alberoni, *Trattato delle virtù*, Garzanti, Milano 1987, p. 185 (d'ora in poi verranno citate le pagine relative all'edizione originale e, se presenti, di quella italiana in successione). Su questo tema ci siamo soffermati anche in *Il primato dell'amore sulla giustizia. L'ipotesi di Vladimir Jankélévitch*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata*, XXXVII (2004), pp. 293-315.

¹⁵ V. Jankélévitch, *Les vertus et l'amour*, 2, *Traité des vertus*, cit., p. 197.

¹⁶ *Ivi*, p. 209; tr. it., p. 180.

zante, avvolgente e indivisibile»¹⁷. L'amore puro è assolutamente disinteressato, ama l'altro non per i suoi meriti, ma proprio nella sua essenza e alterità. L'altro a cui si rivolge l'amore è un altro qualunque che viene amato, a prescindere da qualsiasi determinazione e senza alcuna ragione, né positiva, né negativa, è un semplice altro che «incarna il puro mistero del Tu, il mistero prossimo e lontano tra noi; questo altro in effetti non è un "autre-moi-même", ma *un autre que moi-même*»¹⁸. Questo altro al quale si rivolge l'amore puro è sempre la seconda persona del Tu¹⁹. Non seconda nella scala numerica ma «il primo non-me fuori di me, il più prossimo di me, e il più simile, che nello stesso tempo non sia me»²⁰.

Ciò che sta a cuore a Jankélévitch è la possibilità di smascherare l'ambiguità sottesa nell'affermazione dell'altro nel senso di *altro me stesso*, su cui riposa anche la regola d'oro e il comandamento dell'amore del prossimo. Amare l'altro come un *altro me stesso*, infatti, è solo una forma camuffata di egoismo. Il prossimo che incarna la seconda persona della relazione deve essere considerato solo come un altro-che-me e non un-altro-me, è proprio la sua alterità radicale e irriducibile a salvarlo dall'egoismo dell'io. Dice Jankélévitch: dire «un altro me stesso» non è soltanto un modo di dire, è un paradosso. Così, dire un «*autre Je*» significa accostare tra loro due parole, ma in sé non è che «un perfetto non senso e un'impensabile assurdità»²¹.

Viene in tal senso capovolta la questione dell'analogia e l'avverbio *come* non segna il progressivo processo di avvicinamento all'altro, ma piuttosto il vertice dell'egolatria²². Considerare l'altro

¹⁷ *Ivi*, p. 213; tr. it., pp. 184-185.

¹⁸ *Ivi*, pp. 207-208.

¹⁹ L'amore puro non può che indirizzarsi alla seconda persona «senza la quale sarebbe un nome vuoto e un concetto astratto» (*Ivi*, p. 174).

²⁰ *Ivi*, p. 128.

²¹ *Ivi*, p. 191.

²² Jankélévitch capovolge, in tal modo, anche l'impianto ricoeuriano descritto in *Sé come un altro*, in cui Ricoeur, dopo aver assimilato l'husserliana trasposizione

come un altro *me* significa pretendere di moltiplicare il mio essere nell'altro, ma la verità è che «io sono il solo ad essere me»²³; dunque dire amo l'altro *come* me, non è che una pseudo-idea, una rappresentazione confusa, un *flatus vocis*. La strada che l'amore ha da percorrere è un'altra: non amare l'altro muovendo dall'amore per se stesso, ma cominciare dall'amore incondizionato per l'altro in quanto tale, a prescindere da qualsiasi determinazione.

L'amore è il rapporto di due persone libere e non può essere scambiato con una forma allargata di umanitarismo. L'amore, prosegue ancora l'autore, riguarda «la diade amorosa che è la coppia di eterogenei e il plurale più semplice dopo la monade»²⁴. Questo altro dell'altro non è altro *in sé*, ma solo in relazione a me. L'amore puro non ha bisogno della reciprocità: «tutta l'essenza dell'amore è di amare! L'amore non consiste nell'essere amato, ma nell'amare»²⁵, ma non è l'amore dei libertini, perché è sempre l'amore dell'altro nella sua ipseità. L'amore, dunque, non chiede di essere ricambiato e tuttavia nell'amore reciproco si compie «la coincidenza più miracolosa che si possa sognare»²⁶.

4. La fraternità per costruire ponti

Le considerazioni di Kierkegaard prima e di Jankélévitch dopo rimettono al centro della riflessione la questione dell'egoismo umano come ostacolo alla piena realizzazione dell'amare. Un

analogica, emblematicamente dichiara: «La somiglianza, fondata sull'appaiamento di carne a carne, viene a ridurre una distanza, a colmare uno scarto, là stesso dove esso crea una dissimmetria. Questo significa l'avverbio *come*: come me, l'altro pensa, vuole, gioisce, soffre. Se si obietta che la trasposizione di senso non produce il senso alter dell'alter ego, ma il senso ego, bisogna rispondere che le cose stanno proprio così nella dimensione gnoseologica» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaka Book, Milano 1993, p. 451).

²³ V. Jankélévitch, *Les vertus et l'amour*, 2, *Traité des vertus*, cit., p. 191.

²⁴ *Ivi*, p. 303.

²⁵ *Ivi*, p. 309.

²⁶ *Ivi*, pp. 307-308.

possibile passo ulteriore potrebbe essere compiuto allargando lo sguardo in una direzione non pienamente attraversata dalla riflessione kierkegaardiana, nella misura in cui si tratta di rileggere quanto espresso nella fraternità, con particolare riguardo agli aspetti spirituali del legame umano.

Ripartiamo in tal senso dalle parole di Joseph Ratzinger sulla fraternità cristiana che si apre sulle parole di Gesù che dice: «Uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8), parole che offrono la possibilità di ripensare la fraternità come un genere di legame di tipo spirituale, oltre che biologico. Chiamati ad un amore più grande siamo testimoni di un legame che non conosce barriere, che osa sporgersi oltre le differenze per recuperare il senso di un'autentica appartenenza spirituale. L'uso del termine «fratello» nel corso dei secoli e nei diversi contesti culturali e religiosi si offre con una ricchezza inaspettata e feconda, in cui è in gioco la dimensione dell'appartenenza e del reciproco riconoscimento²⁷.

Per aiutarci a comprendere pienamente il significato della fraternità cristiana ci viene ricordato che Gesù usa il termine fratello in tre modi: nell'uso ebraico per indicare il correligionario ebreo, nell'uso dei rabbini che amavano apostrofare i loro discepoli come «fratelli» e nell'uso tipicamente cristiano. Un posto a parte occupa la definizione di Gesù che appella i bisognosi e gli ultimi «suoi fratelli più piccoli», spalancando così l'orizzonte della fraternità oltre i confini della scelta umana. Questo allargamento sconfinato della relazione fraterna è la premessa e la ragion d'essere dell'amore per il prossimo. Infatti, a partire dall'evento dell'incarnazione di Cristo che stabilisce nuove condizioni di fratellanza tra gli uomini, ammette Ratzinger,

il prossimo non sarebbe adesso più il connazionale o il correligionario aderente alla religione sostanzialmente nazionale, bensì colui che con-

²⁷ Sul tema della fraternità rimandiamo anche al nostro *L'amore tra prossimità e fraternità*, in Luigi Alici (ed.), *Forme del bene condiviso*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 161-189.

divide la stessa fede non politica e spirituale in Cristo [...]. Prossimo è anzitutto il bisognoso che incontro, perché egli è semplicemente come tale, un fratello del maestro che mi diventa sempre presente nei più piccoli tra gli uomini²⁸.

La questione dell'identificazione e del reciproco riconoscimento, impliciti nella dimensione della fraternità, sembrano doversi misurare con l'amore cristiano che chiede di oltrepassare tutti i confini e le barriere per estendersi in un abbraccio che comprende tutti.

Queste riflessioni ci pongono seriamente di fronte ai nostri limiti e alle nostre difficoltà. Siamo sempre meno inclini alla fiducia nei confronti del prossimo, dell'altro e del fratello. Sempre più intolleranti, affinché nessuno invada il nostro spazio, fisico e vitale. Diffidenti e sospettosi ci accostiamo all'altro non con l'amore che abbiamo ricevuto, ma con la paura che abbiamo imparato. Parliamo sempre più la lingua degli uomini e sempre meno quella dell'amore. Tendiamo ad erigere barriere che ci identificano e ci impediscono di scoprire la bellezza e la ricchezza posseduta dall'altro. Siamo spesso ingabbiati nelle logiche del *noi, voi*, gli altri. Logiche perverse e velenose in un tempo che ha bisogno di rigenerarsi e dissetarsi alla sorgente spirituale dell'amore.

Come certamente abbiamo avuto modo di dire anche in altre occasioni, nella fraternità spirituale come in quella naturale si delinea dunque una zona interna dell'*ethos* in cui è ancora possibile declinare prossimità e responsabilità, da cui nasce l'autentica solidarietà. Somiglianza e diversità, simmetria e reciprocità si danno nella relazione fraterna naturale come condizioni imprescindibili e costitutive di un legame che si qualifica sempre più come esperienza di comunione e di partecipazione al bene condiviso della vita familiare. L'esperienza della fraternità spirituale è realmente feconda solo nella misura in cui il bene della relazione riesce ad estendersi anche al di là dei confini tracciati dalla similitudine e dal reciproco riconoscimento.

²⁸ J. Ratzinger, *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005, p. 41.

Saper guardare alla dinamica della relazione fraterna significa allora sapersi misurare con chi è più vicino, ma anche con chi è più lontano, imparare a riconoscere nel volto interpellante dell'altro un altro me stesso che come me ha bisogno di essere riconosciuto, ospitato, amato.

5. Incontrare lo sguardo dell'altro

Giunti a questo punto vorremmo provare a far interagire la riflessione appena condotta con il tempo in cui viviamo, per capire se e fino a che punto queste riflessioni ci possono essere d'aiuto per leggere e affrontare le sfide che, quotidianamente, ci troviamo ad affrontare.

Partiamo da due notizie, due fatti che possono essere letti, come accade per tutti i fenomeni umani, da molti punti di vista. Li esponiamo in successione per poi svolgere alcune riflessioni:

Otto migranti, tra cui cinque bambini, sono stati trovati morti nel deserto del Niger, mentre cercavano di raggiungere l'Algeria. Secondo quanto riferito alla France presse da una fonte della sicurezza, «i migranti sono morti di sete».

«Erano in tutto otto – ha precisato – un uomo, due donne e cinque bambini». I migranti erano nigeriani e «sono stati abbandonati dai trafficanti» nel deserto dove, senza aiuti, sono «tutti morti di sete». I bambini avevano un'età compresa tra «6 e 12 anni».

Secondo il quotidiano nigerino Air-info, che ha sede ad Agadez, le vittime facevano parte di un gruppo di migranti partiti alla volta dell'Algeria. «Quattro uomini sono stati soccorsi», si legge sul giornale, precisando che erano «completamente disidratati».

Nel luglio del 2016 nel deserto tra Niger e Algeria erano stati trovati i corpi senza vita di 34 migranti; a fine 2013, 92 nigeriani, tra cui tante donne e tanti bambini, erano morti di sete nel deserto, abbandonati dai trafficanti che dovevano portarli in Algeria.

* * *

«Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e quando lo vide passò oltre dall'altra parte. Anche un levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre. Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi, caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui. Il giorno seguente, estrasse due denari e li diede all'albergatore, dicendo: "Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno". Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?». Quegli rispose: «Chi ha avuto compassione di lui». Gesù gli disse: «Va' e anche tu fa' lo stesso» (Lc 10,25-37).

Due storie, due racconti di cronaca lontani eppure vicini. Quello che è anzitutto possibile osservare è che in nessuno dei due casi sappiamo se i «malcapitati» fossero vittime o responsabili delle loro rispettive sciagure, se stessero scappando o semplicemente rincorrendo una felicità illusoria, apparente, fugace.

Ci rendiamo conto che per quello che ci viene riportato lo sventurato di cui parla il vangelo è solo un uomo che scendeva da Gerico, un uomo solo che poteva essere lì per qualunque motivo, animato da qualunque spirito, di vendetta per esempio, o anche semplicemente perché voleva avventurarsi come molti giovani nella città di Gerusalemme, in cerca di distrazioni di ogni tipo.

In realtà la trascuratezza di questi dettagli ci fa comprendere che non conta perché fosse lì, ma solo che fu privato dei propri indumenti, spogliato, malmenato e gettato sul ciglio di una strada; ed ecco che un uomo si accorse di lui. Un uomo si chinò su di lui, sulla sua sciagura, sulla sua sventura per soccorrerlo.

Una prima considerazione ci interpella ed è la domanda se e fino a che punto siamo veramente capaci di lasciarci coinvolgere dalla sventura dell'altro, perché sventurato è anche chi crede di vedere una ricchezza che non c'è, chi rincorre un Paese che pro-

mette e non mantiene; chi si imbarca con la speranza di una vita migliore e trova la morte in fondo al mare; chi pur di cambiare rincorre un sogno irrealizzabile, ma anche chi svende la propria dignità per un bicchiere o una dose, chi sperpera il proprio stipendio per il gioco.

Sono tutte forme di sventura che avviliscono l'essere umano, lo impoveriscono, lo riducono a meno di niente.

Ciò che interessa è rilanciare una domanda che è al fondo della nostra esperienza di incontro con la sofferenza dell'altro, qualunque essa sia e da qualunque ragione sia prodotta, anche perché credo fermamente che il brano del vangelo ci comunichi almeno una prima e significativa verità, che proverei a esprimere così: se guardiamo la sventura con gli occhi della compassione, ci rendiamo conto che il Samaritano non ha chiesto allo sventurato se e come è incappato nella sciagura che lo ha colpito, non gli ha chiesto i documenti, né le ragioni per cui era là per strada, chissà forse di notte, nel luogo sbagliato al momento sbagliato; non gli ha chiesto niente!

Il tempo che stiamo vivendo è difficile e complesso, abbiamo bisogno di lasciarci sollecitare da alcune provocazioni che ci aiutino a leggere, comprendere e vivere nel modo migliore il nostro tempo. In questa prospettiva proviamo a confrontarci con alcuni interrogativi espressi dal Card. Martini che potrebbero essere riformulati più o meno così: fino a che punto e in che misura i cristiani di oggi sono capaci di essere profetici, rispetto alle provocazioni che provengono per esempio dal numero ingente di immigrati, richiedenti asilo, rifugiati che sbarcano sulle nostre coste o affondano nei nostri mari? E Come possiamo essere profeti *del* e *nel* nostro tempo? Essere lievito? Essere sale, come i numerosi brani del vangelo ripetutamente ci chiedono di essere?

Dinanzi a simili sollecitazioni ci limitiamo a rileggere la riflessione, che ci pare particolarmente significativa, dello stesso Card. Martini espressa in un discorso del 1989 su *Un segno dei tempi che interpella i cristiani nella città*. In questo contesto, infatti, Martini

ci mette dinanzi ad una domanda radicale che ci interpella: come viviamo da cristiani nelle nostre città?

Una prima risposta viene dagli esempi dei tanti cristiani santi tra i quali egli cita, evidentemente, l'esempio di La Pira, la sua visione in particolare della città, la sua visione dell'essere uomo politico *nel e del* suo tempo, del suo essere cristiano in politica, che ruota attorno ad un'espressione che contiene e condensa il senso del messaggio e della missione, che non crediamo sia ancora tramontata, cioè la missione di edificare la città dell'uomo, con la quale, spiega Martini, La Pira

ha cura di precisare il perché di questa elaborata perifrasi sinonimo di «politica». E porta le seguenti ragioni: riscattare il senso e il valore della politica come la più alta e la più nobile tra le attività umane nell'ordine naturale; suggerire l'immagine del politico come architetto-progettista che coniuga fini e mezzi, antropologia cristiana e dinamica storica, facendo ricorso alla virtù della prudenza; rimarcare la concretezza dell'opera politica, in polemica con una politica parolaia e di mere formule, ma insieme fare appello a un disegno organico contro il pragmatismo angusto e il mimetismo ideologico-programmatico dei partiti. Questo vuol dire in concreto, essere cristiani nella città²⁹.

