



Nodi

I edizione: marzo 2020
© 2020 Lit Edizioni s.a.s.
Tutti i diritti riservati

Castelvecchi è un marchio di Lit Edizioni s.a.s.
Via Isonzo 34, 00198 Roma
Tel. 06.8412007
info@castelvecchieditore.com
www.castelvecchieditore.com

ristampa

anno

8 7 6 5 4 3 2 1

2020 2021 2022 2023

Vittoria Franco, Anna Scattigno
Emilia D'Antuono, Franca Maria Alacevich

PAROLE
DELLA CONVIVENZA

A cura di Vittoria Franco

C A S T E L V E C C H I

Prefazione

È possibile la convivenza umana senza gesti di bontà, di solidarietà, di apertura agli altri? Com'è potuto accadere che atteggiamenti di tolleranza, di ascolto reciproco, di rispetto delle differenze di opinioni, di accoglienza vengano qualificati come “buonismo”, diventata una parola denigratoria? Da domande come queste è nata l'idea del gruppo «Per un nuovo mondo comune»¹ di organizzare più cicli di conferenze dedicate al problema della “convivenza”. I saggi raccolti in questo volume sono rielaborazioni degli interventi svolti nel periodo a cavallo fra il 2018 e il 2019² su quattro temi che abbiamo scelto di approfondire: *bontà, misericordia, solidarietà, legame sociale*. L'intento è quello di ridare senso a parole che in un'epoca di cattivismo dilagante rischiano di diventare desuete o relegate ad ambiti circoscritti e che invece vanno riportate dentro le relazioni interpersonali e sociali, se non vogliamo che prevalgano egoismi e indifferenza verso gli altri, con un effetto negativo anche sulle istituzioni oltre che sulla tenuta del tessuto sociale.

Il ciclo, progettato mesi prima, si è svolto nel momento cruciale dei respingimenti dei migranti, dei porti chiusi, delle navi cariche di donne, uomini, bambini in cerca di salvezza lasciate per settimane al largo del Mediterraneo. Quegli atteggiamenti, come si sa, sono all'origine di un

1 «Per un nuovo mondo comune» è un gruppo di donne nato nel 2012 con l'intento di promuovere i talenti femminili in varie discipline.

2 Gli incontri, organizzati in collaborazione con “La Nottola di Minerva”, si sono svolti al Caffè Letterario di Firenze.

crescente atteggiamento di xenofobia e di razzismo, di paura e ostilità nei confronti del diverso, di antisemitismo e di odio a prescindere. Si rifiuta l'idea e la pratica della contaminazione in nome del sovranismo: "America first", "prima gli Italiani", sono i nuovi slogan. Conflitti sociali che fanno parte delle dinamiche sistemiche divengono chiusure, esclusioni, erezioni di muri anche fisici.

È indubbio che il problema della convivenza fra diversi vada imponendosi sempre più come uno dei grandi problemi della nostra epoca. Ci troviamo ormai da tempo – così ci avvertono studiosi lungimiranti come Zygmunt Bauman – di fronte al fatto che in ogni città europea vi è una compresenza di persone che hanno culture e valori differenti, «seguono modelli di comportamento diversi e vanno a pregare alcuni il venerdì, altri il sabato, altri ancora la domenica»³. Ecco perché occorre imparare a praticare l'arte «difficilissima» della convivenza fra diversi, l'arte cioè del «trasformare il destino del vivere *tra* estranei nel destino di vivere *con* estranei», abbandonando quello che è diventato il sentimento più diffuso oggi nei popoli europei, la *paura*, che porta a respingere e ad escludere. La pratica della convivenza aiuta a sgomberare il terreno dai pregiudizi che incombono e che impediscono elaborazioni che possano portare invece al dialogo e alla convivenza pacifica. Ma per esercitare questa complicatissima arte del con-vivere occorre dotarsi di *competenze nuove* rispetto al passato. Occorre mettere in atto quell'*ambivalenza* contenuta nella parola *responsabilità*, che porta sia alla consapevolezza dell'autonomia dell'io sia al riconoscimento dell'altro e spinge a esercitare una concezione dell'uno come una *parzialità* anche rispetto all'altro diverso. Luce Irigaray ci regala una bella immagine per esprimere questa innovazione culturale necessaria a cambiare atteggiamento, quella della costruzione di uno «spazio terzo». Partendo da una concezione dell'ospitalità come «scambio reciproco» – suffragata dal fatto che la parola *ospite* è in molte lingue reversibile, in quanto designa sia chi dà ospitalità sia chi la riceve –, la filosofa della differenza arriva a definirla «coesistenza con l'altro» in uno spazio nuovo, nella «consapevolezza della relatività di ciò che ci è familiare», ma senza cancellare

3 Z. Bauman, *La convivenza. Un intervento dopo gli attentati di Parigi*, Casagrande, 2015, p. 29.

lo spazio che protegge la differenza e l'individualità di ciascuno dei soggetti coinvolti. Siamo in uno spazio terzo nel quale le identità si ridefiniscono, ma non si cancellano e non si annullano e nel quale dobbiamo sempre inventarci delle nuove regole del con-vivere. Esso va immaginato come spazio che si costruisce insieme e che consente quella interrelazione che costituisce il dialogo fra soggetti diversi, con identità porose che passano dagli uni agli altri con uno scambio reciproco. Operazione culturale certamente più complessa del chiudere semplicemente porte e finestre per paura di contaminarsi, rischiando di soffocare perché «l'aria all'interno diventa ben presto stantia e alla fine irrespirabile»⁴.

Per dare consistenza sociale alle parole trattate, dunque, la premessa teorica è la presa d'atto che siamo individui che vivono in relazione e che dobbiamo apprendere la difficilissima arte del con-vivere nel rispetto delle differenze e delle reciproche libertà. Comportamenti di bontà, di misericordia, di solidarietà e di promozione dei legami sociali aiutano a costruire società più umane e più libere, più aperte e democratiche.

Ciascuna delle autrici ha trattato la parola scelta a partire dalle sue competenze specifiche: la filosofia, la storia, la sociologia.

Nel mio saggio ho tentato di fornire qualche frammento dei molteplici modi di raffigurare la bontà attingendo alle rappresentazioni che ne hanno dato filosofi e scrittori. Possiamo dire preliminarmente che si tratta di una qualità che ci predispone a gesti di attenzione e di cura verso un'altra persona in condizioni e situazioni specifiche. Ma già la definizione diventa più complessa se, come fa Anna Maria Ortese, la si definisce come «la sola vera libertà» o, come José Saramago, la «forma più alta di intelligenza». Volendo darne una rapida definizione, occorre indicarne almeno tre caratteristiche. La *prima* è la *relazionalità*, la trascendenza del sé, necessaria perché la bontà possa manifestarsi; la *seconda* è la *gratuità*: l'azione buona non viene compiuta in cambio di qualcosa; la *terza* caratteristica possiamo esprimerla in questi termini: *la bontà non è frutto di un comandamento* che possa provenire da un'autorità esterna. Peculiare la rappresentazione che ne dà il giovane Lukács come «dissoluzione della morale», mentre Levinas la presenta come respon-

4 Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, 2001, p. 6.

sabilità illimitata verso l'altro. Ma la domanda cruciale a cui tento di rispondere è se la bontà non possa rientrare anche nella sfera pubblica della *polis*, quando fosse mediata attraverso i principii della solidarietà e della giustizia intesa come rispetto della dignità umana individuale.

Considero il contributo di Anna Scattigno sulla misericordia un'ideale prosecuzione di questa ricerca: individuare se esistano specificità nell'uso del termine rispetto, ad esempio, a compassione. A differenza di questa, la misericordia si esercita nei confronti di chi ha commesso colpa, è clemenza nella pena, fino a diventare benevolenza reciproca. L'analisi va da un'autrice nostra contemporanea come Martha Nussbaum alle encicliche sulla misericordia di Papa Francesco e di Giovanni Paolo II, passando per San Francesco d'Assisi e Santa Caterina da Siena che considerava la «benignità» come una delle qualità della misericordia. Questa trae la sua essenza dal «cognoscimento di sé» in quanto creatura imperfetta, fragile, limitata. Di particolare interesse la parte dedicata a San Francesco d'Assisi che va fra i lebbrosi per esercitare misericordia «con loro». La misericordia trasforma chi la fa e chi la riceve creando un nuovo tipo di relazione. Essa non è mai un rapporto unilaterale. È un fare insieme. Un filo che unisce le riflessioni che vengono richiamate sul tema è il rapporto fra misericordia e giustizia. Questa da sola non basta; è necessario quell'amore benigno che chiamiamo misericordia (Woytiła) e che apre alla prossimità, come scrive Francesco.

Emilia D'Antuono, dopo aver evidenziato quella che chiama la «nacia storica della solidarietà» di fronte ai diffusi tentativi odierni di desolidarizzazione dei rapporti umani, propone una genealogia della solidarietà che dalla *philia* greca e dalla *charitas* latina ha portato al suo significato moderno. Importanti sono i riferimenti da un lato, al diritto romano, la cui *obligatio in solidum* – riferita all'obbligo e alla responsabilità dei sodali in un debito o in un credito – costituisce la radice etimologica del termine solidarietà e, dall'altro, alla fraternità nelle accezioni che le conferisce la Bibbia. Un passaggio cruciale è individuato nella *fraternité* inserita nella *divise* rivoluzionaria insieme a *liberté* e *égalité* durante la Rivoluzione francese: il tema veniva assunto come compito pubblico e si collegava a prassi di giustizia sociale, che esigono la presa in carico dei più vulnerabili da parte dello Stato. Il significato mo-

derno di solidarietà emerge poi coi movimenti operai e sindacali del Novecento e col legame che va via via rafforzandosi con il concetto di cittadinanza, fino alla sua costituzionalizzazione nelle Carte fondamentali del secondo dopoguerra, nelle Carte internazionali sui diritti umani e nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea. Viene così a collocarsi fra le categorie fondative delle moderne democrazie e resta forza utopica che spinge verso orizzonti di universalità inclusiva.

Franca Alacevich si sofferma sull'importanza di mantenere legami sociali capaci di generare coesione tra individui e gruppi, pena il rischio di disgregazione del tessuto sociale con effetti imprevedibili, senza trascurare però il fatto che accanto alla funzione positiva che i legami sociali esercitano come collante che tiene insieme una società, vi è anche il rischio che essi possano avere conseguenze non desiderabili per gli individui. In alcuni casi – sostiene – «sono fonte di emancipazione e di liberazione. In altri, al contrario, opprimono, ledono la libertà individuale, soffocano». Legame sociale e libertà individuale appaiono perciò come due facce dell'agire sociale in perenne tensione tra loro. Alacevich analizza poi le fonti dei legami sociali, quelle tradizionali come il lavoro, la famiglia, la religione o la politica, che col tempo si sono trasformate o affievolite, e quelle che emergono nella contemporaneità, dalle organizzazioni di volontariato ai movimenti sociali, alle istituzioni formative, alle reti amicali e persino a quelle virtuali sempre più incombenti.

Come il lettore potrà verificare, le parole che abbiamo trattato non vogliono essere tasselli che alla fine si compongono in un quadro compiuto, ma pezzi di discussione e suggestioni per contribuire alla tenuta della coesione e dei legami sociali nel rispetto delle individualità e delle loro libertà.

Vittoria Franco

Bontà

di Vittoria Franco

Non dobbiamo aver timore di manifestare buoni sentimenti che rendono migliore la nostra società [...]. Sono i valori di chi si impegna volontariamente ad aiutare gli altri in difficoltà [...]. È l'Italia che ricuce e che dà fiducia [...] anche per questo vanno evitate “tasse sulla bontà”.

SERGIO MATTARELLA, *Messaggio di fine anno 2018*

Un argomento classico della riflessione filosofica e teologica è la ricerca di risposte alla domanda “che cos’è il bene?” È possibile identificarlo, misurarlo, commisurarlo con altri beni? Nella mia trattazione non sarà tuttavia questo l’oggetto principale; mi dedicherò piuttosto a chiarire la nozione, più specifica, di *bontà*. Ma – ci si chiederà – parlare della bontà non comporta che si parli anche del bene? Certo, i due concetti sono correlati. Chi è buono esprime una sua concezione del bene in generale, e altresì sostiene anche una sua conoscenza di cosa sia bene per un’altra persona.

La definizione di che cosa sia il bene in generale riguarda la generalità degli uomini e delle donne o, per lo meno, di quanti tra loro appartengono a una determinata cultura o civiltà. Senza necessariamente ricadere in un facile relativismo, è chiaro infatti che il “bene” ha *anche* una dimensione storica, legata al mutare delle relazioni sociali e dei costumi. In fondo, anche ciò che consideriamo beni e valori universali o assoluti sono divenuti tali nei processi storici. Allora, perché “bontà” e non “bene”? Perché la bontà ha una sua dimensione di concretezza; è legata a precise circostanze e riguarda persone determinate, identificate o identificabili; si esprime in condizioni e situazioni specifiche; è situazionale. L’oggetto della mia trattazione è insomma la bontà come capacità di compiere gesti che mirano a produrre il bene di altri in una condizione

data; come disposizione d'animo positiva verso gli altri, che non necessariamente rinvia a una dimensione di universalità, come invece una concezione generale del bene richiede. Si tratta cioè di un *sentimento*, di una «sensibilità simpatetica» che però non esclude una capacità razionale di scelta, è empatia e deliberazione insieme, come vedremo in alcuni dei casi che verranno proposti. Essa può portare perfino a compiere gesti che vanno contro le norme vigenti e le regole prevalenti, contro l'ordine costituito.

Si può cogliere la differenza fra perseguire il bene ed essere buoni se ci si riferisce ai conflitti rappresentati in alcune tragedie greche. Nell'*Agamennone* di Eschilo, ad esempio, il protagonista si trova a dover scegliere fra due mali: il sacrificio della figlia Ifigenia o la morte di tutti gli uomini della spedizione e della stessa Ifigenia. Ma entrambe le scelte «fanno di lui un colpevole»¹ perché entrambe implicano anche il male. Decidendo di sacrificare Ifigenia, Agamennone sceglie il male minore in nome di un bene più grande che è la salvezza della spedizione. Ma possiamo dire che sia stato buono? Il perseguimento del bene pone di fronte a conflitti morali terribili, a dover scegliere fra beni ugualmente validi; l'essere buono deve invece sciogliere un solo tipo di conflitto: aiutare o meno un'altra persona.

Bontà in questi tempi di cattivismo imperante e dilagante rischia di diventare una parola desueta e invece a me piacerebbe argomentare che senza bontà non potremmo sviluppare legami sociali e avere una società solidale, *nonostante* la cattiveria presente e diffusa.

Bontà come condizione di una società più umana

Parto da alcune domande preliminari.

Com'è accaduto che la parola buonismo abbia assunto una connotazione denigratoria e sia diventata una parolaccia? Come si è arrivati a definire “buonismo” l'atteggiamento di tolleranza, di ascolto reciproco, di rispetto delle differenze di opinioni, di accoglienza? Possiamo dire

1 M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, 1996, p. 97.

che la bontà sia all'origine di scelte fatte negli anni da parte delle istituzioni pubbliche; che abbia cioè un ruolo, ad esempio, nella costruzione del *welfare*, nella nascita delle associazioni di volontariato? Possiamo dire che una disposizione d'animo positiva come il voler fare del bene ad altri sia all'origine della giustizia sociale? In sostanza: la bontà si classifica solo come gesto del singolo verso altri singoli o invece può riguardare la collettività e, ad esempio, l'azione delle istituzioni o della società verso alcune categorie di cittadini? In altri termini, *sarebbe possibile una società umana e civile senza la bontà?*

Non ho la pretesa di riuscire a dare risposte a tutte queste domande, però si possono creare le basi per poterne discutere. Cominciamo a entrare nel merito della trattazione del tema.

La bontà fa parte di una famiglia di termini che hanno fra di loro una stretta affinità. Per citarne solo alcuni: generosità, altruismo, compassione, umanismismo, filantropia, solidarietà, carità, misericordia, fraternità, perdono, abnegazione. Questi termini si possono considerare sinonimi oppure la bontà ha una sua specificità rispetto agli altri? Possiamo dire che bontà è la disposizione d'animo originaria e che le altre sono da essa derivate, cioè che le altre parole sono manifestazioni della bontà che ne è l'origine? Vedremo che affinità non significa sinonimia e cercheremo di cogliere – almeno per alcuni – qualche sfumatura di diversità.

Ma prima di cominciare ad argomentare sulla bontà, occorre cercare di capire di che cosa stiamo parlando. Come la definiamo, almeno in prima approssimazione? Nei dizionari si possono trovare definizioni molto simili alla seguente: «È la qualità di chi desidera e cerca di procurare il bene altrui». Dunque, si tratta di una qualità che ci predispone a gesti di attenzione e di cura verso un'altra persona. Ma vale la pena richiamare già in apertura le definizioni peculiari che ne danno due autrici d'eccezione come Anna Maria Ortese e Dacia Maraini, che spingono oltre questa definizione iniziale.

Maraini parla di bontà come *immaginazione* e scrive: «Essere buoni significa semplicemente mettere in moto l'immaginazione [...]. Ci vuole immaginazione per capire il dolore degli altri e quindi stendere una mano anziché prepararla al pugno, e non basta storpiare la parola [farla diventare buonismo] per eliminare un valore che dovrebbe stare alla

base del nostro comportamento sociale»². Perché la bontà è immaginazione secondo la scrittrice? Perché – credo – l’immaginazione porta all’empatia, e cioè a sviluppare quella «sensibilità simpatetica» di cui parla Nussbaum³, a mettersi nei panni di altri, attribuendo così anche un valore sociale al termine bontà.