Martini è dunque sostanzialmente convinto che i problemi con i quali il cristiano, impegnato in politica, deve confrontarsi quotidianamente sono la frammentazione della vita; la difficoltà a unificare la città in un disegno coerente e la distanza multirazziale.

È da qui che Martini affronta tra gli altri anche il tema dell'immigrazione e dei lavoratori stranieri, un problema che, evidentemente, ha assunto negli ultimi anni proporzioni sconosciute e forse anche impensate per lo stesso Martini e, tuttavia, proprio alcune delle sue riflessioni non possono non essere prese in considerazione e rilanciate come termine di riferimento per affrontare le problematiche più impellenti. Non possiamo non riconoscere,

²⁹ C.M. Martini, *Giustizia, etica e politica nella città*, Bompiani, Milano 2017, p. 792.

avverte ancora Martini, che «molti di questi stranieri sono poverissimi, dormono nei luoghi più impensati, ricevono il cibo dalle mense organizzate nei vari centri cittadini della carità. In alcuni luoghi hanno preso il posto di barboni che ne provano timore e si ritirano davanti alla loro presenza crescente»³⁰.

Di fronte a questi relitti umani, presenze ingombranti, inaspettate, per molti cittadini indesiderate, non dobbiamo mai dimenticare che sono *persone*, ciascuna delle quali, se l'essere cristiani ha ancora un senso, riflette *l'immagine e la somiglianza* con il Creatore. Ci chiediamo: come ci poniamo e cosa siamo in grado di pensare strategicamente, quali decisioni pratico-politiche e se e fino a che punto tutte le pratiche sono realmente ispirate da una visione cristiana dell'essere e del vivere da cristiani? È ancora Martini ad offrirci almeno un paio di indicazioni e suggerimenti, dal momento che ci invita a riflettere su dove dobbiamo volgere lo sguardo:

Nel trattare il problema dell'accoglienza degli stranieri nelle nostre città e quindi in Italia e in Europa, il principio fondamentale deve essere una disposizione interiore ad affrontare la situazione con spirito profetico. Una disposizione a vedere nel particolare evento storico che stiamo vivendo un'occasione provvidenziale, un appello a un mondo più fraterno e solidale, a una integrazione multirazziale che sia segno e inizio di una più grande presenza di Dio tra gli uomini. Questo significa essere cristiani nella città³¹.

Siamo dunque chiamati ad assumere un altro sguardo, una visione altra e diversa da quella del resto del mondo, che attiene alla dimensione della formazione delle coscienze, formazione che investe e ci riguarda un po' tutti:

Formare le coscienze a un'accettazione e a una capacità di integrazione reale di persone di mondi diversi, assumendo il trapasso da una società monoculturale a una multiculturale, con tutti gli adattamenti, i sacrifici di aperture mentali, i processi di integrazione che tale pas-

³⁰ *Ivi*, pp. 794-795.

³¹ *Ivi*, p. 800.

saggio implica. Si giungerà così a una società più armonica in cui la diversità è motivo di reciproco arricchimento³².

Se dunque siamo invitati a ripensare la nostra disposizione interiore e ad avvertire l'urgenza di una formazione delle coscienze, le nostre e quelle degli altri, dovremmo anche interrogarci sulla questione del *come*. Siamo cioè chiamati ad interpretare e vivere questo compito attraverso la ridefinizione del nostro pensare e *vivere con e per l'altro*. Dove l'altro è chiunque altro, pensando l'alterità in modo meno obliquo, dal momento che abbiamo a che fare con l'altro fin dall'inizio del nostro essere, fino al riconoscimento che c'è un'alterità che ci riguarda profondamente e intimamente: che è l'alterità di noi stessi, per poi rivolgerci all'alterità di tutti gli altri con i quali abbiamo quotidianamente a che fare e che ci interpellano per il semplice fatto di esistere, in luoghi a noi vicini o lontani.

Si tratta di precisare la qualità della presenza, la qualità del nostro essere rispettivamente e reciprocamente ciascuno *l'altro dell'altro*, che ci guida verso la presa in carico del sofferente e dello sventurato, del malcapitato che incontriamo per strada e del quale decidiamo se guardarlo negli occhi, accogliendo la sua fragilità, o voltarci dall'altra parte.

Potrebbero essere particolarmente efficaci le parole conclusive del discorso del Card. Martini per concludere la nostra riflessione, perché nell'interpellarci ci rinnovano e rilanciano il senso di un compito per il nostro tempo presente, tempo di provocazioni e di indifferenza, di aspri conflitti e di assuefazione al negativo, perché Martini è convincente nel ricordarci che «sta a noi, nella grazia dello Spirito Santo, fare in modo che l'utopia della confluenza delle nazioni nella valle di Giosafat si accompagni alla fine delle maledizioni di Babilonia e alla realizzazione della nuova Gerusalemme»³³.

³² *Ivi*, p. 801.

³³ *Ivi*, p. 803.

Conclusione

La riflessione sulla relazionalità originaria ci ha a poco a poco condotto nella direzione del compito che, in quanto esseri relazionali, ci attende. Un compito nel quale ci scopriamo convocati alla responsabilità e alla cura delle nostre relazioni, anche quando queste sembrano essere più impegnative della nostra capacità di scovarle e viverle positivamente. Siamo, infatti, chiamati ad apprezzare nell'amore la sua capacità di sporgerci oltre noi stessi e di farci incontrare il volto dell'altro nella sua irriducibile alterità. L'amore dunque consente di oltrepassare i confini dell'egoismo, nella misura in cui si estende e si distende verso l'altro, il più estraneo rendendolo il mio prossimo, il possibile fratello che posso guardare con compassione e misericordia, non perché io sono sempre *più e meglio* e lui sempre *meno e peggio*, ma perché *insieme* siamo ciascuno sostegno e dimensione di senso per l'altro. Con questo sguardo rinnovato possiamo affrontare le sfide di un tempo, il presente, difficile e complesso, ma non per questo meno ricco e affascinante. Guidati e sorretti da uno sguardo rinnovato abbiamo la possibilità di scoprire nel volto dell'altro la bellezza di cui ciascun essere umano è portatore, viverla come un dono da custodire e curare con passione e dedizione. Si tratta di un compito e di una sfida non facile ma alla quale siamo chiamati e alla quale dovremo dedicare le nostre migliori energie intellettuali e morali.

Giustizia e Vita morale

Marco Strona

Introduzione

La domanda intorno al senso e alla pertinenza antropologica e teologico-morale della giustizia come forma di relazione interpersonale rappresenta sicuramente una delle urgenze per il nostro tempo.

Nell'Antico Testamento è Dio che stabilisce il diritto e, nel pronunciare giudizi e sentenze, egli si attiene al suo diritto. L'agire di Dio è giustizia senza errori. Il rapporto di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio e con gli altri uomini è visto alla luce della giustizia e del giudizio di Dio. Giusto è colui che può reggere al giudizio di Dio.

Nel Nuovo Testamento il Messia è il Giusto per eccellenza. La giustizia è data da Dio come bene salvifico. Per mezzo del giudizio e della sentenza per esso pronunciata da Dio, essa è resa manifesta in Cristo ed è applicata a colui che a lui si affida. Chi si affida a Cristo è già possesso di Dio. In lui Dio opera per mezzo della giustizia di Cristo e fa di lui una nuova creatura. La santificazione non è altro che un perseverare nella giustizia: giustizia è l'azione di Dio per la quale egli garantisce la vittoria finale della giustizia sull'ingiustizia.

La Teologia, nel suo complesso, deve essere l'espressione dell'articolazione logica e sistematica dell'esperienza di fede, che ha sempre un carattere di storicità, che cioè si incarna sempre all'interno di un contesto storico, culturale e sociale determinato.

Ecco, allora, che diviene essenziale riflettere sull'azione etica che consegue all'atto di fede da parte di ognuno. In questo lavoro, in particolare, cercheremo di riflettere sulla categoria della Giustizia, ponendola a confronto con le virtù teologali, mostrando come essa possa essere una via privilegiata per riscoprire e rafforzare il legame tra l'uomo e Dio e tra l'umanità con se stessa.

1. Il concetto di giustizia tra Antico Testamento e Nuovo Testamento

1.1. Antico Testamento

Il termine ebraico che noi traduciamo con *giustizia* corrisponde alla forma sostantivata della radice pansemantica *sdq*, che si declina in particolare in *sedeq/sedaqà*.

Non si tratta solamente di una categoria forense, ma riguarda qualcosa di più profondo. Tale vocabolo sta ad indicare, appunto, l'azione di salvezza da parte di Dio in favore del suo popolo: in questo senso, secondo quanto rivela Mann, «creazione, sovranità di Dio e *sedeq/sedaqà* si trovano strettamente connessi»¹, in particolare nei Salmi dove, prosegue, «in nessuno dei testi si rileva l'idea della retribuzione, tanto meno l'idea del merito e della remunerazione»².

La *sedaqà*, nell'Antico Testamento, viene sempre vista come un rapporto, come un'alleanza tra Dio e l'uomo; una relazione costante che riceve la sua pienezza di contenuto dall'idea stessa della *Berit*, dell'alleanza. Essere giusti, rileva Pieper, significa pertanto inserirsi in una relazione dove bisogna «accettare il fatto che l'altro è "un altro" ed aiutarlo ad ottenere ciò che gli spetta»³. La giustizia, nel contesto veterotestamentario, si carat-

¹ W. Mann, alla voce «Giustizia», in G. Riva (ed.), *Dizionario Teologico*, Queriniana, Brescia 1966, p. 744.

² *Ibidem*.

³ J. Pieper, alla voce «Giustizia», in G. Riva (ed.), *Dizionario Teologico*, cit., p. 756.

terizza come un chiaro concetto di relazione: indica l'equilibrio, l'esatta corrispondenza tra una misura e una realtà concreta. Ma è sempre l'agire di Dio che precede, che «*primerear*», per usare un'espressione cara a Papa Francesco. È infatti l'agire di Dio che, precedendo, rende possibile il comportamento umano. Tale agire di Dio nella storia rende possibile l'essere dell'uomo, in quanto è totalmente gratuito.

Attraverso il suo agire, Dio esprime il suo amore per l'essere umano e lo invita a vivere l'amore come cammino di realizzazione interpersonale e sociale.

Dio è giusto perché è fedele alla sua parola, è coerente con il suo impegno assunto, è giusto in base alle promesse da lui stesso fatte ad Abramo e ai suoi figli.

Il momento etico della giustizia (*sedaqà*) si riscontra già a partire dai testi antichi della Sacra Scrittura, la cui particolarità risiede nello stretto legame tra giustizia e moralità. Nel contesto ermeneutico dell'Antico Testamento, e quindi nel contesto del pensiero semitico, la *sedeq*, la giustizia delinea essenzialmente un ambito: «entrare in questo ambito mediante un'azione significa estenderlo; essere inseriti in esso vuol dire conoscere la salvezza»⁴. In questo contesto, pertanto, non si può operare una cesura tra la *sedaqà* umana e quella divina: come afferma Mann «la *sedaqà* non è nell'uomo, ma l'uomo nella *sedaqà*»⁵.

È nel carattere essenzialmente relazionale di tale rapporto che Israele vive l'esperienza della liberazione: anzi, come afferma Alonso Schökel «proprio perché JHWH è il parente più prossimo (*Go'El*), allora Israele può aspettarsi da JHWH la liberazione dalla schiavitù»⁶; può aspettarsi, dunque, la giustizia. L'elezione particolare del popolo di Israele trova significato nel fatto che Dio stesso

⁴ W. Mann, alla voce «Giustizia», in G. Riva (ed.), *Dizionario Teologico*, cit., p. 746.

⁵ *Ibidem*.

⁶ A. Schökel, *Salvezza e Liberazione. L'Esodo*, EDB, Bologna 1997, pp. 69-70.

voglia «costituire un popolo che pratici la giustizia ed il diritto, e che a sua volta insegni questa pratica a tutta l'umanità»⁷.

Come afferma Pietro Bovati, quando ci riferiamo a Dio come giudice, possiamo evocare due immagini: la prima quella che raffigura Dio che si trova di fronte a due parti fra loro in conflitto, in cui il più forte cerca di prevalere sul più debole. In questo senso, allora, Dio cerca di intervenire in favore di quest'ultimo più debole, facendogli giustizia. Dio, qui, fa una vera e propria opzione per il più debole. Una seconda immagine, invece, è quella che dipinge Dio stesso come accusatore: in questo caso, sottolinea Bovati, «di fronte a Lui sta l'altro partner (sia esso un individuo, un popolo o l'intera umanità) a cui viene contestato il reato di tradimento»⁸. In questo caso è presente la dinamica della controversia, ma in una prospettiva di riconciliazione, di giustizia appunto.

1.2. Nuovo Testamento

Ebbene, se facciamo un passo avanti, all'interno del Nuovo Testamento, possiamo notare come la persona di Gesù Cristo rappresenti «la sintesi di queste due metafore giuridiche»⁹. Nella sua prima venuta nella storia, prosegue Bovati, «Gesù è lo strumento e il mediatore della riconciliazione, mediante la denuncia del peccato dell'uomo e l'offerta del perdono»¹⁰; nella seconda venuta escatologica, invece, «Egli comparirà come giudice dei vivi e dei morti»¹¹.

Nella versione della LXX il termine *sedaqà* viene tradotto con δικαιοσύνη. Nel *Corpus Paulinum* tale concetto divenne fondamentale per tutta la predicazione dell'Apостоło, e allo stesso

⁷ R. Aguirre - F.J. Vitoria Cormenzana, alla voce «Justicia», in I. Ellacuria - J. Sobrino (edd.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, p. 545 (traduzione nostra).

⁸ P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, P.I.B., Roma 1986, p. 362.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

tempo il principale motivo del suo dissidio con il Giudaismo. La novità portata da Paolo fu quella di ripensare il concetto di giustizia in relazione alla croce di Cristo, alla sua morte e risurrezione. È così che Paolo riuscì ad unificare in una sintesi feconda la giustizia di Dio e la giustizia dell'uomo, la giustizia e la giustificazione.

La giustizia, perciò, viene concepita non in maniera statica, ma come «l'azione dinamica di Dio benevolente»¹²; un'azione in cui la giustizia stessa viene «donata graziosamente agli uomini attraverso la croce di Gesù»¹³. Gesù Cristo è la Giustizia definitiva e compiuta di Dio: l'evento dell'offerta di Cristo, afferma Pitta, «ha rappresentato non soltanto una manifestazione di qualcosa di già realizzato da Dio, ma la dimostrazione inaudita della sua giustizia»¹⁴. Questa giustizia divina riguarda l'amore paradossale e gratuito di Cristo e di Dio, e richiede, perciò, il coinvolgimento personale e comunitario di ogni uomo e donna.

Ciò ha delle importanti conseguenze anche sul piano etico e morale. La giustizia davanti a Dio non si acquisisce mediante delle speciali prestazioni o sforzi ascetici, ma è un dono, viene donata a colui che crede: secondo Paolo, colui che viene giustificato in questo modo è già santificato¹⁵.

Così facendo, possiamo affermare con Mann che «la vita di colui che è giustificato, quale “frutto della giustizia” (Fil 1,11), e rivestito delle “armi della giustizia” (Rm 6,13; 2Cor 6,7), non è parvenza esteriore, ma espressione di un'intima trasformazione ontologica, la santificazione»¹⁶.

Si tratta, pertanto, di una nuova dimensione della giustizia, relazionata in maniera imprescindibile alla salvezza offerta da Cristo:

¹² W. Mann, alla voce «Giustizia», in G. Riva (ed.), *Dizionario Teologico*, cit., p. 750.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ A. Pitta, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2001, p. 169.

¹⁵ Cf 1Cor 1,30; Ef 4,24.

¹⁶ W. Mann, alla voce «Giustizia», in G. Riva (ed.), *Dizionario Teologico*, cit., p. 752.

come sottolinea Pitta «Dio è giusto nel momento in cui giustifica il peccatore; non c'è più un tempo né uno spazio nel quale la giustizia di Dio sia separabile dalla sua azione giustificatrice verso chiunque crede in Gesù»¹⁷.