Della Ortese esistono bellissimi versi nei quali la bontà viene presentata invece come «la sola libertà dell’uomo»: *La bontà è la/ sola libertà/ dell’uomo. Tutto ciò perché la sua vera/ catena è la/ non-bontà (il culto/ dei propri beni). Essere buoni è superare/ la forza di gravità*⁴. La bontà alleggerisce e mette le ali per conquistare la libertà, perché rinuncia al culto dei beni terreni, che costituiscono la vera catena che produce la non-libertà e la non-bontà. L’interpretazione della bontà come liberazione dal culto dei propri beni – considerati un ostacolo alla conquista della piena libertà – può suonare francescana (e la incontreremo ancora sotto altri aspetti) e però assume una dimensione genuinamente filosofica se la leggiamo attraverso una suggestione che proviene da Levinas: la bontà come liberazione dalla sola preoccupazione, oltre che dell’avere, dell’essere come concentrazione su se stesso. Lo vedremo meglio fra un momento.

Possiamo a questo punto sintetizzare la definizione della bontà indicandone almeno tre caratteristiche. La *prima* è la *relazionalità*, la trascendenza del sé. Questa è una caratteristica comune a tutte le parole affini elencate sopra. La relazione è necessaria perché la bontà possa manifestarsi. Si deve cioè presupporre un contesto relazionale, un rapporto con gli altri che ci induce a prendercene cura, a *trascendere l’io*. La *seconda* caratteristica è la *gratuità*. L’azione buona non può che essere un *atto gratuito*; non viene compiuta in cambio di qualcosa. Lo scrittore russo Lev Tolstoj arriva a dire che essere buono e vivere una vita buona significa «dare agli altri più di ciò che prendiamo loro», e lega la crescita generale della felicità alla crescita sia del numero delle per-

2 D. Maraini, *La bontà al posto del buonismo*, in «Corriere della Sera», 24 luglio 2018.

3 M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, cit., p. 119.

4 A.M. Ortese, *Le piccole persone*, Adelphi, 2016; poesia inedita riportata nella *Postfazione* di A. Borghesi, p. 265.

sone buone sia della loro capacità di essere buone. Ritiene quindi che le azioni buone contribuiscano ad accrescere la felicità pubblica.

La *terza* caratteristica possiamo esprimerla in questi termini: *la bontà non è frutto di un comandamento* che possa provenire da un'autorità esterna. Non è neanche – o almeno non solo – una risposta al comandamento cristiano che prescrive di «amare il prossimo come se stessi» o di amare anche i propri nemici, secondo la parabola del buon samaritano. È un gesto – che può essere spontaneo, ma anche frutto di riflessione e di dialogo interiore – che trae origine da una disposizione d'animo, e che può anche essere legato a un solo momento.

Qualcuno si è chiesto se sia possibile *l'educazione alla bontà* oppure se essa sia solo un dono della singola persona, che non si può apprendere, ma è semplicemente dato come parte del suo carattere. Uno psicologo americano che si occupa anche di educazione – Howard Gardner – parla di «educazione alle virtù»⁵ e fra le virtù del XXI secolo inserisce proprio la bontà, insieme con la verità e la bellezza. Il fatto che in diverse città esista un premio «bontà» credo voglia dire che i gesti di bontà abbiano una portata esemplare e che si possa anche *imparare* a essere buoni, attraverso l'esempio e l'educazione.

Esistono diverse raffigurazioni o rappresentazioni della bontà, come esistono infiniti modi di esprimerla. Per esemplificare, si può attingere a diverse discipline, come la letteratura, la filmografia, la storia e, naturalmente, la filosofia. Mi limiterò a collocare in un ideale dialogo pensatori e scrittori che – ciascuno a suo modo – ne hanno trattato e citerò, di proposito, tutti autori del Novecento (a parte Dostoevskij). Chi volesse estendere l'indagine alla filmografia può trarre utili suggestioni, ad esempio, da film recenti del regista finlandese Aki Kaurismäki, come *L'altro volto della speranza* e *Miracolo a Le Havre*, nei quali i protagonisti sono delle persone buone, perché compiono spontaneamente – correndo dei rischi per la loro sicurezza – azioni che vanno in aiuto di persone che si trovano nelle condizioni di aver bisogno di solidarietà e di sostegno. Ma veniamo ai filosofi e agli scrittori.

5 H. Gardner, *Verità, bellezza, bontà. Educare alle virtù nel Ventunesimo secolo*, Feltrinelli, 2011.

György Lukács. *Bontà come dissoluzione dell'etica*

L'ungherese György Lukács (1885-1971) tratta della bontà in uno dei suoi saggi giovanili premarxisti più belli, *Sulla povertà di spirito* (1911), in cui ne dà un'interpretazione mistica, accostandola alla figura di San Francesco d'Assisi. «La bontà è grazia», sostiene nel drammatico dialogo che il protagonista ha con Marta, che rappresenta la sorella di Irma Seidler (l'amica del cui suicidio Lukács aveva appena appreso mentre si trovava a Firenze). «Ricordi pure – prosegue – come divengono manifesti davanti a S. Francesco d'Assisi i pensieri altrui. Egli non li indovina, no, ma gli diventano manifesti. Il suo sapere è oltre le spiegazioni e i segni: egli è buono, in questi momenti egli è l'altra persona stessa»⁶.

Lukács concepisce la bontà come il massimo della virtù, una forma di conoscenza dell'altro in cui soggetto e oggetto arrivano a identificarsi. Essa è azione verso l'altro, entrare in comunicazione con l'altro. È come un processo di empatia che sfugge al controllo del soggetto, della sua razionalità e della sua volontà. La bontà, scrive ancora, è «qualcosa come una conoscenza degli uomini che irradia penetrando in tutto e in cui soggetto e oggetto vanno a coincidere [...]. L'uomo buono non spiega l'anima dell'altro, ma vi legge dentro come nella propria, egli è divenuto “uno con l'altro”. Per questo è miracolo la bontà. Miracolo, grazia e riscatto. Un calar sulla terra del cielo»⁷.

Se e quando appare in noi la bontà, «allora il paradiso è divenuto realtà e si è risvegliata in noi la divinità». La bontà ha dunque anche una dimensione divina e non è alla portata di tutti. Il sorgere della bontà è un miracolo, ha il segno dell'eccezionalità. E nonostante Marta protesti contro questa concezione della bontà – insorge il mio *moral sense*, sostiene; l'attesa della grazia è una assoluzione da tutto, cioè la «frivolezza stessa» –, per il Lukács di questo scritto non si può *volere* essere buoni; la bontà è un dono della grazia divina, un dono riservato a pochi privilegiati, a pochi eletti. Esistono delle caste morali, quella dei buoni è la più elevata. Queste caste non sono un'invenzione umana, né l'uomo ha

6 G. Lukács, *Sulla povertà di spirito. Un dialogo e una lettera in Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, a cura di P. Pullega, Cappelli, 1981, p. 102.

7 Ivi, pp. 104-5.

il potere di decidere a quale appartenere oppure di abbandonare la sua casta. Vi è in tutto questo una sorta di irriducibile fatalismo. È come se la bontà venisse rinchiusa in una gabbia metafisica che annulla le volontà individuali.

Vi è però un tratto filosoficamente interessante nel ragionamento del filosofo, che va sottolineato perché inerisce effettivamente al concetto di bontà che sto cercando di presentare: l'attribuzione ad essa – per quanto intesa come categoria metafisica – di una *capacità dissolutoria* che frantuma l'etica costituita (intesa come un complesso di norme e regole da seguire se si vuole essere morali) e spinge *oltre* il dovere formale, *oltre* l'imperativo che prescrive di dover fare qualcosa per essere morali. Il tratto fondamentale della bontà che il filosofo ungherese coglie è il fatto che essa non ubbidisce a una norma, ma *stabilisce la propria regola*. Il gesto della bontà trae forza morale da se stesso. Non proviene da un imperativo.

Essendo dunque la bontà al di là della morale, in qualche modo la dissolve. Essa dota gli individui di capacità divine mettendoli in grado di «vedere nei cuori», stabilendo un rapporto diretto fra le anime. Crea un rapporto di autogoverno fra le anime, si potrebbe dire. Quella che possiamo – forse impropriamente – chiamare “etica della bontà” è un'etica senza comandamenti; valgono soltanto gli imperativi dell'anima, che costituiscono quella che di lì a poco Lukács chiamerà la «democrazia etica»⁸, che si basa sul rapporto da anima ad anima e che segnerà un momento di allontanamento dall'aristocraticismo etico del 1911. Già in *Sulla povertà di spirito*, tuttavia, ispirandosi per certi versi a Kierkegaard, il giovane filosofo era stato chiarissimo sul rapporto fra bontà ed etica:

8 G. Lukács, *Dostojevski Notizen und Entwürfe*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1985. Si tratta di appunti per un'opera su Dostoevskij che Lukács aveva progettato negli anni 1914-15, ma che non vide mai la luce. Me ne sono occupata in *L'etica della bontà fra Kierkegaard e Dostoevskij. Il giovane Lukács* in V. Franco, *Etiche possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Donzelli, 1996.