Se la giustizia, intesa come salvezza, è un dono che rende giusto l'uomo, il cristiano deve corrispondere, afferma Cozzoli, «con la giustizia della conversione e della fede, con cui l'Io rinuncia ad ogni pretesa di auto-giustificazione affidandosi al dono e al perdono di Dio»¹⁸.

Muovendoci da questa prospettiva, cercheremo ora di sviluppare tale concetto in un orizzonte intersoggettivo, facendo dialogare la giustizia con le tre virtù teologali, quali appunto la Fede, la Speranza e la Carità. In particolare ci muoveremo sotto un profilo etico-morale, per riuscire a ripensare, sviluppare e magari approfondire in altra sede le categorie per un Nuovo Umanesimo.

2. Giustizia e Fede

La giustizia a cui l'uomo è chiamato è una risposta esigente alla giustizia di Dio, che come abbiamo visto presenta i tratti della Misericordia e del Perdono, della Grazia e della Fedeltà.

Allo stesso tempo possiamo notare, soprattutto negli scritti sapienziali, come la giustizia di Dio sia rivolta in modo particolare ai poveri e ai sofferenti. Leggiamo nel Salmo 98 che «Il Signore ha manifestato la sua salvezza, agli occhi dei popoli ha rivelato la sua giustizia». Ancora nel Salmo 103 si dice che «il Signore ha compiuto atti di giustizia, ha reso il diritto a tutti gli oppressi».

Tale giustizia tra Dio e l'uomo viene portata a compimento da Cristo, divenendo «una nuova e definitiva alleanza, quale compimento messianico della giustizia salvifica di Dio e anticipazione

¹⁷ A. Pitta, *Lettera ai Romani*, cit., p. 170.

¹⁸ M. Cozzoli, alla voce «Giustizia», in F. Compagnoni - G. Piani - S. Priviteri (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Paoline, Milano 1990, p. 507.

escatologica dei “nuovi cieli e della nuova terra in cui avrà dimora stabile la giustizia” (2Pt 3,13)»¹⁹.

Come sottolinea Papa Francesco nell'enciclica *Lumen Fidei*, la fede si pone in stretta relazione con l'alleanza con un Dio fedele, che stabilisce una relazione d'amore con l'uomo rivolgendogli la sua Parola.

Il fine dell'uomo non è infatti il dominio della realtà creata, ma la contemplazione di Dio: tale fine l'uomo lo raggiunge compiendo quell'itinerario fatto di impegno e di sforzo per orientare tutta la realtà creata, con e attraverso l'uomo, in quell'ordine finalistico che ha come termine Dio. In questo senso diviene centrale e fondamentale il rapporto tra la giustizia e la fede, proprio perché non può esserci l'una senza l'altra, o meglio la fede, in particolare la fede in Gesù Cristo, si pone come l'orizzonte di precomprensione della giustizia, che a sua volta riceve dalla fede una nuova luce.

Afferma Papa Francesco che solo mediante l'incarnazione, ossia condividendo con noi la nostra umanità, «la conoscenza dell'amore può giungere alla pienezza»²⁰.

La luce dell'amore, prosegue il Papa, «si accende quando veniamo toccati nel cuore, accogliendo la presenza interiore dell'amato, che ci permette di riconoscere il suo mistero»²¹.

Occorre ora continuare a muoversi in questa direzione, facendo un passo avanti. La proclamazione centrale dell'annuncio di Gesù riguarda il Regno di Dio: si tratta di una realtà già presente e che avrà un compimento nel futuro. Il Regno pertanto si caratterizza per il suo carattere gratuito, giusto: è un dono. Ma proprio in quanto dono deve essere accolto in maniera libera e volontaria e, soprattutto, deve avere delle conseguenze nell'agire. È un dono che a sua volta deve essere donato, comunicato, annunciato, testimoniato.

¹⁹ *Ivi*, p. 506.

²⁰ Francesco, Lettera Enciclica *Lumen Fidei*, Città del Vaticano 2013, n. 29.

²¹ *Ivi*, n. 31.

La fede nel Regno è la fede nella giustizia di Dio, la fede nella sua promessa di salvezza, la fede in un mondo nuovo dove regnerà per sempre la giustizia, la misericordia e la pace. Possiamo quindi dire, con Alfaro, che il Regno «giunge agli uomini con la persona stessa di Gesù, con il suo agire ed il suo messaggio»²²; per questo la salvezza dell'uomo è vincolata al suo atteggiamento, alla sua fede nei confronti di Gesù, in cui si compie definitivamente la rivelazione di Dio nella storia e il suo intervento salvifico.

In senso etico-morale, il linguaggio paradossale delle Beatitudini, con cui si apre il discorso della pianura in Luca e della Montagna in Matteo, esprime limpidamente la novità che ne deve seguire, rispetto a misure e valutazioni terrene.

Accogliere con stupore e novità di cuore il messaggio delle Beatitudini significa mettersi in una dimensione di servizio nei confronti di tutti gli uomini e le donne, per amore del Signore. In quest'ottica la fede in Gesù Cristo ci spinge, come rileva p. Kolvenbach, «ad aprirci a Dio e a vivere secondo tutte le dimensioni ed esigenze del vangelo»²³. L'esistenza conforme al vangelo, prosegue,

è una vita purificata da ogni egoismo e da ogni ricerca di proprio vantaggio personale, come da qualsiasi forma di sfruttamento del prossimo. È una vita nella quale risplende la perfetta giustizia del Vangelo, che dispone non soltanto a riconoscere e rispettare i diritti e le dignità di tutti, specialmente dei più umili e dei più deboli, ma anche a promuoverli efficacemente e ad aprirsi a ogni miseria fino al perdono e al superamento delle inimicizie mediante la riconciliazione²⁴.

Tutto ciò non può essere opera solo delle capacità umane, ma è un frutto dello Spirito Santo che

²² J. Alfaro, *Cristianismo y Justicia*, Comision Pontificia «Justitia et Pax», p. 20 (traduzione nostra).

²³ P.H. Kolvenbach sj, *Il servizio della fede e la promozione della giustizia*, in *Promotio Iustitiae*, a cura del Segretariato per la Giustizia e la Pace, n. 96 (2007/3), p. 12.

²⁴ *Ibidem*.

trasforma i cuori e li riempie della misericordia e della forza stessa di Dio, che ha manifestato la sua giustizia usandoci misericordia quando eravamo ingiusti e chiamandoci alla sua amicizia²⁵.

In questo senso, conclude Kolvenbach, «la promozione della giustizia appare parte integrante del servizio presbiterale della fede»²⁶.

Il momento etico, in questo senso, costituisce il nodo e la chiave dell'esplorazione della struttura dell'esistenza stessa, che ci fa comprendere, a sua volta, che l'etica non può essere una sfera autonoma, ma rimanda sempre all'Assoluto, a Dio. Questo riferimento assoluto al Fondamento ultimo dell'esistenza è essenziale per la nostra analisi della giustizia, in quanto fonda la soggettività morale e la soggettività storica dell'uomo, e quindi la stessa libertà.

Ciò implica contemporaneamente l'attuarsi di quel rapporto di partecipazione dinamica tra Creatore e creatura che genera, a sua volta, l'unicità e l'originalità di ogni singolo uomo e della sua libertà. La teoria della partecipazione non consiste semplicemente in un rapporto di causalità e, quindi, di dipendenza estrinseca, che renderebbe incolumabile la differenza qualitativa assoluta fra uomo e Dio, quanto piuttosto in un rapporto di *appartenenza* intima in cui Dio comunicando l'essere rende l'uomo partecipe della sua stessa vita e lo fonda così in libertà.

La libertà, perciò, non si può – né si deve – esaurire nella definizione di un concetto: essa è un *atto*, è l'affermazione dell'io come compito e dovere, come rischio, come possibilità e inizio, per cercare di realizzare, ossia porre in atto, l'aspirazione suprema della felicità. Seguire il *Bene*, pertanto, è possibile soltanto nella libertà, la quale è il segno altissimo dell'immagine di Dio, che ha voluto che l'uomo Lo cercasse spontaneamente e giungesse liberamente, aderendo a Lui, alla piena e beata perfezione.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem.*

Proprio per questo motivo la libertà è un dono e un impegno, è la possibilità esistenziale originale che rimane sempre aperta all'atto. Essa costituisce, potremmo dire, il fondo di ogni fondamento in quanto tutte le attività dello spirito rimandano alla scelta prima, imprescindibile che è la libertà stessa. L'autentica misura della libertà, cioè la realizzazione piena della libertà, si raggiunge a sua volta con la scelta dell'Infinito, inteso come Sommo Bene e come Verità.

In questa direzione si possono ben comprendere le parole di Giovanni XXIII pronunciate nell'enciclica *Pacem in Terris*:

La convivenza fra gli esseri umani è quindi ordinata, feconda e rispondente alla loro dignità di persone, quando si fonda sulla verità, conformemente al richiamo dell'apostolo Paolo: «Via dunque da voi la menzogna e parli ciascuno col suo prossimo secondo verità, poiché siamo membri gli uni degli altri» (*Ef 4,25*)²⁷.

La convivenza degli esseri umani, fondata e ancorata sulla Verità, permette, anzi esige l'impegno per la giustizia.

3. Giustizia e Speranza

La giustizia che fiorisce dalla fede vive e si alimenta della speranza, di quella speranza che nasce dalla Pasqua di Cristo, «evento-compimento della giustizia salvifica di Dio e anticipazione incoattiva del futuro della giustizia escatologica»²⁸.

Il cristiano, nello specifico, vive tale attesa come un cammino di speranza tra il *già* e il *non ancora*, tra il già della Pasqua di Cristo e il non ancora della pienezza escatologica. La speranza, pertanto, si caratterizza per essere al contempo una virtù interiore ed insieme comunitaria, frutto della grazia ed insieme abito morale.

Da una parte, infatti, la speranza ha la sua radice nell'interiorità dell'uomo; ma dall'altra parte essa getta nuova luce sull'intera

²⁷ Giovanni XXIII, Lettera Enciclica *Pacem in Terris*, Città del Vaticano 1963, n. 18.

²⁸ M. Cozzoli, alla voce «Giustizia», in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, cit., p. 510.

vicenda storica dell'umanità, confermandoci nella convinzione che «a un'interiorità correttamente intesa non corrisponde mai un esito solipsistico o individualistico»²⁹.

Essa costituisce pertanto un vero e proprio *habitus* dell'uomo: è «affidamento totale e progressione sofferta verso la pienezza della liberazione»³⁰. Muovendosi in questa direzione il teologo Alfaro afferma che «se la grazia di Cristo orienta l'esistenza dell'uomo, in tutte le sue dimensioni, verso il Futuro trascendente, orienta pure tutto l'operare dell'uomo nel mondo verso il Futuro assoluto»³¹; ciò sta a significare, dunque, che «la trasformazione del mondo per opera dell'uomo è integrata nell'inizio anticipatore della sua salvezza futura»³².

È in questa attesa tra il già e il non ancora che diviene determinante l'agire dell'uomo: se infatti il futuro della giustizia è una grazia che viene donata da Dio, il cammino verso di essa è un compito di giustizia da assolvere con fedeltà da parte dell'uomo. Si fa luce qui il carattere personalistico e comunitario della speranza. Sul piano morale, dunque, l'attenzione che occorre riporre nei confronti della concretezza del contesto storico e comunitario pone in primo piano l'esigenza di avvalorare l'aspirazione al sommo bene mediante un *habitus*, mediante degli abiti virtuosi grazie ai quali è possibile orientare tutte le nostre azioni. Osserva molto bene Alfaro come

l'impegno della speranza cristiana nell'opera comune dell'umanità di trasformare il mondo per il progresso dell'uomo mira, prima di tutto, alla liberazione integrale dell'uomo stesso, all'appagamento delle esigenze di un'esistenza degna di lui, non solamente nell'ordine economico ma, soprattutto, nel rispetto della libertà e dei diritti della persona umana³³.

²⁹ Luigi Alici, *L'altro nell'io*, Città Nuova, Roma 1999, p. 191.

³⁰ *Ivi*, p. 192.

³¹ J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1972, p. 187.

³² *Ivi*, p. 188.

³³ *Ibidem*, 92.

Se la speranza fonda l'esistenza dell'uomo nell'esistenza di Cristo, Yañez rileva che «ciò richiede un'apertura radicale al mondo e alla storia precisamente in Cristo, avvenimento escatologico». In tal modo, prosegue, «non solo l'umanità, ma anche il mondo e la storia ricevono da Cristo il loro senso definitivo»³⁴.

Sussiste pertanto una stretta relazione tra speranza e giustizia, in quanto la stessa promessa – i cieli e la terra nuovi – che muove la speranza non è una semplice rassegnazione consolatoria, ma si tratta di una vera e propria «missione per il mondo, la società e la storia»³⁵. La speranza diviene così una fonte per l'impegno dell'uomo nel cammino verso l'edificazione del Regno di Dio. Questo Regno, afferma Benedetto XVI nell'enciclica *Spe Salvi*, «non è un aldilà immaginario, posto in un futuro che non arriva mai; ma è presente là dove Egli è amato e dove il suo amore ci raggiunge»³⁶.

Solo l'amore di Dio ci dona la forza di perseverare nella giustizia senza perdere lo slancio della speranza: il Suo amore è per noi «la garanzia che esiste ciò che solo vagamente intuiamo e, tuttavia, nell'intimo aspettiamo, ossia la vita che è “veramente” vita»³⁷.

4. Giustizia e Carità

La qualità etica della relazione, ad un tempo personale e comunitaria, è segnata in maniera decisiva dall'amore, che si qualifica come l'atteggiamento morale normativo della persona in relazione.

Anche in questo caso esiste un forte legame tra giustizia e amore. L'amore di Dio e di Cristo sono inseparabili dall'amore verso il prossimo, soprattutto verso il prossimo che soffre. Rifacendosi

³⁴ H.M. Yañez, *Esperanza y solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1999, p. 355.

³⁵ M. Cozzoli, alla voce «Giustizia», in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, cit., p. 510.

³⁶ Benedetto XVI, Lettera Enciclica *Spe Salvi*, Città del Vaticano 2007, n. 31.

³⁷ *Ibidem*.

alla parabola del *buon Samaritano*, possiamo notare come quelli che passano al fianco dell'uomo steso a terra non si accorgono di lui. Solo uno si accorge e si ferma, e tutto quello che accade sarà l'effetto automatico di questo momento di attenzione. Ebbene, proprio tale gesto di attenzione rivela allo stesso tempo la giustizia e l'amore. Colui che pratica tale gesto di attenzione accetta di farsi piccolo e di non accrescere il suo potere, compie questo gesto solo perché l'altro esiste, indipendentemente da lui stesso. E per fare ciò si annulla e si mette nella condizione dell'altro.

L'amore di questo gesto rende manifesta la fede e la speranza: Dio stesso è presente al contempo in colui che attua in favore dell'altro, ma anche nel povero sofferente. È un fatto amoroso che accade ed esiste solo in Dio e per Dio. Si tratta, pertanto, della giustizia, l'unica pratica che può elevare l'umanità verso l'uguaglianza. Dio stesso si incarna al centro della sofferenza per potere, da lì, rivelarsi alle persone che soffrono e a quelle persone che hanno com-passione. Lui, quindi, è colui che rende l'essere umano capace di uscire dalla sua autosufficienza e fargli sperimentare la fede che, nella carità e nell'attenzione al sofferente, è capace di restituirgli la sua soggettività, convertendolo in soggetto attivo della sua propria storia. Riconoscere il diritto altrui significa, quindi, riconoscere il diritto di Dio che si fa presente nel volto dell'altro; significa «riconoscere il diritto di Cristo che si fa esigente nel sacramento del fratello»³⁸.

Per questo dinamismo dell'amore, dunque, la giustizia assume uno spessore squisitamente etico in cui l'altro si manifesta con un volto umano, che richiede, come abbiamo visto, attenzione e rispetto. È la carità, in questo senso, che induce alla giustizia.

L'amore, rileva Benedetto XVI, è un aspetto ineliminabile: «Chi vuole sbarazzarsi dell'amore si dispone a sbarazzarsi dell'uomo

³⁸ M. Cozzoli, alla voce «Giustizia», in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, cit., p. 509.

in quanto uomo»³⁹. Pertanto, continua nella *Caritas in Veritate*: «La fedeltà all'uomo esige la fedeltà alla verità»⁴⁰, e quindi fedeltà all'amore per lo sviluppo umano integrale.

La relazione presuppone sempre una dinamica di riconoscimento e postula nel soggetto stesso, chiamato alla responsabilità, una capacità interiore di accoglienza e di testimonianza.

La giustizia, pertanto, si manifesta come «l'effusione della carità di Dio»⁴¹. Io sono giusto, prosegue Cozzoli, «non di una mia giustizia, ma di una giustizia donata; della giustizia redentiva e riconciliatrice di Cristo»⁴².

Possiamo quindi concludere affermando che la giustizia è «il sacramento dell'amore e della misericordia di Dio»⁴³.

5. Giustizia e Liberazione

La riflessione del Vaticano II si incentra sulla connotazione sempre più cristocentrica che deve assumere la Teologia Morale per mostrare la centralità del Mistero di Cristo per la salvezza personale e comunitaria, e quindi l'essenza stessa della giustizia. La centralità dell'incarnazione permette di affrontare alcune importanti questioni.

In primo luogo, la *Gaudium et Spes*, al numero 36, affronta il tema della «legittima autonomia delle realtà terrene», intendendo con questa espressione che «le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare». Questa esigenza, si dice ancora, «non solamente è rivendicata dagli uomini, ma è anche conforme al volere del Creatore». Tutta

³⁹ Benedetto XVI, Lettera Enciclica *Deus Caritas est*, Città del Vaticano 2006, n. 28.

⁴⁰ Benedetto XVI, Lettera Enciclica *Caritas in Veritate*, Città del Vaticano 2009, n. 9.

⁴¹ M. Cozzoli, alla voce «Giustizia», in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, cit., p. 509.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ XXXIII Congregazione Generale della Compagnia di Gesù, n. 32.

la creazione così acquista un valore centrale: viene riconosciuto lo statuto creaturale di tutto il mondo, la cui identità è quella di essere *Cosmos* e non *Caos*: il mondo è ordinato perché ha un Logos interno. L'atto creato si trasferisce da Dio, per mezzo dell'incarnazione, al mondo. In questo modo riacquista un valore primario ed essenziale, anche nell'economia del nostro discorso, l'idea secondo cui la teologia della creazione non si possa separare dalla teologia della redenzione. Il mondo, cioè, non è una cosa neutra e nemmeno una realtà negativa: è ciò che è uscito dalle mani di Dio e che nemmeno la ferita del peccato ha alterato del tutto. L'incarnazione del Figlio ci indica la via da seguire; se ci si mette in ascolto di questa realtà naturale si realizza un fine positivo: rispettare la «giusta autonomia». Questo permette di oltrepassare i fondamentalismi e ci spinge ad un dialogo continuo di ricerca con tutti gli uomini e le donne.

In questo senso, l'incarnazione, la *kenosis*, non rappresenta una fuga dal mondo, ma un'immersione radicale in esso, che consiste nella morte del proprio *Io* per giungere ad una comunione armonica e appassionata con tutto il creato, verso una liberazione integrale.

In particolare, è a partire dalla nostra fede in Gesù povero e sempre vicino ai poveri che, come afferma Papa Francesco, «deriva la preoccupazione per lo sviluppo integrale dei più abbandonati della società»⁴⁴. Il Papa prosegue affermando che «ogni cristiano e ogni comunità sono chiamati ad essere strumenti di Dio per la liberazione e la promozione dei poveri, in modo che essi possano integrarsi pienamente nella società»⁴⁵.

Tutto ciò si inserisce pienamente nell'economia del discorso che stiamo portando avanti. La liberazione dei poveri, cioè il rendere loro giustizia, non è un atteggiamento distante e distaccato dalla fede, ma rappresenta anzi il suo totale compimento. Riprenden-

⁴⁴ Francesco, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, Città del Vaticano 2014, n. 186.

⁴⁵ *Ivi*, n. 187.

do, anche se non esplicitamente, e approfondendo le parole di Giovanni XIII, Papa Francesco – in una interessante ed originale prefazione ad un testo del Card. Müller – dichiara che «quando l'uomo è educato a riconoscere la fondamentale solidarietà che lo lega a tutti gli altri uomini, allora sa bene che non può tenere per sé i beni di cui dispone»⁴⁶.

Già Aristotele distingueva fondamentalmente tra due tipi di giustizia: la giustizia distributiva, che consiste nell'assegnare a ciascuno la parte che gli spetta, in base alla proporzione; e una giustizia commutativa o regolatrice, che invece si riferisce alle condizioni sociali, e in cui l'equità trova la sua garanzia più piena ed autentica in un giudice capace, in nome del *giusto mezzo*, di togliere a colui che si è avvantaggiato con iniquità per dare a chi ha perso, ristabilendo, in questo modo, la relazione iniziale.

Si tratta evidentemente della questione della giustizia e del bene comune. Essa, pertanto, chiama in causa la libertà dell'uomo, intesa, come detto precedentemente, come *partecipazione* all'azione di grazia di Dio. La Chiesa, e quindi tutti coloro che vi appartengono, può essere riconosciuta come la Chiesa di Dio solamente se diviene una «Chiesa per gli altri». Müller afferma brillantemente che la Chiesa, in tal senso, «deve partecipare dell'azione liberatrice di Dio nella storia»⁴⁷.

In questo senso si comprende meglio il rapporto che intercorre tra la Grazia di Dio e la libertà umana, ovvero l'agire. Dio

si comunica come contenuto della libertà umana ed egli si dona, quale fine, al movimento dell'uomo verso la libertà, fine verso cui la libertà umana tende dinamicamente, anche come compimento storico e materiale di essa (trascendenza della salvezza)⁴⁸.

⁴⁶ Francesco, prefazione al testo di G. Müller, *Povera per i poveri. La missione della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2014, p. 7.

⁴⁷ G. Müller, *Il dibattito sulla Teologia della Liberazione*, in G. Gutierrez - G. Müller, *Dalla parte dei poveri. Teologia della Liberazione, teologia della Chiesa*, EMI, Padova 2013, p. 98.

⁴⁸ *Ivi*, p. 99.

In tale maniera, afferma ancora Müller,

solo chi fa la verità vive alla presenza della salvezza, senza che con il proprio agire debba produrla autonomamente. Il contrasto tra ortodossia e ortoprassi, tra conoscenza della verità attraverso il pensiero e conoscenza della verità attraverso la prassi, tra fede e amore, appare così del tutto superato⁴⁹.

Il luogo privilegiato in cui sperimentare questo tipo di giustizia è la Croce di Cristo. È nel Crocefisso che è possibile intravedere ed individuare la riconciliazione di due poli apparentemente difficili da riconciliarsi: la sofferenza umana e la perfezione di Dio, quindi la sua giustizia.

Mettersi ai piedi della Croce diviene, perciò, l'unica possibilità dell'unione tra questi due contrari, apparentemente inconciliabili. Contemplare Gesù Crocefisso significa entrare sempre più profondamente nel mistero di Dio che non ha disprezzato farsi uomo, al punto da voler condividere in tutto, eccetto il peccato, la condizione umana dalla parte dei più deboli e degli esclusi.

Come afferma Gutierrez: «amare Yahvè è rendere giustizia al povero e all'umiliato [...]. Conoscere Yahvè, che nel linguaggio biblico significa amare Yahvè, è stabilire giuste relazioni fra gli uomini, è riconoscere il diritto dei poveri»⁵⁰. La conoscenza di Dio, pertanto, si ha attraverso la giustizia tra gli uomini.

Si comprende bene, allora, come l'azione per la giustizia e la promozione umana non siano estranee all'evangelizzazione. Come rileva ancora Gutierrez, «queste non finiscono là dove inizia l'annuncio del messaggio cristiano; non si tratta di una pre-evangelizzazione, ma costituiscono una parte della proclamazione della Buona Novella»⁵¹.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ G. Gutierrez, *Teologia della Liberazione*, Queriniana, Brescia 1972, p. 191.

⁵¹ G. Gutierrez, *Evangelizzazione e impegno per la Giustizia*, in G. Müller, *Chiesa povera per i poveri*, p. 227.

L'impegno per la giustizia e per l'edificazione del Regno di Dio devono essere sempre animati e sostenuti dalla speranza e dalla carità.

Conclusioni. La Giustizia come chiave per un'antropologia relazionale

Questa via verso il bene comune potrà restare una strada aperta solo se farà riferimento sempre agli ultimi, ai poveri, agli esclusi della società: in una parola, al «terzo» che è più lontano, in periferia.

La cura del legame con ciascuno è affidata all'amore, che in questo senso diviene insieme al dono la cifra stessa della giustizia.

La dinamica oblativa della giustizia, articolata nel percorso che abbiamo cercato di tracciare, rivolge un chiaro appello alla gratuità, che può rappresentare bene una valida alternativa all'utilitarismo e all'egoismo imperante nella società odierna.

Come ci ricorda MacIntyre, la sintesi tra l'ideale della vita buona e l'attualità concreta, cioè la giustizia, si realizza grazie al percorso delle virtù.

Le virtù vanno intese come quelle disposizioni che non solo sorreggono le pratiche e ci consentono di raggiungere i valori interni ad esse, ma ci aiutano anche nel genere di ricerca del bene; permettendoci di superare i mali, i pericoli, le tentazioni e le distrazioni in cui ci imbattiamo, e ci forniscono una conoscenza crescente di noi stessi e del bene⁵².

È chiaro qui che solo il nesso stretto, l'alleanza tra giustizia e amore può promuovere chiunque e ciascuno che voglia incontrare ed imboccare la via del Bene Comune, che è sempre molto di più della somma dei singoli interessi individuali.

Questa via verso il bene comune potrà restare una strada aperta solo se farà riferimento sempre agli ultimi, ai poveri, agli esclusi della società: in una parola, al «terzo» che è più lontano, in peri-

⁵² A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 262.

feria. La cura del legame con ciascuno è affidata all'amore, che in questo senso diviene insieme al dono la cifra stessa della giustizia.

Tale dinamica etica può essere motivata in nome della giustizia e della gratuità del dono, riconducibile al carattere sempre eccedente dell'amore. Come afferma Lévinas, «il terzo mi guarda negli occhi d'altri; il linguaggio è giustizia. La presenza del volto, l'infinito dell'altro, è miseria, presenza del terzo»⁵³. È a partire dall'idea di giustizia così articolata che sarà possibile, anzi necessario, ripensare le categorie dell'umanesimo e del tema della dignità dell'uomo; di un umanesimo che esalti la grandezza dell'uomo ma che sia capace anche di piegarsi commosso sulla sua miseria.

Possiamo affermare con Coda che il termine giustizia, insieme a quello di amore,

garantisce e sottolinea di quest'ultimo l'origine e il fondamento teocentrico (Alleanza) e mette in rilievo la struttura di alterità del rapporto di amore inter-umano che va sempre visto e vissuto all'interno dell'orizzonte del rapporto tra Dio e il suo popolo, tra Dio e l'umanità⁵⁴.

La più alta forma di giustizia che si possa fare consiste dunque nella cooperazione per l'edificazione della civiltà dell'amore: l'impegno per la giustizia e per l'edificazione del Regno di Dio devono essere sempre animati e sostenuti dalla speranza e dalla carità.

In questo senso penso – ma l'idea andrebbe approfondita in altra sede – che proprio il paradigma trinitario possa contribuire in maniera notevole ad una nuova interpretazione della giustizia intesa come reciprocità.

Come sottolinea Papa Francesco nell'enciclica *Laudato si'*,

le Persone divine sono relazioni sussistenti, e il mondo, creato secondo il modello divino, è una trama di relazioni. Le creature tendono verso

⁵³ E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990, p. 218.

⁵⁴ P. Coda, *L'Agape come Grazia e Libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994, p. 41.

Dio, e a sua volta è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa, in modo tale che in seno all'universo possiamo incontrare innumerevoli relazioni costanti che si intrecciano segretamente. Questo non solo ci invita ad ammirare i molteplici legami che esistono tra le creature, ma ci porta anche a scoprire una chiave della nostra propria realizzazione. Infatti la persona umana tanto più cresce, matura e si santifica quanto più entra in relazione, quando esce da sé stessa per vivere in comunione con Dio, con gli altri e con tutte le creature. Così assume nella propria esistenza quel dinamismo trinitario che Dio ha impresso in lei fin dalla sua creazione. Tutto è collegato, e questo ci invita a maturare una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità⁵⁵.

È in questo contesto che l'annuncio e la testimonianza della giustizia non può prescindere dalla dimensione teologale dell'esistenza. Da qui può nascere, svilupparsi e fecondare un rapporto strutturalmente diverso dell'uomo non solo con gli altri uomini, ma anche con tutta la creazione.

⁵⁵ Francesco, Lettera Enciclica sulla cura della casa comune *Laudato si'*, Città del Vaticano 2015, n. 240.

Giustizia e misericordia: piccolo approfondimento di un mistero divino

*Tommaso Giri**

1. Giustizia e misericordia, un piccolo discorso teologico

La giustizia, secondo la tradizione classica, è quella disposizione che pone un ordine fra cose interne o esterne all'uomo e in relazione con lui. La giustizia è, in generale, – riprendendo categorie aristoteliche – distributiva quando distribuisce a chi merita onori e vantaggi, retributiva quando ripara un danno. Secondo la tradizione cristiana, la giustizia umana è riflesso imperfetto della giustizia divina: come la prima si rifrange in forme perfettibili nell'ordine dello Stato e dei rapporti umani regolati da leggi e sottoposti a controllo, la seconda regna in forma perfetta nell'ordine dell'intero universo creato e considera le scelte oggettive dell'uomo soppesando tutto con l'infinita esattezza che è propria dell'autore divino. La prima rimane quindi inevitabilmente «arroccata» sull'esteriorità degli atti; la seconda, pur attenta anche a questi, li scruta però fin nell'interiorità più profonda, in inscindibile relazione con la più profonda intenzionalità umana e i suoi accidenti. Forse per capire la prima è importante interrogarsi sulla seconda.

Se prima del peccato, per la grazia della creazione, la giustizia poteva essere «*distributiva*» in rapporto ai meriti possibili di Adamo ed Eva, dopo il peccato la giustizia rimane tale proprio distribuendo le pene dovute al demerito. Se prima del peccato la terra era tutta ben ordinata a Dio, finalizzata al suo creatore, dopo

* Dottore in Filosofia (laurea triennale in Filosofia classica e laurea magistrale in Scienze filosofiche), approfondisce autonomamente temi teologici.

il peccato è ordinata a Lui per difetto, come informata in negativo dalla «lontananza» da Dio. L'ordine del creato decaduto è intessuto giustamente di punizioni finite e infinite per l'uomo: pene terrene quali morte, dolore e fatica nel lavoro; pene infinite quali la perdita della vera felicità per l'uomo, ossia l'amicizia con Dio e la morte eterna come destino implacabile. Secondo la «giustizia distributiva» l'uomo ha scelto liberamente come amico Satana, come verità la sua menzogna, e ne «guadagna» *giustamente* i frutti.

Ma la giustizia non si ferma qui, quando, secondo la rivelazione cristiana, essa viene riconsiderata nella sua dinamica «retributiva» a partire dall'essenza di Dio, che è Amore. Questo amore «placa» la giustizia distributiva nel suo stesso sguardo sulla pienezza della verità dell'essere creato: l'uomo viene da Dio visto in tutta la sua precarietà ontologico-esistenziale, e il peso della colpa, pur non essendo negato, viene in un certo senso relativizzato: non ha più l'ultima parola. Lo sguardo divino entra in ascolto compassionevole della miseria umana.

Non si ha mai un vero e proprio stravolgimento della giustizia *tout court*. L'Altissimo aveva detto ad Adamo ed Eva, perfetti nella loro finitezza, di non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male: la loro disobbedienza, formalmente, si consuma dinanzi all'Infinito e le conseguenze sono reali, in atto (come detto, perdita dell'amicizia con Dio, morte eterna). Eppure in qualche modo la visione giudicatrice di Dio non era per l'uomo così eterna come quella per gli angeli – i quali infatti hanno meritato una pena irreversibile.