La bontà è lo staccarsi dall'etica, la bontà non è una categoria etica. Non la troverà in nessuna etica coerente. Ed è giusto così. Perché l'etica è generale, obbligatoria ed estranea all'uomo. L'etica è il primo atto del rilevarsi, del differenziarsi primitivo dell'uomo dal caos della vita ordinaria, è l'allontanarsi da se stesso, dal suo stato empirico. La bontà invece è un ritorno alla vita vera, è per l'uomo un vero ritrovarsi a casa⁹.

La vita autentica risiede «oltre le forme»; al di qua delle forme si trova la vita ordinaria, mentre «la bontà è la grazia per spezzare queste forme»¹⁰.

Ma nell'argomentare di Lukács essa diventa come un giano bifronte. Se da una parte, la bontà è divina e dota del potere particolare di vedere nei cuori, è oltre l'etica e anche oltre la conoscenza teoretica, dall'altra essa mostra anche una dimensione di spietatezza; «non è mite, non è raffinata, non è quietistica. La bontà è selvaggia e spietata, è cieca e avventuriera». È «luciferina», portatrice di luce, però al contempo sconvolge l'ordine dato che riposa sulla giustizia e sulla conformità all'etica e al dovere, e dunque diventa «antidivina». Lukács scolpisce questo potere con estrema precisione, come se stesse descrivendo un'entità spaventosa che poi termina in bellezza:

Nell'anima di chi è buono viene meno ogni contenuto psicologico, ogni causa ed effetto. È carta bianca la sua anima su cui il destino scrive il suo comandamento assurdo. E tale comandamento viene eseguito ciecamente, in modo spericolato e spietato. E che tale impossibilità diviene atto, questa cecità un illuminarsi, questa crudeltà passa in bontà – è questo il miracolo, è questa la grazia¹¹.

Alla domanda dubbiosa di Marta se esista una tale bontà, il protagonista dopo un lungo giro di considerazioni arriva al punto:

9 G. Lukács, *Sulla povertà di spirito*, cit., pp. 104-5.

10 Ivi, p. 103.

11 Ivi, p. 107.

La bontà è inutile ed è senza causa. Perché le conseguenze sono nel mondo esterno, in quello delle forze meccaniche a noi estranee e i motivi delle nostre azioni derivano dal mondo dei sogni psicologici, dalla periferia dell'anima. La bontà però è divina, è metapsicologica. [...] Lei crede ancora che se la bontà avesse efficacia nella vita saremmo rimasti ancora uomini? [...] Se l'arte potesse plasmare la vita, se la bontà potesse essere tradotta in atto – allora diverremmo dei¹².

Dunque, la bontà è per il giovane Lukács una *Gabe*, un dono divino, strumento eccezionale di elevamento personale degli uomini, che rende capaci di superare la conoscenza teoretica per farne degli «gnostici nel mondo delle azioni». Il disvelamento dell'incognito avviene non tramite la ragione quindi o attraverso Dio, ma proprio grazie alla bontà. Questa si sostituisce alla ragione. Alla domanda di Marta su che cosa significhi essere buoni, il protagonista infatti risponde:

Non so dirlo diversamente che così: la loro conoscenza divenne atto, il loro pensiero si era distaccato dal carattere discorsivo del conoscere, la loro visione dell'uomo divenne una visione intellettuale: essi sono gnostici nel mondo delle azioni. E non c'è e non può esserci spiegazione teorica per questo, perché nel loro atto ogni impossibilità teoretica divenne realizzata nella realtà.

I buoni, risponde infine, sono personaggi come quelli a cui ha dato vita Dostoevskij: Sonja, il principe Miškin, Alexei Karamazov, anche se «la loro bontà è sterile, genera confusione ed è senza effetto. Incompresa e fraintesa, emerge dalla vita proprio come un'opera d'arte solitaria e grande. A chi ha giovato il principe Miškin? Non ha disseminato piuttosto tragedie dove camminava?»¹³. Insomma, la bontà e le persone buone esistono, ma non sono necessariamente garanzia di miglioramento del mondo secondo il giovane Lukács. Ritornerò più avanti su questo tema dostoevskiano parlando dell'*Idiota*.

12 Ivi, pp. 103-4.

13 Ivi, p. 104.

La domanda sull'esistenza delle persone buone è ricorrente. Della loro esistenza è convinto lo scrittore Guido Ceronetti, il quale nel suo *Insetti senza frontiere* sostiene che il «più straordinario degli innumerevoli enigmi umani è l'esistenza (certa, dimostrabile, indubitabile, e sempre nuova sotto il sole) qua e là – dei buoni». Sull'esistenza dei buoni s'interroga anche Ágnes Heller, l'allieva più eminente di Lukács, che ha dedicato gran parte della sua riflessione morale alla bontà e alle persone buone con un'impostazione completamente diversa da quella del maestro. E risponde con un'affermazione in due parti: «Le persone buone esistono. Come sono possibili?». Le persone buone esistono: questa è un'evidenza empirica. Solo in un secondo momento possiamo chiederci come sono possibili, senza peraltro riuscire a dare una risposta alla domanda. Non solo le persone buone esistono, ma la loro bontà «brilla come un gioiello», dichiara Heller riprendendo Kant¹⁴. La loro esistenza è un fatto indubitabile nella vita quotidiana di ciascuno, solo che spesso esse sono invisibili, rimangono nell'ombra. Possiamo riconoscere le persone buone solo attraverso le loro azioni, che il più delle volte consistono in gesti semplici. A conclusione di una sua intervista sulla libertà, Heller suggerisce addirittura di erigere un monumento in onore delle persone buone e oneste, ma ignote. E racconta episodi della sua vita, in particolare uno che riguarda il padre, deportato e ucciso ad Auschwitz:

Durante la deportazione ha gettato fuori dal treno un bigliettino con su scritta qualche riga per noi e l'indirizzo di casa. Il biglietto ci è arrivato. Quindi qualcuno l'ha sollevato da terra, ha comprato una busta, l'ha infilato dentro, ci ha incollato su un francobollo e ha spedito la lettera. Questa è una persona buona. Perché l'ha fatto? Chi l'ha ringraziato? Nessuno avrebbe scoperto che era stato lui a farlo. [...] A cosa gli sarebbe servito aiutare questi poveri ebrei? Assolutamente a nulla. Era solo una persona buona¹⁵.

14 Á. Heller, *Etica generale*, il Mulino, 1994, p. 280.

15 Á. Heller, *Solo se sono libera*, Castelvecchi, 2017, p. 35.

In quel biglietto peraltro il padre invitava la giovane figlia a scegliere la strada dell'amore; «il male può vincere per il momento – l'ammoniva –, ma sarà il bene, alla fine, a trionfare. Ogni persona buona porta il suo granello di sabbia per la vittoria finale». L'esempio di suo padre come persona buona e virtuosa ispirerà in qualche misura, oltre alle sue scelte di vita, anche il suo progetto di etica della personalità come etica della bontà e della responsabilità, come vedremo in un successivo paragrafo. Per ora, voglio indicare altri autori che hanno lavorato sul tema e che confermano la tesi della bontà come «fatto empirico» indubitabile.

Sulla «bontà insensata»

Lo scrittore e giornalista ebreo ucraino Vasilij Grossman nel suo *Vita e destino* mette in bocca a un eccentrico personaggio, Ikonnikov, delle considerazioni sul bene, sulla lotta fra bene e male e sulla bontà, che collegano magnificamente il punto. «Esiste – si chiede – un bene comune, applicabile a ogni uomo, a ogni razza, a ogni circostanza?». Un tale concetto di bene non esiste, è un'universalità mendace. Esiste invece – prosegue Ikonnikov – «la bontà di tutti i giorni. La bontà della vecchia che porta un pezzo di pane a un prigioniero, la bontà del soldato che fa bere dalla sua borraccia un nemico ferito, [...] la bontà del contadino che nasconde un vecchio ebreo nel fienile». Sono atti che vengono definiti di ordinaria «bontà insensata», illogica. «Insensata» e «illogica» per almeno due ragioni, credo. Primo, perché si tratta di *gesti che comportano rischi* più che vantaggi personali; perché la bontà non si spiega in termini utilitaristici. In secondo luogo, perché non è collegabile a quello che viene definito «bene universale», cioè a un'idea astratta e generale di bene. È semplicemente, sostiene Grossman, «la bontà dell'uomo verso un altro uomo, una bontà senza testimoni, piccola, senza grandi teorie [...] la bontà degli uomini al di là del bene religioso e sociale». È la bontà – arriva a concludere – «che rifiuta il ricatto del bene universale»¹⁶, una bontà «spicciola», che non scompare mai, neanche – si potrebbe aggiungere – in quell'epoca di terrore e di follia, nel quale si in-

16 V. Grossman, *Vita e destino*, Adelphi, 2008, p. 388.

trecciavano gli orrori del nazismo e dello stalinismo. È «una bontà senza voce», oltre che senza senso; «istintiva, cieca». Quanto più è illogica e indifesa, tanto più è invincibile e imponente. Anche il male non può nulla contro la bontà. La storia dell'uomo appare dunque non come la lotta del bene che cerca di sconfiggere il male, bensì come la lotta del grande male che, come il gigante Golia, «cerca di macinare il piccolo seme dell'umanità», che però resiste e persiste, non soccombe.