C'è qualcosa di particolare e prezioso, di irriducibile e misterioso che spinge l'Amore di Dio a rivelarsi all'uomo come Misericordia, in una «giustizia retributiva» con cui Egli si sobbarca tutto il peso implacabile della giustizia distributiva che grida vendetta: solo quando l'Infinito si fa carico dell'infinito morale di una colpa allora il risultato può essere un annullamento della colpa e un ristabilimento della grazia... infinita. Il sacrificio di Gesù, atto d'amore infinito, è quella giustizia che ripara il danno facendo propria la

miseria umana. È Misericordia. È un tesoro di riparazione a cui l'uomo deve attingere liberamente per salvarsi¹.

Esso è un atto non dovuto: poteva benissimo non esserci, è gratuito nel senso più puro del termine. Eppure, dato che tale atto è da Dio, esso non può assolutamente essere ingiusto, né irrazionale, e se, come tale, è razionale, per definizione deve avere una qualche... ragione, non solo nell'iperbole della sua fonte – l'Amore di Dio –, ma anche nella commistione ontologico-morale del referente a cui l'atto personale è diretto (ripeto, *non a caso* gli angeli non godono di questa misericordia). Questo è un enigma irrisolvibile, che forse tocca l'arcano dell'ignoranza umana.

La misericordia di Dio è dunque essenzialmente giusta e la giustizia di Dio è essenzialmente misericordiosa: ciò è vero in un profondo circolo sinergico. Ma questo «circolo tendente all'identità della differenza», circolo dall'intensità infinita, è qualcosa che l'uomo può comprendere alla perfezione senza però al contempo esaurirlo nella sua intuizione. Sembra comprenderlo con esattezza, ma «solo in superficie». Perché ciò è letteralmente *l'evidenza di un mistero*.

2. Un raffronto con sant'Agostino

Può essere utile, a questo punto, entrare in dialogo con il pensiero di sant'Agostino, che sviluppa un approfondimento, esemplare per l'intera tradizione cristiana, intorno al rapporto tra giustizia e misericordia. Anche se non troviamo nelle sue opere una trattazione organica e analitica di questo legame nella sua intensità metafisica, possiamo tuttavia ricavare un contributo prezioso, che si manifesta soprattutto attraverso esempi e analisi più o meno

¹ La giustizia distributiva non scompare, ma pervade tutt'ora tutto l'agire umano, specialmente se questo non si appella alla Misericordia e ai suoi frutti. Per una sintetica trattazione della dottrina cattolica in merito, cfr la Costituzione Apostolica *Indulgentiarum doctrina*, 1-3.

estese. Vediamo ora alcuni testi importanti, scelti avvalendoci di un utile sussidio².

Dio si presenta insieme misericordioso e giusto, dacché «è onnipotente, e non rinuncia al giudizio nella misericordia, né alla misericordia nel giudizio»³. Ecco che «la sua misericordia non condiziona la sua giustizia né la sua giustizia elimina la misericordia. È misericordioso ed è giusto»⁴.

Sarebbe difficile trovare un'analisi minuziosa dei termini: il vescovo di Ippona si accontenta di illustrare questo legame tra amore e giustizia, nel mistero divino, con brevi immagini teologiche ed escatologiche. Dio è misericordioso perché *risparmia* i peccatori concedendo il perdono ai penitenti, ed è giusto perché nel giorno del giudizio, «che ora differisce [...], renderà a ciascuno secondo i meriti»⁵.

Appare anche qui una differenza non ulteriormente precisata fra giustizia e misericordia:

se [Dio] fosse venuto subito per giudicare, non avrebbe trovato nessuno cui dare un giusto premio. Ma siccome vide che tutti erano peccatori e assolutamente nessuno esente dalla morte meritata dal peccato, doveva prima elargire la misericordia e poi pronunciare il giudizio»⁶.

Se in questo passo sembra che misericordia e giustizia si «scindano» addirittura in due tempi, per cui «riscontriamo che il tempo della misericordia è adesso, mentre poi ci sarà il tempo del giudizio»⁷, altrove i due termini tornano ad essere inscindibilmente uniti, per cui si precisa che «in quel giudizio [finale] ci sarà anche misericordia, ma non senza giudizio. [...] la misericordia stessa

² Cf M. Giusto (a cura di), *Misericordia: vita e gioia per sempre*, Ancora, Milano 2015.

³ Agostino, *Enarr. In Ps.*, 32, 2, 1, 11.

⁴ Agostino, *Serm.*, 22, 5. 9.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Agostino, *Io. Ev.*, 36, 4.

⁷ Agostino, *Enarr. In Ps.*, 100, 1.

sarà giusta, perché non sarà confusa»⁸. In altri termini, «Dio [...] non attenua la severità del giudizio a motivo della sua bontà e misericordia, né dimentica la bontà e la misericordia quando, severo, pronuncia il suo giudizio»⁹.

Anche nel *De civitate Dei* mirabilmente si ritrovano dei passi in cui l'entità della colpa è posta a confronto con la proporzionalità della pena meritata e con la smisurata grazia di Dio, per cui la Sua Misericordia è una forma straordinaria di riabilitazione; una sorta di «giustizia retributiva» non dovuta, che fa sì che l'uomo possa tornare a meritare il premio del cielo dopo la nefandezza del peccato.

Nella storia umana, una scelta libera ha come provocato una incrinatura nell'ordine dell'essere:

questa umanità, d'altra parte, non sarebbe divenuta soggetta alla morte in ogni suo membro, se i primi due esseri umani, l'uno creato dal nulla, l'altra creata dal primo, non l'avessero meritato per la loro disobbedienza, provocando con un peccato così grande la degenerazione della natura umana, che quindi ha tramandato pure ai posteri il debito del peccato e la necessità della morte¹⁰.

In altre opere Agostino ricorda: siccome «noi con il peccato volemmo ridurci al nulla ed ereditammo dai progenitori un legame di morte e divenimmo una massa di peccato, una massa d'ira»¹¹, allora

tutta la massa umana deve scontare le sue pene e, se a tutti si rendesse il dovuto castigo della condanna, non si renderebbe certo ingiustamente. Perciò coloro che vengono liberati dalla condanna per grazia, non si chiamano vasi pieni di meriti propri, bensì *vasi di misericordia* (Rm 9,23)¹².

⁸ *Ivi*, 32, 2, 1, 11.

⁹ *Ivi*, 100, 1.

¹⁰ Agostino, *De Civ. Dei*, XIV, 1.

¹¹ Agostino, *Serm.*, 22, 5. 9.

¹² Agostino, *Nat. et Gr.*, 5, 5.

Lo stesso concetto è ribadito nel *De Civitate Dei*, quando il Santo afferma che col peccato

il dominio della morte si è allora talmente consolidato sugli uomini, che tutti sarebbero spinti a precipitare nella seconda morte, che non ha fine, come una pena dovuta, se da essa alcuni non fossero liberati dalla grazia non dovuta di Dio¹³.

Questa giusta grazia misericordiosa si compie in Gesù Cristo: «piacque a lui, nella sua misericordia, riscattarci a tanto prezzo. Ha dato per noi il sangue del suo Unigenito innocentemente nato, innocentemente vissuto, innocentemente morto»¹⁴. Forse sant'Agostino proprio in questo ci aiuta a scoprire un arcano mistero: la Misericordia di Dio, manifestandosi in grado sommo in Gesù Cristo, si manifesta conseguentemente come attributo essenziale di Dio stesso, armonizzandosi al contempo con l'attributo della giustizia divina.

La difficoltà filosofica a cogliere la definizione analitica del legame giustizia-misericordia è la stessa difficoltà che ha l'uomo a cogliere in profondità l'essenza dell'Essere supremo: non solo perché – così come per il termine *persona* – questi due termini derivano nel loro significato più profondo e totale dall'azione di Dio, ma anche perché essi si riferiscono a Dio non per semplice analogia, ma per mera identità: l'Onnipotente è giustizia e misericordia somma... in persona.

3. *Populorum progressio*: la misericordia della Chiesa nella sua missione sociale

Questo breve approfondimento, ricavato da uno dei Padri della Chiesa, può aiutare a delineare l'orizzonte di fondo, rispetto al quale il rapporto amore-giustizia oggi è stato ripreso nella sua

¹³ Agostino, *De Civ. Dei*, XIV, 1.

¹⁴ Agostino, *Serm.*, 22, 5. 9.

dimensione più propriamente filosofica e antropologico-sociale. In un'epoca in cui quella sintesi mirabile, disegnata da Agostino, sembra essersi spezzata, abbiamo bisogno di riconciliare ancora una volta giustizia e amore.

Una giustizia senza amore rischia infatti di ridursi a pura formalità spietata, mentre un amore senza giustizia a pura irrazionalità cieca. Amore e giustizia, infatti, secondo un modo corrente di pensare, sembrerebbero due orizzonti indipendenti e incommensurabili: l'uno riguarda la sfera privata, l'altro la sfera pubblica; soprattutto se l'amore è ridotto a un'emozione del cuore che prescinde da ogni ordine razionale, secondo uno spontaneismo che non sembrerebbe avere nulla a che fare con la norma equalizzante ed esteriore della giustizia, tendente ad una neutralità impersonale che dia a ciascuno quanto gli spetta secondo una misura prefissata.

L'enciclica *Populorum progressio* di Paolo VI (1967) ha offerto un contributo prezioso e ancora oggi, a distanza di più di mezzo secolo, straordinariamente attuale per aiutarci a risolvere l'apparente difficoltà nella ricerca di questa giuntura fra amore e giustizia, dacché in essa si evince che l'amore non è un'alternativa sentimentale alla giustizia, ma può esplicarsi solo presupponendo che la misura della giustizia sia rispettata. L'amore deve produrre giustizia laddove quella manca, senza farla apparire come dono facoltativo, quando invece è solamente un ristabilimento dell'equità dei rapporti umani e della misura dell'ordine ontologico, etico e antropologico (cf PP, 23)¹⁵.

Di conseguenza l'amore misericordioso esprime *in toto* la sua profonda capacità generativa quando *in primis* viene realizzata una giustizia autentica. L'amore, a questo punto, può esplicarsi nel suo sovrabbondare a partire dalla giustizia attuata. La giustizia, a sua volta, ha come base una misura interessata all'umano

¹⁵ Cf anche Luigi Alici, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, pp. 150; 152-153.

nella sua dimensione ontologica ed etica («La questione sociale è questione morale», riporta un titolo dell'enciclica citata) in un dono originario di gratuità disinteressata, tanto che l'attuarsi stesso della giustizia, quando è autentico, diviene un atto di vero amore. Anche qui, in piccolo, ritroviamo quell'inscindibile legame giustizia-misericordia.

Un punto qualificante di *Populorum progressio* infatti riguarda precisamente l'invito a mettere in circolo giustizia e misericordia. La misericordia divina, che si riflette appunto nella Chiesa, dev'essere sempre attenta a ristabilire la giustizia dei popoli nella pace della loro vera e autentica realizzazione.

Aveva affermato sant'Agostino: «sapete chi è colui dal quale Dio non distoglie la sua misericordia? [...]. È da Cristo che non la distoglie: intendiamo che non la distoglie dalle membra di Cristo, dal suo corpo che è la Chiesa»¹⁶. Su questo punto esiste una profonda continuità, all'interno della tradizione cristiana, come sarà evidente nella ripresa del tema, ad opera di san Giovanni Paolo II. La misericordia divina, che si incarna in Cristo, per lo stesso mandato di quest'ultimo – si legge nell'enciclica *Dives in misericordia – continua* nella Chiesa e, attraverso di essa, si diffonde in tutto il mondo¹⁷. La misericordia, nella rivelazione cristiana, ha così una valenza personale e sociale insieme, in quanto si attua da persona a persona plasmando l'integralità delle relazioni umane.

Ciò che spinge la Chiesa all'azione di misericordia non solo verso ogni singola persona, ma verso *lo sviluppo* di interi *popoli* è, come significa la parola in questione, l'amore in risposta alla miseria umana¹⁸. La *Populorum progressio* esprime in maniera particolare

¹⁶ Agostino, *Enarr. In Ps.*, 88, 2, 3.

¹⁷ Cf DM, 7; 8; 13; 14.

¹⁸ Vi si afferma, infatti, che la Chiesa, investita di una «paternità universale» (PP, 4) è particolarmente attenta al problema dello *sviluppo* di quei popoli in condizioni di maggiore miseria, che «lottano per liberarsi» dalle loro condizioni precarie si da cercare una più ampia partecipazione «ai frutti della civiltà» e una «più attiva valorizzazione delle loro qualità umane» (PP, 1).

questa valenza sociale della misericordia divina nel mondo attraverso una Chiesa *al servizio degli uomini* (cf PP, 1; 3).

Una tale azione si attua attraverso un insegnamento esplicito che i laici dovranno attuare concretamente in campo sociale: come la Chiesa è corpo di Cristo, così la Verità si incarna nella dottrina della Chiesa permeando i suoi membri fin nell'azione più periferica (Cf PP, 12; 13). L'idea stessa di sviluppo che propone la Chiesa in questi ambiti non è generica. Il *vero sviluppo autentico* è *integrale*, «di tutto l'uomo» (PP, 14), «da condizioni meno umane a condizioni più umane» (PP, 20. Cf *ivi*, 6), dunque volto a ristabilire l'*ordine ontologico* finalizzato al Creatore (cf PP, 16; 21; 42). L'apertura agli altri popoli, quindi al diverso, non implica un relativismo di fondo, ma anzi richiede un accresciuto impegno alla verità.

Tornando all'immagine agostiniana, la Chiesa ha le «chiavi della Misericordia», e deve saper diffondere la misericordia non solo internamente a sé, ma anche nel mondo intero; non solo spiritualmente, ma anche corporalmente. In questo senso si può avere un vero integrale sviluppo umano. La valenza morale del richiamo allo sviluppo della *Populorum progressio* investe così ogni singolo e, nello stesso tempo, l'intera società umana (cf PP, 17; 43).

Ascolto della sventura. Giustizia e incontro in Simone Weil

*Francesca Simeoni**

La comprensione della giustizia trova ospitalità feconda e creativa nel pensiero di Simone Weil (Parigi, 3 febbraio 1909 - Ashford, 24 agosto 1943). La pensatrice francese risulta particolarmente interessante al riguardo, poiché problematizza esplicitamente il rapporto tra giustizia e diritto, ancorando la prima alle dimensioni antropologiche dell'ascolto e della sventura. Operando la scelta di delimitare l'indagine agli scritti weiliani degli anni Quaranta e in particolare a *La personne et le sacré*¹, si cercherà di ricostruire le coordinate di un itinerario che metta in luce i nessi tra ciò che Weil chiama «*esprit de justice*» e l'atto *d'écouter les malheureux*.

Al fine di comprendere il *proprium* della giustizia in Weil, è opportuno indagare la «smarginatura»² rispetto al diritto dalla quale essa nasce. Questa distinzione fa parte di una serie di po-

* Ha conseguito la laurea magistrale in Scienze filosofiche presso l'Università degli Studi di Padova; presso la medesima Università ha poi ottenuto il titolo di dottore di ricerca in Filosofia con una tesi sul rapporto tra metafisica e antropologia in Filone di Alessandria. Continua ora i suoi studi presso l'Università LUMSA di Roma, all'interno del dottorato innovativo internazionale «Contemporary Humanism», con un progetto di ricerca sul pensiero di Simone Weil e sulla categoria di «impersonale».

¹ Il testo originale, che risale al 1943, fu pubblicato nel 1957 all'interno della raccolta S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957. L'edizione italiana qui utilizzata è: S. Weil, *La persona e il sacro*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2017.

² Con «smarginatura» intendo un rapporto di complementarità e allo stesso tempo di eccedenza tra giustizia e diritto, simile all'eccedere di una pagina rispetto al margine stabilito.

larizzazioni attraverso le quali l'autrice si muove, nello sforzo di mettere a fuoco il passaggio fondamentale richiesto all'uomo per compiere la propria vocazione umana³. La polarità di base corre lungo il crinale tra ciò che è *naturel*, cioè sottoposto alla necessità e alla legge della forza, e ciò che è *surnaturel*⁴, cioè frutto di una logica contronaturale, che supera e trasfigura la meccanica del dato fisico alla quale anche l'anima è sottoposta. Questa polarità a sua volta investe la dinamica stessa della soggettività umana, la quale oscilla tra una tendenza alla conservazione di sé e un movimento opposto di rinuncia a sé e, pertanto, di apertura, che Weil estende fino al concetto di «decreazione»⁵. Nel passaggio da un polo all'altro vi sono dei mediatori fondamentali, capaci di operare una rottura instauratrice di una logica differente: fra questi hanno un ruolo centrale la sofferenza e l'attenzione, elementi essenziali per comprendere precisamente il concetto di giustizia che si sta indagando.

³ Cf S. Weil, *Quaderni*, vol. 2, tr. it. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 207. Cf F. L'Yvonnet (éd.), *Simone Weil. Le grand passage*, Albin Michel, Paris 2006.

⁴ Rimando alle precisazioni di R. Fulco, *Lotta disarmata. Politica e religione in Simone Weil*, «Aut Aut», 376 (2017), pp. 133-148. L'autrice utilizza il termine «contronaturale» per indicare la specificità del *surnaturel* weiliano, un concetto che copre una vasta gamma di ambiti, da quello psicologico a quello dell'interiorità, della conoscenza e della politica, alludendo alla dimensione del divino, del bene, della bellezza, oltre che della giustizia. La categoria nasce da una concezione della realtà come composizione di piani: la ragione indaga il mondo naturale comprendendone le leggi e la necessità. Tuttavia, una volta giunta al suo limite, essa può attingere a una comprensione più ampia di esso, che si risolve in amore e consenso, attraverso l'attenzione. Il *surnaturel* non è dunque una logica che si oppone semplicemente alla necessità del reale, ma ne rappresenta una sorta di trasfigurazione, di completamento attraverso uno scarto e di illuminazione. L'ambito del religioso, in quanto in esso viene esplorato il rapporto con questa trascendenza eccedente, è tra gli ambiti elettivi del *surnaturel*.

⁵ Sul delicato tema della decreazione in Weil si veda tra gli altri M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris 1971, pp. 19-44. La «decreazione» corrisponde al movimento di rinuncia a sé del soggetto che fa da specchio all'atto creatore di Dio, visto dalla Weil come un ritrarsi per lasciar essere il mondo.

1. Attesa e rivendicazione del bene

Giustizia e diritto hanno, secondo Weil, un legame con ciò che nell'uomo è sacro ed esige pertanto un rispetto radicale: la sua vitale attesa del bene, sempre vulnerata dall'esperienza reale del male subito. La pensatrice distingue a tal proposito due istanze, che originano da due differenti parti dell'anima.

C'è nell'intimo di ogni essere umano, dalla prima infanzia sino alla tomba e nonostante tutta l'esperienza dei crimini commessi, sofferti e osservati, qualcosa che si aspetta invincibilmente che gli si faccia del bene e non del male. È questo, prima di tutto che è sacro in ogni essere umano. [...]

Non è questa parte profonda, infantile del cuore che si aspetta sempre il bene, ad essere in gioco nella rivendicazione. Il ragazzino che sorveglia gelosamente se suo fratello non ha avuto una porzione di dolce un po' più grossa della sua, cede a un movente sorto in una parte assai più superficiale dell'anima⁶.

Vi è una parte dell'anima che, osservando l'altro, grida: «Perché l'altro ha più di me?». Tale grido coincide con l'istanza della rivendicazione, che colma la ferita del male attraverso il possesso e la sua regolazione. Su di essa si fonda l'attribuzione e la tutela dei diritti. Questa sfera dell'umano, secondo Weil, è legata alla logica dello scambio, della spartizione e della quantità. Essa instaura un mondo regolato da rapporti di forza, necessari a reclamare il riconoscimento.

Per formare menti capaci di risolvere i problemi che si pongono in questo campo, basta la Scuola del Diritto. Ma il grido: «Perché mi viene fatto del male?» pone tutt'altri problemi, per i quali è indispensabile lo spirito di verità, di giustizia e d'amore⁷.

Il grido che nasce dalla parte più infantile dell'anima, inesaurevolmente abitata dalla sete del bene, non rivendica a sé bensì

⁶ S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 13.

⁷ *Ivi*, p. 48.

domanda radicalmente: si tratta di un appello privo di finalità, che nasce dall'esperienza del male che non ha spiegazione. Esso è esposizione e disvelamento della vulnerabilità tradita, dell'aspettativa di bene inspiegabilmente smentita. Tale grido non si può risolvere in un riconoscimento di diritti poiché non viene esaurito dal possesso. Per rispondere a tale appello, il diritto e la sua logica non sono più sufficienti: è necessario un ampliamento del concetto di giustizia capace di corrispondere alla parte più profonda dell'anima. Weil illumina tale «smarginatura» invocando l'esigenza, accanto alla scienza giuridica, di un *esprit de justice*⁸.

2. Un grido inarticolato

Lo spirito di giustizia, ora distinto dalla logica della rivendicazione, nasce dal contatto con il grido della sventura (*malheur*). Il *malheur* costituisce un grado radicale della sofferenza, quando il male subito raggiunge profondamente l'anima tanto da produrre un'esperienza di annichilimento, marchio originario dell'ingiustizia. Weil associa tale esperienza al concetto di perdita, che viene a rappresentare una sorta di figura archetipica della vulnerabilità, presente in ogni male subito.

Se qualcuno riconosce la realtà della sventura deve dire a se stesso: «Un gioco di circostanze che non controllo può togliermi qualsiasi cosa in qualsiasi istante, comprese tutte quelle cose che sono talmente mie che le considero come parte di me stesso. Non c'è niente in me che io non possa perdere»⁹.

Il male subito è dunque originariamente esperienza di qualcosa che viene tolto: nel caso della sventura si tratta di una perdita di sé,

⁸ Sul rapporto tra giustizia e diritto in Weil si vedano F. Pizzolato, *Oltre il personalismo: Simone Weil e la critica alla nozione di diritto*, in «Jus», n. 3, 2014, pp. 459-474; T. Greco, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Torino 2006.

⁹ S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 43.

una perdita portata alle estreme conseguenze e dunque un'ingiustizia che non è più caso individuale, ma «protesta impersonale»¹⁰ che ha valore universale. Weil riconosce i segni del *malheur* soprattutto negli operai incontrati nei mesi di lavoro nelle fabbriche parigine: sottomessi a rapporti di forza e a condizioni alienanti, essi sono privati della loro radice vitale.

Il grido che nasce dalla sofferenza nel suo stadio originario, secondo l'autrice, ha un carattere preciso: è fundamentalmente inarticolato, silenzioso. Proprio perché non si esplica in un contenuto rivendicativo, tale grido continua a chiedere «perché?», ma non trova parola. In coloro nei quali la sventura si perpetra, esso permane nell'anima rendendo insensibile anche il suo portatore: diventa «un gemito sordo e ininterrotto»¹¹, un dolore presente ma latente.

La sofferenza che nasce dall'esperienza elementare del male ha bisogno dunque di trovare parola, venire espressa. Nel momento in cui la sventura trova parole esterne adeguate, essa viene liberata. In quel caso, secondo Weil, la ferita riemersa rivela il desiderio elementare e innocente di «bene puro» dal quale essa stessa è sgorgata, come suo tradimento¹². Lo spirito di giustizia si origina precisamente in questo frangente: esso è il solo capace di rapportarsi alla sofferenza poiché si sostanzia in un atteggiamento fondamentale, l'ascolto.

3. Giustizia come ascolto

Il passaggio dalla logica del diritto a quella smarginatura che origina lo spirito di giustizia richiede un ulteriore approfondimento, di tipo antropologico. L'ascolto infatti si colloca in una dimensione pre-etica, in una precisa visione del soggetto e del

¹⁰ *Ivi*, p. 17.

¹¹ *Ivi*, p. 15.

¹² *Ivi*, p. 49.

suo rapporto con l'alterità. La categoria che illumina il paradigma dell'ascolto è quella dell'attenzione, centrale negli scritti weiliani.

L'autrice esplicita il concetto di «spirito di giustizia» associandolo allo «spirito di verità». La sfera della giustizia viene così posta in analogia con quella noetica. L'intelligenza vive infatti, secondo Weil, di una dinamica analoga a quella della relazione intersoggettiva: in entrambi i casi il soggetto si pone in rapporto con l'appello di un'alterità, sia essa oggetto di conoscenza o soggetto di relazione. Il pensiero sperimenta il proprio limite quando è costretto a riconoscersi incapace di contenere tutte le relazioni possibili tra le cose: coglie così la verità, suo fine, come cosa irraggiungibile, che non può essere ottenuta. Quando non può più cercare con le proprie risorse, l'intelligenza allora può porsi in un atteggiamento diverso col proprio oggetto, senza smettere di restarvi in relazione: può trasformarsi in attesa, in ricettività completamente passiva.

L'attenzione è uno sforzo, forse il più grande degli sforzi, ma uno sforzo negativo. [...] Consiste nel sospendere il proprio pensiero, nel lasciarlo disponibile, vuoto e permeabile all'oggetto, [...], in attesa; non deve cercare nulla ma essere pronto a ricevere nella sua nuda verità l'oggetto che sta per penetrarvi¹³.

L'attenzione è dunque un atteggiamento fondamentale di dismissione da parte della ragione: l'intelligenza smette di perseguire, di esercitare la propria forza e lascia essere il proprio oggetto¹⁴. Tale disposizione ha un analogo etico nell'ascolto, quando esso si indirizza alla sventura. Verità e sofferenza sono entrambe, infatti, «supplici mute» al nostro cospetto. Per rapportarsi ad entrambe, il soggetto deve passare per un'esperienza di annichilimento e di umiliazione, di non ottenimento. La verità non può essere conqui-

¹³ S. Weil, *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, in Id., *Attesa di Dio*, ed. it. a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2008, pp. 191-201.

¹⁴ Cf F. Negri, *La passione della ragione in Simone Weil. Dalla ragione naturale alla ragione soprannaturale*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» [online], n. 11, 2009 (<<https://mondodomani.org/dialegesthai/fne01.htm>>).

stata, allo stesso modo la sventura propone al soggetto l'esperienza della perdita totale, qualcosa di radicalmente inaccettabile. Tuttavia, in entrambi i casi, l'esperienza del limite e della nullificazione dischiude una nuova possibilità, contronaturale: quella che lo svuotamento diventi ricettività.

Solo chi ha capacità di attenzione, ossia di accettazione del limite radicale del soggetto, di rinuncia al suo dominio e disponibilità a lasciar essere l'alterità con cui si rapporta, è capace di spirito di giustizia. Il passaggio dalla sfera della forza e della conquista al contromovimento sovranaturale dell'attesa ha come suo prodotto più proprio la capacità d'amore, sia nella sfera della verità che in quella della sventura.

Ascoltare qualcuno, significa mettersi al suo posto mentre parla. Mettersi al posto di un essere la cui anima è mutilata dalla sventura o in pericolo imminente di esserlo, significa annientare la propria anima. È più difficile di quanto non sarebbe il suicidio per un bambino felice di vivere. Così gli sventurati non sono ascoltati. [...]

Solo l'operazione sovranaturale della grazia è in grado di condurre un'anima attraverso il proprio annientamento fino al luogo dove si coglie quella specie di attenzione che da sola permette di essere attenti alla verità e alla sventura. È la stessa per i due oggetti. È un'attenzione intensa, pura, senza moventi, gratuita, generosa. E quest'attenzione è amore¹⁵.

L'attenzione capace di rapportarsi alla sventura, fattasi ascolto ricettivo, rende possibile la sua espressione. Proprio perché l'attenzione è la sola capace di ascoltare la verità, essa riesce a individuare «parole pure», non ambigue, per liberare il dolore impersonale degli sventurati e per parlare loro del bene atteso. Weil assegna grande importanza al valore performativo, anche a livello sociale,

¹⁵ S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 45. *L'esprit de justice* e *l'esprit de vérité*, in quanto esprimono l'atteggiamento di attenzione del soggetto verso la sventura e la verità, sono due declinazioni dell'amore. L'attenzione infatti, nel suo grado compiuto, coincide con amore e consenso. Cf M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, cit., pp. 50-51.

delle parole: solo l'ascolto della realtà della sventura può garantire che la pubblica libertà di espressione non sia ridotta a propaganda, mettendo in circolo parole non false o ammaliatrici, ma adeguate alla purezza del bene e capaci di illuminare.

Se si vogliono armare efficacemente gli sventurati, occorre metter loro in bocca solo parole la cui sede si trovi in cielo, sopra il cielo, nell'altro mondo. Non bisogna temere che questo sia impossibile. La sventura predispone l'anima a ricevere avidamente, a bere tutto quanto viene da quel luogo. Sono i fornitori, non i consumatori, che mancano per questa specie di prodotti¹⁶.

4. Rovesciamento della sovranità

Il diritto rimane legato, secondo Weil, al mondo naturale e al fondamento della forza. Quest'ultima ha la caratteristica di ridurre allo stato materiale: è istanza reificante, anche nel caso dell'essere umano. Per questo all'uomo è posto il compito non solo di conoscere fino in fondo la meccanica della forza, che regola lo stato di diritto, ma anche di affrancarsi da essa¹⁷. In questo scarto e affrancamento si produce un movimento contronaturale e, con esso, la giustizia.

L'attenzione come dismissione della forza della ragione e l'ascolto come disinnescamento della rivendicazione presuppongono così un rovesciamento della sovranità del soggetto. Rovesciare il dominio della forza significa partire non tanto dalla rivendicazione che fonda il diritto, ma dalla vulnerabilità testimoniata dalla sventura, ferita ultima dell'autonomia del soggetto.

Secondo Weil la conoscenza della sventura è il punto chiave della giustizia: la sofferenza è infatti la contraddizione cruciale che fonda

¹⁶ S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 36.

¹⁷ Cf S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, in Id., *Atene contro Gerusalemme*, a cura di M. Vannini, Lorenzo de Medici Press, Firenze 2017, pp. 25-51; 49.

l'obbligo etico, prioritario rispetto al diritto rivendicato¹⁸. Non solo, essa rende possibile la fraternità, in luogo della guerra latente che la rivendicazione porta con sé, poiché è condizione condivisa e universale¹⁹. Infine la compassione per la fragilità è intimamente legata, secondo Weil, all'amore per la vera bellezza: esse condividono la percezione della precarietà di qualcosa che merita di esistere ed essere amato, senza poter essere dominato o garantito²⁰.

Il rovesciamento della sovranità così istituito porta a indirizzare il potere non solo alla sfera della forza che tutela e fonda il diritto, ma anche all'ascolto della sofferenza, come a quella contraddizione che la forza stessa produce e che tradisce l'attesa del bene. Anche la politica dovrà dunque guardare agli sventurati come al luogo cruciale di verifica della propria azione affinché sia giusta.

5. Dall'incontro alle istituzioni

Lo spirito di giustizia, come lo spirito di verità, necessita, secondo Weil, di una elaborazione singolare: non può essere garantito dalla collettività. L'ascolto della sventura è dunque eminentemente legato all'incontro personale, alla relazione umana. Per Weil questo tipo di attenzione sostanzia infatti l'amore del prossimo²¹.

Chi è riuscito a superare l'annichilimento della propria anima e dunque ad assimilare la perdita totale contenuta nella sventura e a trasformare la vulnerabilità radicale in radicale ricettività, ha però una responsabilità. L'ascolto degli sventurati, infatti, è agito sul piano eminentemente personale, ma ha valore politico. Non solo perché, auspica Weil, chi è capace di ascolto dovrebbe essere posto nei ruoli di responsabilità, ma anche perché dal contatto con la sventura diventa udibile l'attesa radicale del «bene puro»,

¹⁸ Cf F. Pizzolato, *Oltre il personalismo*, cit., pp. 467-473.

¹⁹ Cf S. Weil, *La prima radice*, tr. it. di F Fortini, SE, Milano 1990, p. 159.