«Bontà insensata» è quella delle tante persone che durante il nazismo nascondevano e salvavano gli ebrei a loro rischio e pericolo (sono chiamati i «giusti») o che durante la resistenza nascondevano i partigiani. Perché lo facevano? Per una disposizione d'animo, oltre che per un senso di giustizia: per bontà e giustizia insieme, perché ritenevano che la persecuzione non fosse per loro accettabile. In taluni casi si stabilisce perciò un nesso stretto fra bontà e giustizia. In questo nesso la giustizia va intesa in un senso particolare: come *riconoscimento della pari dignità delle persone*. Dunque, giustizia non nel senso di un *corpus* di leggi e neanche nel senso di creare le condizioni per l'eguaglianza sociale, ma nel senso di consentire ad altri di poter rivendicare *il diritto di stare al mondo con la propria differenza* e di *realizzare la propria concezione del bene e della libertà*. È una forma di giustizia che viene *prima* della giustizia sociale, ne è il principio guida.

Si possono trovare riflessioni appropriate sui giusti in *La bontà insensata* di Gabriel Nissim – un titolo chiaramente in omaggio a Vasilij Grossman. L'autore definisce il giusto come colui che non solo si rifiuta di fare il male, ma si assume un compito nei confronti dell'altro: diventa il suo custode. I giusti «sono coloro che a un certo punto della vita, di fronte a un'ingiustizia o alla persecuzione di esseri umani, sono capaci di andare con coraggio in soccorso dei sofferenti e di interrompere così, con un atto inaspettato nel loro spazio di responsabilità, la catena del male di cui sono testimoni»¹⁷. Essi «non cambiano il mondo, ma salvano la speranza nell'umanità». Così, la riflessione sui giusti diventa una piccola fiammella che illumina le situazioni estreme, che non ci fa perdere la fiducia nell'uomo. Essi compiono gesti che «permettono di ricominciare quando ci si sente impotenti, che ci fanno apprezzare il ruolo di

17 G. Nissim, *La bontà insensata*, Mondadori, 2011, p. 17.

persone con un grande cuore che apparentemente non sembrano raggiungere dei risultati»¹⁸.

Siamo sulla linea che ha tracciato Hannah Arendt quando ha tentato di rispondere alla domanda «Com'è potuta accadere la Shoah?» e ha immaginato il percorso mentale di coloro che decisero di non collaborare coi nazisti. Nei tempi bui del nazismo e dello sterminio degli ebrei, chi decise di non collaborare non ha pensato al comandamento «non uccidere», non ha pensato «non devo farlo», ma semplicemente si è detto «non posso farlo perché non potrei più vivere bene con me stesso/a». L'espressione «non devo farlo» rinvia a un'autorità esterna, il «non posso farlo» a un'obbligazione interna, che promana dal dialogo fra sé e sé e dal non voler convivere con un sé malfattore. Come la filosofa precisa nelle sue lezioni di filosofia morale degli anni Sessanta, coloro che non collaborarono dissero semplicemente «non posso, meglio morire al limite, poiché non potrei più vivere una vita degna di questo nome se lo facessi»¹⁹. Oppure pensarono, secondo la massima socratica, che sarebbe «meglio essere in discordia col mondo intero che non con l'unica persona con la quale sei costretto a convivere dopo aver lasciato la compagnia degli altri»²⁰. Essi «non erano né santi né eroi», erano gente ordinaria, «protagonista di eventi altrettanto ordinari». Arendt intende mostrare che il bene è alla portata di chiunque lo voglia, di chiunque si assuma la responsabilità di esercitare pensiero e facoltà di giudizio e di mettersi al posto degli altri. È importante il riferimento arendtiano al socratico dialogo con se stessi, durante il quale entrano in scena empatia e ragionamento, sentimento e razionalità. Scelgo di compiere un atto di bontà dopo averne argomentato dentro di me. Non è un'ispirazione che proviene dall'esterno o di carattere divino, come per Lukács. Possiamo sintetizzare questo processo interiore anche con l'espressione «saggezza pratica»²¹ proposta da Martha Nussbaum.

Chi si è rifiutato di collaborare coi nazisti per Arendt si è dunque

18 Ivi, p. 12.

19 H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, 2006, p. 36.

20 H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, 1986, p. 284.

21 M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, cit., p. 134.

semplicemente ispirato alla massima che Platone attribuisce a Socrate nel *Gorgia*: «Meglio subire un torto piuttosto che commetterlo a danno di altri». Coloro che hanno compiuto gesti per salvare chi era in pericolo, rischiando a loro volta, non lo hanno fatto per altruismo o per spirito di sacrificio, ma per il desiderio di «porre fine al malessere che covava dentro di loro». Non sarebbero stati capaci di continuare a vivere, se non avessero difeso la vita altrui; «hanno ritenuto più gravoso per loro non agire per lenire la sofferenza di altri uomini che rischiare la propria incolumità per venire in loro soccorso»²². «Porre fine al malessere che covava dentro di loro» può essere la frase chiave per cogliere almeno un aspetto della bontà, stare bene con se stessi, non avere rimorsi per non aver fatto ciò che era nelle proprie possibilità per salvare la vita di altri. Certo, non tutti sarebbero d'accordo con Hannah Arendt su questo punto, giacché in quel voler stare bene con se stessi si può scorgere un elemento di utilità che fa perdere la dimensione di totale gratuità dell'essere buoni. Sicuramente non concorda Levinas, come vedremo.

Bontà come scelta esistenziale: Ágnes Heller

Anche Ágnes Heller giunge a una posizione analoga a quella arendtiana, però attraverso un percorso filosofico diverso. Anche lei accoglie il detto di Socrate secondo cui è meglio patire un torto piuttosto che commetterlo e assume tale massima come definizione della persona buona, una formula che coglie la «forma essenziale (la struttura) della bontà, indipendentemente dal suo contenuto»²³, sostiene.

Pertanto, alla luce di tale definizione, una persona è buona se, in caso di scelta, preferisce patire un'ingiustizia piuttosto che commetterla. Per contro, essere cattivi significa ritenere preferibile commettere un torto piuttosto che subirlo. Non si può dire però che le persone buone *preferiscano* subire un torto. Lo preferiscono solo se commetterlo è l'unica alternativa loro consentita; «le persone buone non sono inclini ad essere

22 G. Nissim, *La bontà insensata*, cit., p. 113.

23 Á. Heller, *Etica generale*, cit., p. 291.

altruiste; esse sono semplicemente oneste e perbene», dichiara²⁴. E, come Arendt, tiene a sottolineare una differenza fra bontà e altruismo. Possiamo definire quest'ultimo come completa, totale, dedizione agli altri, come amore per il prossimo. Altruista è colui/colei che trova il bene proprio nel bene altrui; una disposizione più vicina all'abnegazione, che è spesso accompagnata da una consapevole rinuncia ai propri interessi. Invece, le persone buone sono persone normali, non eccezionali; non santi. La bontà deve essere alla portata di tutti. Non si sta parlando di quella che Heller chiama «bontà supererogatoria». Il santo, l'eroe morale non possono essere un metro di misura per la bontà umana²⁵.

La nozione di bontà si ritrovava già in *L'uomo del Rinascimento* (1967) a proposito del concetto di *preud'homie* del teologo Pierre Charon nel paragrafo intitolato *L'uomo integro*, che sembra un prologo a molti passaggi della più tarda *Etica della personalità*:

La "preud'homie" – scrive – altro non è che *l'onestà e la bontà attive*. Questa è la categoria centrale, che anticipa le grandi virtù civiche, il patriottismo, la saggezza, il coraggio ecc. [...]; essa deve caratterizzare la condotta di tutti gli uomini [...]. L'uomo onesto non è un eletto del destino, ma un individuo privo di ogni tipo di pregiudizi, che attraverso la conoscenza della natura e della propria natura, sviluppa razionalmente in se stesso la *bontà naturale*²⁶.

Sul tema è illuminante anche la rappresentazione di alcune figure del *Parsifal* di Wagner, a partire da Gurnemanz e dallo stesso Parsifal, che si ritrova nella sua *Un'etica della personalità*. Gurnemanz è considerato una delle incarnazioni più pure di un'etica della personalità perché la sua bontà è molto comune, «non vi è nulla di regale in lui: semplicemente ama le persone e le aiuta [...]. Il suo fato è semplicemente essere ciò che è sempre stato: un uomo buono. Lui è così e non può essere altrimenti; è il solo uomo buono del *Parsifal*». Al contrario, Parsifal – il vir-

24 Ivi, p. 293.

25 Ivi, p. 291.

26 Á. Heller, *L'uomo del Rinascimento*, La Nuova Italia, 1977, p. 196.

tuoso della religiosità – diventa *più* che buono, e quindi non è mai *semplicemente* buono. Rappresenta dunque quella bontà supererogatoria che non è alla portata di tutti. «Gurnemanz è buono perché è sempre l'Altro (e mai se stesso) a occupare il centro della sua vita. Egli è buono in modo diverso da Sentha o da Elizabeth: al contrario di queste donne salvifiche, egli non è salvifico, non “salva” qualcuno che ama. Semplicemente, ama: persone, animali, fiori e alberi – ama la vita per la vita»²⁷. Gurnemanz è plasmato sull'ideale di san Francesco, semplicemente dice sì alla vita.

A differenza di Hannah Arendt, però, Heller colloca la scelta della bontà dentro un contesto di scelta esistenziale *à la* Kierkegaard. Essa non è dettata solo dal volersi sentire in pace con se stessi, che – come finiva per essere per Hannah Arendt – potrebbe indurre a pensare a una scelta con elementi di utilitarismo, per quanto nobili. Per Heller, ci si *sceglie* come persone buone, cioè come persone oneste e per bene. Questa operazione è definita la «scelta esistenziale primaria». Anche questa è frutto di una deliberazione razionale, di un processo dialogico con se stessi, e riguarda una scelta che è *premissa* alle altre che seguiranno nel corso della vita.

La formula della scelta esistenziale è formale, benché abbia come contenuto sostantivo la massima socratica secondo cui è meglio subire un torto piuttosto che commetterlo. Scegliersi come persona buona significa scegliere se stessa come una persona disposta a rispondere alle richieste che Altri le presentano, preferendo – se è il caso – subire un torto piuttosto che commetterlo. Questo è il significato dell'essere buoni. Data questa definizione generale, ciascuno può essere buono a modo suo, idiosincraticamente. Si può essere buoni in modi diversi, senza dover rispondere a un comandamento. Questa dimensione della scelta esistenziale, inoltre, conferisce – aspetto molto importante – *autonomia* al gesto etico in generale e a singoli gesti di bontà:

27 Á. Heller, *Un'etica della personalità*, a cura di L. Boella, A. Vestrucci, C. Zancan, Mimesis, 2018, p. 224.

Una persona che sceglie se stessa come buona comincia a diventare ciò che essa ha scelto di essere, ossia una persona buona. Ciò significa che il divenire si sviluppa dall'essere, non l'essere dal divenire. Ciò vale come autonomia morale senza alcun ricorso a elementi sovrasensibili²⁸.

Occorre specificare che con la scelta esistenziale non si sceglie la bontà, ma si sceglie se stesso/a come persona buona e quindi si diviene ciò che si è. E dunque, la persona che compie la scelta esistenziale deve imparare «come curarsi degli esseri umani, come evitare di nuocere ad un'altra persona»²⁹, giacché la persona buona ha cura degli altri per definizione. Anzi, è nella cura degli altri che l'etica ha la sua ragion d'essere. Pertanto, un principio orientativo universale della morale è: «Abbate cura degli altri esseri umani».

Questa scelta di se stessi come persone buone finisce per costituire l'atto autentico di libertà morale giacché i gesti delle persone buone e rette sono sganciati da norme e regole eterne. In questo passaggio teorico Heller sembra riprendere quella capacità dissolutoria dell'etica che il suo maestro Lukács attribuiva alla bontà nello scritto del 1911. L'unico riferimento fondativo debole è a quel contenuto minimo espresso dalla formula socratica secondo la quale è meglio subire un torto piuttosto che commetterlo e alla scelta esistenziale come gesto che dota di autenticità. Scelta esistenziale e contenuto minimo – l'universale e il concreto – devono andare insieme perché si dia un'etica della personalità come etica della bontà. Heller rifiuta l'etica della personalità proposta da Nietzsche e modellata sull'individuo sovrano – il superuomo – proprio perché vi manca il contenuto minimo che caratterizza e definisce la persona buona e perché non si realizza quella combinazione fra autonomia e responsabilità come relazione con l'altro. Per Nietzsche – che critica Wagner e la sua etica della compassione – «l'“uomo buono” è lo scandalo dell'etica»³⁰. Il rispondere agli altri della Heller implica invece legami di reciprocità, condivisione di relazioni e promesse. È un'e-

28 Á. Heller, *La bellezza della moralità*, in Ead., *La bellezza della persona buona* a cura di B. Biagiotti, Diabasis. La ginestra, pp. 125-26.

29 Á. Heller, *Filosofia morale*, il Mulino, 1997, p. 72.

30 Á. Heller, *Un'etica della personalità*, cit., p. 100.

tica che richiama la finitezza, il limite, ma anche lo scambio e la trascendenza reciproca. Per questo si viene a creare un intreccio fra amore, bellezza e bontà. Per la filosofa vi è, infatti, una peculiare dimensione estetica nell'etica:

L'uomo e la donna buoni sono tali non solo interiormente, ma anche esteriormente. Io vedo una combinazione di bontà e bellezza. Le persone buone, oneste, coerenti, ossia virtuose, agiscono pensando al miglior mondo morale possibile e scegliendo le norme sociali e politiche che hanno nella giustizia, nel rispetto dei diritti, nella pace, nella solidarietà il loro senso e il loro significato³¹.

Nell'immaginario scambio epistolare che costituisce la terza parte di *Un'etica della personalità*, la nonna Sophie Meller spiega:

Se uno sceglie se stesso come persona perbene, la bontà sarà il centro a cui avvicinarsi [...]. Quando si sceglie se stessi (esistenzialmente), si sceglie anche la possibilità di diventare belli e sublimi, che tuttavia rimane tale senza essere nemmeno una probabilità [...]. Se la bontà è il centro dell'anima, si dà la possibilità del bello e del sublime.

E alla domanda se ci si possa scegliere esistenzialmente come malvagi e garantirsi la possibilità di essere e diventare belli e sublimi, la risposta è negativa. Anche se il male esiste nel mondo, esso «non fa però parte della scelta esistenziale» e di conseguenza il carattere «non può diventare bello e sublime». La scelta esistenziale – che è scelta di se stessi come persone rette e buone – diventa perciò nell'ultima Heller garanzia di autonomia, di autenticità, di bontà: cioè, di autentica moralità.

31 F. Comina, J. Losurdo con Á. Heller, *Il demone dell'amore*. La grande filosofa al cospetto di un sentimento che infiamma, gabrielli Editori, 2019, p. 121.

Bontà come «illimitata responsabilità». Emmanuel Levinas

Una rappresentazione della bontà come apertura all'altro si ritrova anche in un altro filosofo che l'ha tematizzata concependola come «illimitata responsabilità» verso l'altro: Emmanuel Levinas, filosofo ebreo lituano naturalizzato francese. Se Ágnes Heller la collocava al centro della scelta esistenziale, per il filosofo francese essa è al di qua della scelta, è precedente, risale all'immemoriale; viene prima perfino della mia libertà, *prima* di essere presente a me stesso. Non si decide di essere buoni, si è buoni prima di ogni decisione: «La bontà non è un atto volontario. Con ciò voglio intendere – spiega Levinas – che non c'è, nel movimento di libertà, l'atto in particolare di una volontà che interviene. [...]. C'è, nel mio concetto, l'affermazione di una bontà iniziale della natura umana»³².

Anche Levinas, come l'Ikonnikov di Grossman, distingue fra bene e bontà, tra «un ideale di bene che può essere prescritto, che diventa ideologia, che diventa movimento politico e poi istituzione e questa bontà iniziale, debole, senza difesa, senza pensiero, in cui non c'è ancora una ideologia della bontà»³³. La bontà è la risposta a una chiamata; c'è qualcuno che chiama, qualcuno che col volto invoca, «che obbliga senza forza».