²⁰ Cf *ibidem*.

²¹ Cf S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., pp. 100-117.

non mediato da possesso o rivendicazione. Solo quest'ultimo può ispirare veramente le istituzioni ed esso è fundamentalmente im-personale, indisponibile a una logica di potere o contrattazione. Secondo Weil, infatti, «diritto», «democrazia» e «persona» sono parole che appartengono a una sfera «intermedia», tendente a coincidere con la logica naturale del soggetto che si costituisce in un movimento di espansione di sé e di conquista, e che si traduce in forza e rivendicazione. Tale sfera, pur necessaria, va messa in connessione con l'ispirazione suscitata dal bene, svelato dalla contraddizione della sventura attraverso l'attenzione: in questo modo essa può essere ri-orientata positivamente e garantire che non venga fatto del male agli uomini.

Sopra le istituzioni destinate a proteggere il diritto, le persone, le libertà democratiche, bisogna inventarne altre destinate a discernere e ad abolire tutto ciò che, nella vita contemporanea, schiaccia le anime sotto il peso dell'ingiustizia, della menzogna e della bruttezza. Bisogna inventarle, perché sono sconosciute, ed è impossibile dubitare che siano indispensabili²².

Il volume della sofferenza prodotta dall'esercizio della forza necessaria nel mondo naturale e in virtù dell'appartenenza dell'uomo a questo mondo può fungere da correttivo del potere se tale sofferenza viene disvelata dall'ascolto. Grazie all'ascolto, la sofferenza può ricevere parola e immettere lo spirito di giustizia nel circuito rivendicativo del diritto, ispirando le istituzioni che lo tutelano.

6. Conclusioni

Attenzione e sofferenza sono due cardini inaggrabili per operare quell'espropriazione del soggetto e quel sovvertimento della sua sovranità che fondano la logica del *surnaturel*. Esse istituiscono la capacità d'ascolto, necessaria a generare l'*esprit de justice*. La sfera

²² S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 55.

del naturale e dei rapporti di forza non può essere rimossa, anzi: alla necessità è opportuno obbedire pienamente, secondo Weil. Tuttavia tale sfera, che in parte istituisce la dialettica del potere e abita il politico, ha bisogno di essere innervata da una logica ulteriore, contronaturale, affinché vi sia giustizia. L'attenzione e l'ascolto sono dunque due atteggiamenti fondamentali che affiancano il diritto e la forza e li collocano in una dialettica umanizzante.

Sebbene Weil scriva immersa nella seconda guerra mondiale, guardando da Londra ai francesi rimasti a combattere in patria, ciò non impedisce che nelle sue riflessioni si possa riscontrare un'eredità urgentemente attuale nel secolo successivo e quindi ancora per i nostri giorni. Al politico affida il compito di tutelare il rispetto dei diritti e la loro rivendicazione, ma più ancora di assicurare l'ascolto della sventura come luogo della loro verità. All'uomo postmoderno mostra gli inganni di una soggettività alimentata dalla prestazione, dall'efficacia e dalla rivendicazione, orientandolo all'attenzione come occasione di liberazione dal rischio del narcisismo e al discernimento della propria sofferenza come al possibile luogo di riscoperta della più autentica attesa di bene e della più silenziosa bellezza.

Alcune nozioni del concetto di giustizia in Simone Weil

*Noemi Sanches**

Il faut être aveugle pour opposer justice à charité pour
croire que leur domaine est différent,
que l'une est plus large, qu'il y a une charité au-delà de la
justice, ou une justice en deçà de la charité.
Quand les deux notions sont opposées, la charité n'est plus
qu'un caprice d'origine souvent basse,
et la justice n'est que de la contrainte sociale¹.

La riflessione sul significato di giustizia non solo è stata uno dei punti centrali del pensiero di Simone Weil (Parigi, 3 febbraio 1909 – Ashford, 24 agosto 1943), ma la sete di giustizia è stata, secondo le testimonianze di quelli che l'hanno incontrata e hanno stabilito uno stretto rapporto con lei, *in primis* e da sempre un fatto concreto nella sua breve vita.

Padre Jean-Marie Perrin, che l'ha conosciuta durante il suo soggiorno a Marsiglia (1941-1942) e ha stabilito con lei una profonda amicizia, afferma nella prefazione di *Attend de Dieu*: «Cette

* Ha conseguito il baccalaureato in Scienze delle comunicazioni all'Università Cattolica «Nuestra Señora de la Asunción» in Paraguay nel 2014. In seguito ha conseguito la laurea magistrale in «Fondamenti e prospettive per una cultura dell'unità con specializzazione in Ontologia Trinitaria» all'Istituto Universitario Sophia (FI) nel 2016. Attualmente è dottoranda di ricerca in Scienze umane - curriculum filosofico, all'Università degli Studi di Perugia.

¹ S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Éditions Gallimard, Paris 1957, p. 50 (d'ora in poi EL).

compassion des malheureux est un des traits essentiels de sa vie profonde»². Allo stesso modo, rispetto alla giustizia, troviamo nella nota dell'edizione di *Oppression et liberté* pubblicata da Gallimard nel 1955: «Le souci privilégie de l'auteur, le tourment qui n'a jamais quitté Simone Weil, même, et surtout, à l'intérieur de sa pensée religieuse: le tourment de l'injustice»³.

Vediamo così che quanto detto su questo tema dalla giovane Weil non è mera astrazione, ma è innanzitutto un frutto concreto della sua breve ma intensa esistenza dedicata agli altri e alla verità. Infatti Simone è stata sempre una donna «pratica» e in questo senso la sua intera filosofia si basa soprattutto sull'«ontoprassi» con una forte e doverosa vocazione etica. Con questa premessa vorremmo offrire brevemente qualche traccia della concezione weiliana della giustizia, senza nessuna pretesa di esaurirla o di presentarne tutte le sfumature, anche perché ciò non sarebbe possibile in così poche pagine⁴. Mi limiterò soprattutto ai suoi ultimi scritti.

1. La visione weiliana della giustizia

Senza dubbio, la parola giustizia, insieme alle sue varianti e accezioni in altre lingue utilizzate dalla filosofa (il *maat* egiziano, la *nemesis* greca, il *karma* buddista, ecc.), è una delle espressioni più ricorrenti negli scritti weiliani. Per lei, senz'altro, il significato di giustizia ha una sfumatura assai diversa da quella che probabilmente è maggiormente presente nell'immaginario collettivo. Forse tanti associano la giustizia soprattutto alle leggi e al sistema giudiziario

² S. Weil, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966, p. 9.

³ Id., *Oppression et liberté*, Éditions Fayard, Paris 1966, p. 7 (d'ora in poi OL).

⁴ Per approfondimenti bibliografici e altri sguardi su questo tema, rimando a tre studi fatti sulla giustizia in S. Weil: S. Tarantino (a cura di), *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, Aracne, Roma 2009; F. Gianfreda, *Logos alogos. La giustizia cristologica nei Cahiers di Simone Weil*, Pazzini Stampatore Editore, Verucchio (RN) 2011; T. Greco, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, G. Giappichelli Editore, Torino 2006.

che, attraverso le sue diverse istituzioni, si basa sul potere e sull'uso della forza per stabilire un «ordine giusto» nella società. Per Simone Weil invece la giustizia, in senso vero e proprio, è soprannaturale, e in quanto di origine divina non può essere realizzata se non attraverso il divino stesso. Per la filosofa, essa non ha niente a che fare con le leggi e il diritto – pur non negando la loro importanza – giacché essendo essi soltanto prodotti di questo mondo, se non si fondano nella vera Giustizia diventano inevitabilmente ingiusti⁵.

Che cos'è allora la giustizia per Simone Weil? Per cercare di rispondere a questa domanda non possiamo non partire da dove lei stessa è partita, cioè dall'alto⁶. In questo senso Simone critica duramente tutti quelli che ritengono la giustizia come un fatto puramente umano. «Ils croyaient, les naïfs, que la justice est de ce monde. C'est là l'illusion extrêmement dangereuse enfermée dans ce qu'on nomme les principes de 1789, la foi laïque, et ainsi de suite»⁷. Ed è proprio per questo che la Weil rifiuta l'idea stessa di diritto perché questo non proviene dall'amore ma dalle nostre rivendicazioni egoistiche. «La justice, compagne des divinités de l'autre monde, prescrit cet excès d'amour. Aucun droit ne le prescrirait. Le droit n'a pas de lien direct avec l'amour»⁸.

In questa direzione, per lei la giustizia è nient'altro che «l'esercizio dell'amore soprannaturale»⁹. Troviamo qui il concetto chiave: amore. Infatti, l'amore divino è il principio e il modello perfetto

⁵ «Non credere di avere dei diritti. Cioè, non offuscare o deformare la giustizia», S. Weil, *Quaderni (Volume Secondo)*, Adelphi, Milano 1997, p. 41 (d'ora in poi Q. II). È giusto però ricordare che S. Weil «non solo non era giurista, ma non si è mai confrontata direttamente con gli argomenti e le tecniche propri dei giuristi» (cf T. Greco, *La bilancia e la croce*, cit.).

⁶ «La Justice elle-même qui habite de l'autre côté du ciel», S. Weil, *Intuitions pré-chrétiennes*, Éditions du Vieux Colombier, Paris 1951 (d'ora in poi IPC), p. 56; «Il faut que la Justice divine descende sur terre de par-delà le ciel», *ivi*, p. 82; «L'apparence de la justice est de ce monde. La justice réelle n'en est pas», *ivi*, pp. 83-84.

⁷ OL, p. 165.

⁸ EL, p. 26.

⁹ Id., *Quaderni (Volume Terzo)*, Adelphi, Milano 2006, p. 165 (d'ora in poi Q. III).

della giustizia nell'anima umana perché «Dieu est parfaitement juste, il est entièrement Amour»¹⁰. Rifacendosi al messaggio di Cristo, è categorica nell'affermare che «il Vangelo non opera alcuna distinzione tra l'amore per il prossimo e la giustizia. [...] Siamo noi ad avere inventato la distinzione fra giustizia e carità»¹¹.

Nello stesso modo, questa identificazione giustizia-amore per l'autrice si può rintracciare anche in scritti anteriori al cristianesimo, tra cui quelli platonici: «Platon aussi, dans le Banquet, indique cette identité entre la justice parfaite et l'amour»¹². Con questo vuole mettere in risalto la verità e l'universalità di questa affermazione, presente da sempre nelle anime pure e vicine a Dio, di tutti i tempi, civiltà e culture.

Allora, se «c'est le seul amour ici-bas qui soit vrai et juste»¹³, come renderlo concreto attraverso la giustizia? Per Simone la risposta è logica: combattendo l'ingiustizia. E questo per lei significa essere sensibile al grido degli sventurati, coloro che subiscono la mancanza di giustizia nei loro confronti e che tante volte non riescono nemmeno a denunciarla perché sono senza voce. In altre parole, la giustizia consiste nell'essere capaci di vedere, leggere¹⁴, sentire e agire di conseguenza davanti alla sventura altrui attraverso l'empatia, cioè la capacità di trasferirsi nell'altro. Questa capacità lei la chiama «compassione», ma significa partecipazione alla misericordia che, propriamente parlando, appartiene soltanto a Dio¹⁵. È infine «l'amare il prossimo come se stesso» di cui parla

¹⁰ IPC, pp. 54-55.

¹¹ S. Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 101 (d'ora in poi AD).

¹² IPC, p. 138.

¹³ Id., *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Les Éditions Gallimard, Paris 1949, p. 115. (D'ora in poi E).

¹⁴ «Leggere Dio in ogni manifestazione, senza eccezione, ma secondo il giusto rapporto di manifestazione specifico di ogni apparenza. Sapere in qual modo ogni apparenza non è Dio. Fede, dono della lettura. Il dono della lettura è soprannaturale, e senza questo dono non vi è giustizia» (Q. II, p. 141).

¹⁵ «La misericordia è un attributo propriamente divino. Non esiste una misericordia umana», S. Weil, *Quaderni (Volume Quarto)*, Adelphi, Milano 2005, p.

il vangelo, per questa ragione «non bisogna mai cercare di fare al prossimo altro bene che trattarlo con giustizia»¹⁶.

Anche qui la Weil, per sostenere questa affermazione, cita dei testi sacri antichi presenti in altre culture:

Mai più, dopo l'Egitto, sono state trovate altrove espressioni di una dolcezza così struggente per esprimere la giustizia e la misericordia soprannaturale verso gli uomini. Un'iscrizione antica di quattromila anni mette sulle labbra di Dio queste parole: «Ho creato i 4 venti affinché ciascun uomo potesse respirare al pari dei suoi fratelli; le grandi acque affinché il povero le potesse usare al pari del suo signore; ho creato ogni uomo al pari del suo fratello. E ho vietato loro di commettere iniquità, ma i loro cuori hanno disfatto quel che la mia parola aveva prescritto»¹⁷.

Ma questa attività è quasi impossibile umanamente parlando, anzi, non è possibile affatto. «La compassione nei riguardi degli sventurati è impossibile. Quando si verifica si compie un miracolo più sorprendente che camminare sulle acque, guarire gli infermi e risuscitare un morto»¹⁸.

112 (d'ora in poi Q. IV). Infatti per questo la misericordia in questo mondo è possibile soltanto se Dio attraverso noi agisce attraverso la nostra compassione: «La misericordia discende da ciò che non soffre a ciò che soffre» (Q. IV, p. 113); «Gratitudine a Dio e compassione per ogni creatura. Lode a Dio e misericordia per ogni creatura. Una creatura non può essere legittimamente oggetto di altro amore se non della misericordia» (*ivi*, p. 124); «Dio è assente dal mondo, salvo per l'esistenza in questo mondo di quelli in cui vive il Suo amore. Essi devono dunque essere presenti al mondo mediante la misericordia. La loro misericordia è la presenza visibile di Dio quaggiù. [...] Quando manchiamo di misericordia, separiamo violentemente una creatura e Dio. Mediante la misericordia possiamo mettere in comunicazione con Dio la parte creata, temporale di una creatura. È una meraviglia analoga all'atto stesso della creazione» (*ivi*, p. 125); e questo per la Weil è «la mia unica superiorità su Dio. "Avevo fame, e mi avete nutrito". Dio può implorare un po' di pane per gli sventurati, ma non può darglielo» (*ivi*, p. 210).

¹⁶ Q. II, p. 42; «Si può amare il prossimo solo con un amore di compassione. È l'unico amore giusto» (Q. IV, p. 115).

¹⁷ AD, p. 207.

¹⁸ AD, p. 174.

2. La giustizia è Amore: Dio come soggetto, oggetto e fondamento della giustizia

Tutto quanto detto finora ci potrebbe far pensare che la giustizia vera e propria non sia possibile in questo mondo. Invece lo è, perché non siamo noi a compierla, ma è Dio stesso. «Per questo l'essere umano perfetto non agisce per Dio, ma mediante Dio, da parte di Dio, e non ama gli esseri umani in Dio, ma da parte di Dio e attraverso Dio»¹⁹.

Nell'amore vero non siamo noi ad amare gli sventurati in Dio, è Dio in noi che li ama. Quando siamo nella sventura, è Dio in noi che ama coloro che ci vogliono bene. La compassione e la gratitudine discendono da Dio, e quando vengono donate attraverso uno sguardo, Dio è presente nel punto in cui gli sguardi s'incontrano. Lo sventurato e l'altro si amano a partire da Dio, attraverso Dio, ma non per amore di Dio; si amano per amore l'uno dell'altro. Questo amore è qualcosa di impossibile. Ecco perché si opera soltanto tramite Dio²⁰.

Questo implica, a sua volta, non soltanto che Dio attraverso me si incarni per soccorrere chi invoca giustizia, ma che è Lui stesso colui che chiama²¹. Il *Logos* eterno incarnato nella persona del Cristo è il giusto per eccellenza, per questo motivo soltanto Lui può compiere la giustizia, è il mediatore tra Dio e gli uomini²². «Il giusto perfetto: unione della giustizia estrema con l'apparenza dell'estrema ingiustizia. Il Cristo non ha semplicemente sofferto, ha sofferto una sofferenza penale, il trattamento dei criminali. [...]