È molto potente questo *obbligo senza forza*, senza comando, senza dovere codificato. In esso c'è per Levinas l'essenza della bontà. Un gesto di bontà ha la sua origine in un sentire come un *dovere interiore*, che non ci proviene da un'autorità esterna, come può essere il comandamento, divino o morale che sia. È il volto dell'altro uomo che attiva il sentimento della bontà, che diventa obbligante e ci chiama a una responsabilità verso di lui. E si tratta di una responsabilità illimitata, asimmetrica. Asimmetrica perché è «gratuità integrale», che non si attende compenso, che non è reciprocità. Illimitata perché nel votarsi all'altro, cioè nella preoccupazione per l'altro fino al sacrificio, fino alla possibilità di morire per

32 E. Levinas, *Il volto dell'altro*, in <https://antemp.com/2011/06/10/emmanuel-levinas-il-volto-dellaltro-intervista-di-renato-parascandolo-sergio-benvenuto/>

33 Ivi.

lui, comincia l'umano³⁴. È la rottura con l'ordine della natura. L'altro uomo non solo non mi è indifferente, ma mi concerne, mi riguarda nel duplice senso che la parola «riguardare» ha in francese. Mi riguarda qualcosa di cui mi occupo, ma il verbo *regarder* significa anche «guardare in faccia» qualcosa o qualcuno, per prenderla/o in considerazione. Il volto umano è questa «apparizione» dell'altro; «il volto umano è la testimonianza non del trionfo istituzionale del bene, ma della possibilità del bene, della possibilità per l'uomo di essere buono verso l'altro uomo o piuttosto della possibilità di leggere sul volto dell'altro uomo la vocazione, il richiamo alla bontà»³⁵. È il volto dell'altro uomo che è obbligante per l'io «che *d'emblé* – senza deliberazione – risponde d'altri»³⁶.

E non si possono non riportare le conclusioni levinasiane in proposito, che sembrano contraddire quell'assunto già citato di una bontà iniziale dell'uomo:

Tutto ciò che tento di presentare è un'umanità contro natura. Come una rottura dell'ordine regolare dell'essere preoccupato di se stesso, preoccupato del proprio sostentamento, perseverante nell'essere, stimando perfino che, quando si tratta del mio essere, tutte le altre questioni cadano. È contro ciò che tento di scoprire nell'umanità una vera rottura d'un essere costretto ad essere, preoccupato d'essere.

È come se Levinas volesse lottare – non solo filosoficamente, ma nelle relazioni pratiche – per costituire un nuovo inizio per l'uomo, un «essere altrimenti».

Ciò che voglio sottolineare è che la bontà rappresentata da Levinas è una bontà secolarizzata, sganciata da un qualche Dio che ne fa oggetto di comando. Anch'essa, come la responsabilità, è parte di un immemoriale che non ha bisogno di un dio preconstituito; caso mai, è la bontà stessa che costruisce una strada divina, che porta verso Dio. E il filosofo scrive con parole vivide:

34 E. Levinas, *Tra noi. Saggio sul pensare all'altro*, Jaca Book, 1998, p. 28.

35 Ibidem.

36 Ivi, p. 200.

Il fatto che l'uomo possa giungere a partire dalla sua bontà verso Dio invece di andare verso la bontà a partire da Dio, ecco cosa mi pare estremamente importante. Il fatto che, senza pronunciare la parola Dio, io sia nella bontà è più importante di una bontà che venga semplicemente a posizionarsi tra le raccomandazioni di un dogma³⁷.

La «bontà attiva» di José Saramago

Qualche affinità con le posizioni di Levinas si ritrova anche nello scrittore portoghese José Saramago, premio Nobel per la letteratura nel 1998. A chi gli chiedeva di indicare tre parole importanti per lui, Saramago indicava: *No*, *Rispetto* e *Bontà*. Quanto alla bontà, lo scrittore parla di «bontà attiva», distinguendola da quella contemplativa e da quella caritatevole e sostiene con parole che trovo bellissime:

La bontà viene addirittura prima dell'intelligenza, o meglio è la forma più alta dell'intelligenza. È una bontà che si manifesta nella pratica quotidiana; che non è animata da nessun pensiero salvifico sull'intera umanità; che si accontenta di far "lavorare" il proprio minuscolo granello di sabbia. Nel tentativo di recuperare una relazione umana che sia effettivamente tale³⁸.

Se poi si volesse disporre in ordine d'importanza parole che sembrano affini – carità, giustizia e bontà –, si dovrebbe collocare al primo posto proprio la bontà, al secondo la giustizia e al terzo la carità, poiché – sostiene lo scrittore – «la bontà, da sola, già dispensa la giustizia e la carità, perché la giustizia giusta già contiene in sé sufficiente carità. La carità è ciò che resta quando non c'è bontà né giustizia»³⁹. *Carità, giustizia, bontà*. Tre parole che sembrerebbero coincidere e che però per Saramago sono diverse. Perché diverse? Provo a fare un'ipotesi. La carità si

37 E. Levinas, *Il volto dell'altro*, cit.

38 J. Saramago, *Al primo posto la bontà la virtù più disprezzata*, in Archivio la Repubblica.it, 2009, 11, 19.

39 J. Saramago, *Un Quaderno*, Bollati Boringhieri, 2009, p. 85.

basa sulla compassione, sulla pietà, virtù teologale in base alla quale si ama il prossimo per amore di Dio. La giustizia – secondo la definizione che ne ho dato sopra – si basa sul riconoscimento del valore della dignità dell'altro, della pari dignità delle persone. La bontà si basa invece sull'empatia, che significa «mettersi al posto degli altri», capire la loro posizione (ecco perché contiene già la giustizia).

E Saramago aggiunge fra pessimismo e ottimismo: «Sono sufficientemente vecchio e sufficientemente scettico per rendermi conto che la “bontà attiva”, come io la chiamo, ha ben poche possibilità di trasformarsi in un orizzonte sociale condiviso. Può però diventare la molla individuale del singolo, il miglior contravveleno di cui può dotarsi quell’“animale malato” che è l'uomo». Anche qui, come in altri autori che abbiamo letto sopra, non vi è una concezione salvifica della bontà, ma essa può diventare un antidoto dei singoli al dilagare dell'indifferenza e della cattiveria umana.

Il modello Myškin di Dostoevskij

Cercando nella letteratura autori e scritti che parlino di bontà, non si può non richiamare il celebre romanzo di Dostoevskij *L'idiota*, di cui è protagonista il principe Myškin, incarnazione della bontà. Il romanzo, com'è noto, nasce dal progetto di rappresentare un novello Cristo, incarnato proprio dal principe Myškin, considerato da tutti buono, di «smisurata bontà». Dostoevskij ne descrive la genesi nei *Diari* e nelle *Lettere* e ripete spesso di voler «rappresentare un uomo del tutto buono», una figura connotata dalla bontà *come quella di Cristo*, perché nel mondo è esistita una sola persona «positivamente buona, Cristo, sicché l'apparizione di quest'uomo smisuratamente, sconfinatamente buono è uno sconfinato miracolo».

Quali sono le caratteristiche di questo principe buono? Egli non ama il conflitto. Cerca la composizione dei contrasti che possono nascere fra le persone con le quali gli capita di avere a che fare. In secondo luogo, vede buone ragioni in ogni comportamento, anche in quelli delittuosi: è indulgente persino verso Rogožin che ha ucciso la bellissima Nastasja Filippovna della quale erano entrambi innamorati. Terzo, non giudica male mai nessuno. Inoltre, si fa carico degli errori degli altri. Appare

sorprendente a molti dell'ambiente che frequenta il fatto che non giudichi male nemmeno una donna considerata perduta e disonorata come Nastasja. Anzi, sarebbe pronto a sposarla. Però questa sua estrema bontà da alcuni è giudicata ingenuità. Qualcuno lo considera «buonissimo ma ridicolo». Un sempliciotto; un povero idiota!

L'essere giudicato ingenuo deriva dal fatto che Myiškin non manifesta malevolenza neanche in circostanze nelle quali essa sarebbe legittima e – secondo le convenzioni sociali – dovuta, necessaria; che non pratica l'occhio per occhio dente per dente. Non restituisce male al male. È capace di perdonare anche chi lo inganna. Come sostiene uno studioso raffinato come Andrea Oppo, è come se Dostoevskij volesse affidare a questo suo personaggio il compito enorme e impossibile di salvare il mondo e l'umanità dal male, un novello Cristo, appunto: un essere assolutamente buono che si tuffa nel mondo e cerca di redimerlo con la sua sola bontà, con la sua purezza senza alcuna macchia⁴⁰.

È illuminante il commento che sul personaggio dostoevskiano fa Rossana Rossanda:

Che è dunque la bontà? L'assoluta disponibilità all'altro. L'altro viene prima. Il principe ascolta sempre, capisce sempre. Non perché ne condivida i motivi, perlopiù [anzi] non li condivide. Pensa che Nastasja sia malata, e ha ragione. Che Aglaja spesso sbaglia, e ha ragione. Che Rogožin è oscurato dalla passione, e ha ragione. Ma ne penetra l'animo come nessuno, arresta il giudizio davanti alla condizione umana, quel dibattersi fino alla vertigine del bene e del male. Ne prova una infinita compassione nel senso proprio del patire insieme. Non volta mai le spalle, non abbandona nessuno, Miškin, fa sempre quel poco che gli uomini possono fare l'uno per l'altro, non lasciarsi soli, perdonarsi. [...] La bontà non è un fare né dare – anche se il principe è generoso e per nulla sciocco – ma essere. Essere con l'altro sulla croce. [...] La bontà è inerme. Il principe Miškin si percepisce debole, teme di non farcela, non è atto a galleggiare sui torbidi marosi del presente; in questo senso “idiota”⁴¹.