¹⁹ Q. IV, p. 190.

²⁰ AD, p. 112.

²¹ «Tutto ciò che avete fatto ...» – Questo significa che una compassione perfetta e pura racchiude una fede implicita nell'incarnazione» (Q. II, p. 226).

²² «Essere giusto è agire secondo Dio, anzi, è consentire liberamente di non essere perché Dio sia, perché solo Dio è giusto. Il giusto perfetto può essere solo Dio incarnato» (Q. III, p. 363).

La giustizia estrema unita all'apparenza dell'estrema ingiustizia è un esempio della contraddizione che conduce a Dio»²³.

Infatti Dio quando ha creato ha abdicato²⁴ alla sua regalità per amore, e non può essere presente nel mondo se non attraverso quell'amore che «lo vede» nello sventurato, rinunciando al suo proprio «io»²⁵. Solo così è possibile la presenza di Dio, l'unico che può veramente dire «io» e fare giustizia²⁶. Ma Dio non può intervenire se noi non acconsentiamo, lo può solo se liberamente noi abdichiamo a nostra volta al nostro «io» perché Lui ancora oggi sia e faccia essere²⁷. In questo consiste la giustizia, nell'accettare l'altro, nel ridonare al diverso da sé l'esistenza stessa: «Amore e giustizia – Rendere giustizia all'essere diverso da sé significa mettersi al suo posto. Perché si ammette la sua esistenza come persona, non come cosa»²⁸.

²³ Q. III, p. 43. Questa idea della necessità dell'esistenza di un uomo giusto perché ci sia Giustizia, Simone Weil la prende da Platone: «le juste parfait est médiateur entre les justes et Dieu. [...] Tout porte à croire que l'Amour absolument juste du Banquet est la même chose que le modèle divin du Théétète et le juste parfait de la République. Pour que la justice divine puisse être pour les hommes un modèle à imiter, il ne suffit pas qu'elle soit incarnée en un homme» (IPC, P. 83).

²⁴ «Dio non è onnipotente perché è creatore. La creazione è abdicazione. Ma è onnipotente nel senso che la sua abdicazione è volontaria. Egli ne conosce gli effetti e li vuole» (Q. VI, p. 148).

²⁵ Questa rinuncia però ci porta ad essere pienamente noi stessi: «Non si possiede che ciò a cui si rinuncia. Ciò a cui non si rinuncia ci sfugge. In questo senso non si può possedere checchessia senza passare per Dio» (Q. III, p. 157).

²⁶ «Nul ici-bas n'a le droit de dire je. Il faut renoncer en faveur de Dieu, par amour de Lui et de la vérité, à ce pouvoir illusoire qu'Il nous a accordé de penser à la première personne. Il nous l'a accordé pour qu'il nous soit possible d'y renoncer par amour. Dieu seul a le droit de dire «Je suis»; «Je suis» est son nom et n'est le nom d'aucun autre être» (IPC, p. 137).

²⁷ «Ma in un simile atto, la libertà, il consenso, sono perfetti e del tutto irrefutabili solo se è Dio a compierlo» (Q. IV, p. 246).

²⁸ Q. II, p. 238; «La suprême justice est l'acceptation de la coexistence avec nous de tous les êtres et de toutes les choses qui en fait existent» (Q. IV, p. 157).

Consentire questo non è soltanto amore²⁹, ma è vivere la fede che è la giustizia stessa, perché «la subordinazione consentita di tutte le facoltà naturali dell'anima all'amore soprannaturale è la fede. È ciò che Platone nella Repubblica chiama giustizia. In san Paolo fede e giustizia sono costantemente identificate: e la sua fede gli è stata imputata a giustizia, la sua fede lo ha giustificato»³⁰.

3. Giustizia come amicizia, misericordia, bellezza, verità e sacramento

Dovrei per motivi di spazio tralasciare gli altri aspetti e sfumature della concezione weiliana della giustizia³¹; vorrei però fare un breve accenno ad altri aspetti fondamentali di questa giustizia soprannaturale: amicizia, misericordia, bellezza, verità e sacramento.

Per parlare dell'amicizia come giustizia Simone Weil si basa principalmente sull'armonia in senso pitagorico. Afferma che «la giustizia è un'armonia. L'armonia è l'unità dei contrari»³². In un altro scritto la filosofa utilizza quasi la stessa formula sostituendo la parola «giustizia» con «amicizia»: «l'amicizia è un'armonia soprannaturale, una unione di contrari»³³. Infatti, per lei «l'amicizia è identica alla giustizia soprannaturale»³⁴, quindi «l'amitié entre êtres humains et la justice sont une seule et même chose»³⁵.

In questa linea l'amicizia è anche uguaglianza, nel senso che rispetta la distanza, l'autonomia propria e altrui, senza pretese né imposizioni. Anche qui l'amicizia è un miracolo che soltanto Dio

²⁹ «Un simile consenso è amore» (AD, p. 119).

³⁰ Q. III, p. 165.

³¹ Soprattutto tutto ciò che ha a che fare con la giustizia penale. Per approfondimenti rimando a: T. Greco, *Senza benda né spada. L'immagine weiliana della giustizia*, in S. Tarantino (a cura di), *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, cit., pp. 111-132.

³² Q. III, p. 151. La frase è attribuita a Filolao.

³³ AD, p. 158.

³⁴ Q. III, p. 409.

³⁵ IPC, p. 138.

può compiere pienamente³⁶. Infatti, solo la giustizia può far coincidere due volontà, perché «la giustizia è l'immagine dell'Amore che in Dio unisce il Padre e il Figlio, quell'amore che è il pensiero comune dei pensanti separati»³⁷. Per questo motivo Simone Weil considera il dogma trinitario come il fondamento stesso dell'amicizia³⁸ e della giustizia³⁹ soprannaturale.

Nello stesso modo in cui Dio è «amore» e «giustizia», «Dio è misericordia»⁴⁰ afferma icasticamente Simone Weil. Per lei, infatti, non esiste differenza tra questi termini e nessuno è più dell'altro in Dio, perché «gli attributi di Dio non si oltrepassano a vicenda»⁴¹. Per questa ragione «è puerile distinguere la misericordia e la giustizia di Dio nel momento in cui si pensa a Dio. E anche se si pensa all'uomo, la distinzione non è legittima»⁴².

³⁶ «L'amicizia è l'uguaglianza che risulta dalla mediazione» (Q. IV, p. 389). «È impossibile che due esseri umani siano uno e tuttavia rispettino in modo scrupoloso la distanza che li separa, se Dio non è presente in ciascuno di loro». AD, pp. 163-164.

³⁷ AD, p. 104.

³⁸ «L'amicizia pura è un'immagine dell'amicizia originaria e perfetta, quella della Trinità, essenza stessa di Dio» (AD, p. 163).

³⁹ «La Trinità è indispensabile alla nozione greca e cristiana della Giustizia» (Q. III, p. 34).

⁴⁰ Q. III, p. 118. Come per la giustizia, anche la riflessione sulla misericordia è innanzitutto un frutto dell'esperienza vissuta di Simone Weil, come lei stessa testimonia in una delle sue lettere a P. Perrin: «Per credere che Dio è misericordia non mi occorre nessuna speranza o promessa. Conosco questa ricchezza con la certezza dell'esperienza, l'ho toccata» (AD, p. 48). In questo punto farò semplicemente un breve riferimento sulla misericordia; per approfondimenti rimando agli articoli su questa tematica in Simone Weil fatti da Emmanuel Gabellieri: *Pensar a «Kenosis»: filosofia e teologia da misericórdia em Simone Weil*, Revista eclesiástica brasileira, v. 69, n. 276 (2010), pp. 792-805; *Kénose, compassion et miséricorde chez Simone Weil*, Revue Catholique Internationale Communio, n. 242, Nov-Déc (2015), p. 109-119; in questa stessa collana: *La misericordia come nome divino. Dalla rivelazione alla filosofia e dalla filosofia alla rivelazione*, in D. Pagliacci (a cura di), *Misericordia, un infinito stupore*, Ancora, Milano 2012.

⁴¹ Q. VI, p. 157.

⁴² Q. III, p. 157. E ancora: «Quando si distingue in Dio (e non a titolo di ipotesi assurda facendo riferimento unicamente al pensiero dell'uomo) misericordia e giustizia, volere e potere, si commette un'assurdità illegittima di primaria gravità»

In questa logica Simone Weil compie ancora un passo ulteriore nell'identificare, da un lato, la giustizia con la bellezza – «Dio è la pura bellezza»⁴³ – che non è altro che un lampo della presenza della giustizia divina in questo mondo⁴⁴: «La giustizia incarnata nella carne, questo è veramente bello»⁴⁵. Dall'altro lato, e in conseguenza, essa viene anche identificata con la verità: «quaggiù è possibile amare soltanto gli uomini e l'universo, vale a dire la giustizia e la bellezza. Di conseguenza la verità è una qualificazione del giusto e del bello»⁴⁶.

Infine, dopo queste brevissime pennellate, non è difficile capire il concetto di giustizia in Simone Weil anche come «sacramento», perché attraverso essa Dio non soltanto si incarna, ma ci permette anche di toccare ed essere toccati da Lui, perché l'atto di giustizia racchiude in sé stesso una «virtù soprannaturale e sacramentale»⁴⁷.

(Q. IV, p. 156); Ugualmente: «Lo stesso vale per misericordia e giustizia. La sua giustizia esige che egli accordi la sua misericordia a chiunque è capace di riceverla, e così pure ogni specie di bene» (Q. IV, pp. 156-157).

⁴³ AD, p. 168.

⁴⁴ «Bellezza – Sprazzi di giustizia, di compassione, di gratitudine tra uomini. Tre misteri soprannaturali costantemente presenti al centro della natura. Tre porte aperte sulla porta centrale che è il Cristo» (Q. III, p. 415). Richiamando ancora la nozione di amicizia: «Un acte de justice est un éclair d'amitié qu'une occasion fugitive fait surgir entre deux hommes» (IPC, p. 139). Infatti, «Justice, vérité, beauté sont sœurs et alliées. Avec trois mots si beaux il n'est pas besoin d'en chercher d'autres» (EL, p. 38).

⁴⁵ (Q. III, p. 34). «Ciò che è bello è buono» (Q. II, p. 91). Qui non potrei non fare un breve accenno a una delle prime opere della giovanissima Weil, allieva del grande maestro Alain all'Henry IV, dove a soltanto 17 anni scriveva il saggio *Le Beau et le Bien*, in cui già parlava del giusto come colui che compie un'azione bella, che è a sua volta buona (cf S. Weil, *Oeuvres Complètes I. Premiers écrits philosophiques*, Gallimard, Paris 1988, pp. 60-73).

⁴⁶ Q. III, p. 382.

⁴⁷ AD, p. 102. «La sola differenza tra colui che assiste a un atto di giustizia e colui che ne beneficia materialmente è che in tale circostanza la bellezza della giustizia è per il primo soltanto uno spettacolo, mentre per il secondo è l'oggetto di un contatto, anzi, quasi un nutrimento» (*ibidem*).

E vorrei concludere, per una ulteriore riflessione, con questa bellissima e ardita frase della filosofa che attribuisce alla giustizia la divinità stessa di Cristo: «Dunque l'unico criterio è la giustizia. Perché il Cristo era giusto, e non perché ha fatto dei miracoli, bisogna riconoscerlo come Dio»⁴⁸.

⁴⁸ Q. IV, pp. 369-370.

Indice

Introduzione (<i>Marco Strona</i>).....	Pag.	5
1. La misericordia nel vangelo secondo Matteo.		
Il caso di Mt 12,1-8 (<i>Giulio Michelini</i>)	»	16
Introduzione.....	»	16
1. Mt 12,1-8 nel contesto del Primo vangelo	»	20
1.1. <i>Gesù cita le Scritture</i>	»	20
1.2. <i>Il contesto prossimo</i>	»	21
2. Analisi formale del testo	»	24
2.1. <i>Analisi grammaticale e sintattica</i>	»	24
2.2. <i>Struttura di Mt 12,1-8</i>	»	26
3. Lo sfondo giudaico e la comunità di Matteo	»	29
3.1. <i>Il setting e lo Shabbat</i>	»	29
3.2. <i>Os 6,6 nelle fonti giudaiche e nelle tradizioni su Yohanan Ben Zakkai</i>	»	33
3.3. <i>Osea 6,6 in Mt 12,1-8</i>	»	37
3.4. <i>La questione della crisi della comunità di Mt e la distruzione del Tempio</i>	»	39
4. La misericordia in Mt 12,1-8 e i farisei.....	»	40
Conclusione	»	44
2. Il potere in ascolto del patire (<i>Luca Alici</i>)	»	46
1. Saper udire una sofferenza non gridata	»	46

2. Politica senza potere e spazio pubblico personalizzato	Pag.	49
3. Un abbandono che consente un recupero.....	»	52
4. Un verbo divenuto sostantivo	»	53
5. Perché il patire insieme al potere?.....	»	56
6. Per concludere.....	»	60
3. La solidarietà alla prova (<i>Rocco D'Ambrosio</i>).....	»	62
1. Introduzione.....	»	62
2. Il contesto culturale circostante: le dinamiche individualiste e utilitariste	»	62
3. Ripartire dalle relazioni	»	70
4. Fiducia, solidarietà e cooperazione.....	»	74
4. Quale economia per uno sviluppo umano integrale? (<i>Alessandra Smerilli</i>)	»	84
Introduzione.....	»	84
1. Sviluppo e sostenibilità.....	»	85
1.1. <i>Un'economia del limite, spunti da Gandhi</i>	»	90
2. Sviluppo e benessere.....	»	91
2.1. <i>Quale benessere e come misurarlo</i>	»	95
Conclusioni.....	»	96
5. Prospettive di giustizia: tra riconoscimento, inclusione, fragilità (<i>Carla Danani</i>).....	»	98
1. Vivere del mondo.....	»	98
2. Promuovere l'autonomia, riconoscere la dipendenza »		101
3. Questioni di giustizia: la vulnerabilità presa sul serio »		106
6. Amare e vivere <i>nella e della</i> relazione. Dinanzi alle sfide sottese all'incontro con l'altro (<i>Donatella Pagliacci</i>)	»	112

Premessa	Pag. 112
1. La cifra della relazionalità.....	» 113
2. Garantire la distanza.....	» 118
3. Le sfide dell'amare	» 121
4. La fraternità per costruire ponti	» 124
5. Incontrare lo sguardo dell'altro	» 127
Conclusione	» 133
7. Giustizia e Vita morale (<i>Marco Strona</i>)	» 134
Introduzione.....	» 134
1. Il concetto di giustizia tra Antico Testamento e Nuovo Testamento	» 135
1.1. <i>Antico Testamento</i>	» 135
1.2. <i>Nuovo Testamento</i>	» 137
2. Giustizia e Fede.....	» 139
3. Giustizia e Speranza	» 143
4. Giustizia e Carità	145
5. Giustizia e Liberazione.....	» 147
Conclusione. La Giustizia come chiave per un'antropologia relazionale.....	» 151
8. Giustizia e misericordia: piccolo approfondimento di un mistero divino (<i>Tommaso Giri</i>).....	» 154
1. Giustizia e misericordia, un piccolo discorso teologico	» 154
2. Un raffronto con sant'Agostino	» 156
3. <i>Populorum progressio</i> : la misericordia della Chiesa nella sua missione sociale	» 159
9. Ascolto della sventura. Giustizia e incontro in Simone Weil (<i>Francesca Simeoni</i>)	» 163

1. Attesa e rivendicazione del bene	Pag. 165
2. Un grido inarticolato	» 166
3. Giustizia come ascolto.....	» 167
4. Rovesciamento della sovranità.....	» 170
5. Dall'incontro alle istituzioni.....	» 171
6. Conclusioni	» 172
10. Alcune nozioni del concetto di giustizia in Simone Weil (<i>Noemi Sanches</i>).....	» 174
1. La visione weiliana della giustizia.....	» 175
2. La giustizia è Amore: Dio come soggetto, oggetto e fondamento della giustizia.....	» 179
3. Giustizia come amicizia, misericordia, bellezza, verità e sacramento	» 181