40 A. Oppo, *Dostoevskij: la bellezza, il male, la libertà. Un percorso filosofico in tre tappe* in http://www.giornalediconfine.net/anno_2/n_1/20.htm.

41 R. Rossanda, *La bontà: L'idiota (Fëdor Dostoevskij, 1868-69)*, in *Il romanzo I. La cultura del romanzo*, Einaudi, 2001.

Come scrive ancora Oppo,

il principe Miškin “ascolta”, tollera, sopporta tutto e tutti, s’immerge fino al midollo nell’animo torbido dell’umanità, per restarne poi incatenato. Così, la “bontà assoluta”, che per la prima volta ha deciso di misurarsi col mondo, come una spugna assorbe tutto e alla fine esplose. L’umanità, alla fine, non è redenta dalla Bellezza. E neanche dall’Amore, dalla Bontà, dalla Comprensione assoluta. Tutte queste cose, per quanto naturalmente perfette, quando si tratta di “salvare”, annegano col resto⁴².

Al principe non resterà che tornare nella sua clinica svizzera o a Dostoevskij di rimandarvelo.

È interessante come nel romanzo, attraverso le dichiarazioni e le posizioni di vari personaggi, si sviluppi una sorta di discussione sulla bontà. Qualcuno distingue fra essere buono ed essere generoso. Che differenza c’è? Possono andare insieme, ma anche essere distinti. Nella generosità è insita forse l’idea della munificenza, del donare qualcosa di materiale. In una lettera ad Aglaja, Nastasja fa delle considerazioni sulla bontà come amore, come amore per l’umanità: «È possibile amare tutti gli esseri umani, tutto il nostro prossimo? [...] Rispondo di no; mi parrebbe persino una cosa poco naturale. L’amore astratto per l’umanità è anzitutto l’amore per se stesso»⁴³.

Nastasja ha ragione. La bontà richiama un atto concreto, collocabile in un preciso contesto di relazioni, nel quale un qualche volto invoca un nostro gesto di cura. È come quel minuscolo granello di sabbia per salvare le relazioni umane, di cui parlava Saramago.

Politica, bontà, solidarietà. A partire da Hannah Arendt

È noto che nella teoria politica di Hannah Arendt categorie come bontà, amore, compassione non hanno cittadinanza, essendo considerate categorie extrapolitiche o antipolitiche.

42 A. Oppo, *Dostoevskij* cit.

43 F. Dostoevskij, *L’idiota*, Garzanti, 1978, pp. 570-71.

Cercherò di mostrare che almeno una di esse – la bontà, di cui stiamo trattando – può avere un ruolo anche nella sfera politica, se opportunamente intesa e collegata ad altre categorie come la giustizia, la responsabilità verso altri o la solidarietà. Ma prima richiamerò i punti essenziali del ragionamento di Hannah Arendt, che ha delle motivazioni molto chiare all'interno della sua teoria politica, la quale ha come perno il legame stretto e inscindibile fra politica e libertà. Possiamo trovarli esposti in vari scritti, ma soprattutto in *Vita activa* (1958) e in *Sulla rivoluzione* (1963).

Politica è per Hannah Arendt lo spazio pubblico nel quale si svolgono le faccende umane, lo spazio che lei chiama «mondo comune». È lo spazio pubblico dello stare insieme in quanto eguali e diversi, senza coercizione. È il mondo fatto di pluralità e relazioni. Lo stare insieme, l'abitare un mondo comune non può tuttavia comportare – sostiene a ragione – l'obliterazione dell'individuo, della differenza, di quello spazio che separa gli uni dagli altri. La prospettiva della pluralità fa sì che quello spazio dello stare insieme non venga compresso e fuso annullando gli individui. Essa prevede una modalità della relazione che salvaguardi le individualità mediante un intervallo, uno spazio vuoto, interstiziale, che impedisca la fusionalità. Questo spazio vuoto viene chiamato l'*in-between*, l'*infra*, lo spazio che esiste – e che deve esistere perché si possa ancora parlare di libertà – fra gli individui. È proprio l'esistenza di quell'*infra* incomprimibile – garanzia della pluralità degli uomini – che consente l'agire libero degli individui nello spazio pubblico. Consiste insomma in quell'*infra*, in quello spazio che mette in comunicazione e nel contempo separa, la possibilità della politica come relazione e libertà insieme.

La compassione, l'amore, la bontà – secondo Hannah Arendt – sono invece sentimenti che annullano quell'*infra* e contraddicono la politica o addirittura la distruggono. «L'amore, per sua natura – sostiene in *Vita activa* –, è estraneo al mondo ed è per questo [...] che non è solo apolitico, ma anti-politico, forse la più potente fra tutte le forze umane anti-politiche»⁴⁴. E d'altra parte, la compassione resta irrilevante e senza conseguenze dal punto di vista politico poiché, – secondo le parole di

44 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, 1991, pp. 178-79.

Melville – è incapace di stabilire «istituzioni durature»⁴⁵. Questa concezione della politica e della sua interconnessione con la libertà spiega le ragioni per le quali nelle sue analisi sulla rivoluzione Hannah Arendt attribuisca il fallimento della Rivoluzione francese e il suo sfociare nel terrore proprio al fatto che la compassione – che fino a quel momento aveva operato al di fuori del campo politico – era invece entrata nella sfera politica e che a guidare la rivoluzione non fosse più la libertà bensì la necessità e i bisogni. «Fu la necessità – sostiene –, furono i bisogni urgenti del popolo che scatenarono il terrore e portarono la rivoluzione alla catastrofe». La Rivoluzione americana è stata invece l'unica rivoluzione vincente perché ha tenuto fuori il bisogno e confermato l'obiettivo dell'affermazione della libertà. Al contrario, nella Rivoluzione francese la compassione – cioè la «capacità di soffrire insieme alla "immensa classe dei poveri"» – diveniva, secondo l'espressione di Robespierre, «suprema passione politica e altissima virtù politica». Sembrava emergere dalla compassione un potere magico che consisteva nel fatto che essa «aprirebbe il cuore degli infelici all'infelicità degli altri». Erano i tormenti della miseria che dovevano generare anche la bontà.

Ma nella trattazione che Arendt fa della compassione non mancano passaggi problematici. Uno consiste nel fatto che pur dichiarando che essa va distinta dalla bontà – «compassione e bontà possono essere fenomeni correlati, ma non sono la stessa cosa», sostiene⁴⁶ – tuttavia, nel corso dell'analisi finisce per identificarle, soprattutto nei passaggi nei quali introduce il tema della bontà assoluta e della malvagità assoluta, richiamando il *Billy Budd* di Melville e il *Grande Inquisitore* di Dostoevskij, i quali mostrano come la bontà assoluta spesso non sia meno pericolosa della malvagità assoluta. Billy Budd è l'uomo buono che, avendo subito un'ingiustizia, reagisce uccidendo l'autore dell'atto ingiusto e finendo contaminato dal male. Ciò perché la bontà – è la conclusione di Arendt –, essendo naturale, si impone con violenza e non mitemente. La virtù politica è invece quella che nel racconto di Melville è rappresentata dal capitano Vere e che viene introdotta nel conflitto fra il bene

45 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, 1983, p. 91.

46 Ivi, p. 88.

assoluto e il male assoluto: «La virtù – che forse è qualcosa di meno della bontà, ma è la sola capace “di incarnarsi in istituzioni durature” – deve prevalere, anche a spese dell’uomo buono»⁴⁷. L’assoluto insomma porta rovina a tutti quando viene introdotto nel campo politico.

Ma nella teoria della compassione come categoria extrapolitica vi sono, secondo Hannah Arendt, altre due considerazioni da tener presenti: primo, che essa non può essere suscitata da un intero popolo, non può estendersi al di là delle sofferenze di una singola persona e restare un patire insieme. E infatti, diventa pietà, che vuol dire «essere dispiaciuto senza essere ferito nella propria carne», il che implica il mantenimento di una distanza. E proprio per questo «può riuscire laddove la compassione fallirà sempre». Un secondo punto del ragionamento di Arendt riguardo alla compassione è che quando si lancia nell’azione al fine di cambiare le condizioni sociali, essa espunge i processi tipici della politica – cioè il discorso, la persuasione, l’argomentazione – e presta invece «la sua voce agli stessi uomini che soffrono e che devono pretendere un’azione veloce e diretta, ossia l’azione per mezzo della violenza»⁴⁸.

Anche sull’esito violento compassione e bontà finiscono dunque per convergere nel ragionamento di Arendt, giacché – sostiene – «la bontà che sta al di là della virtù, e quindi al di là della tentazione, e ignora i sofisticati ragionamenti con cui l’uomo si difende dalla tentazione, è anche incapace di apprendere le arti del persuadere e dell’argomentare»⁴⁹. Secondo l’insegnamento di Melville, la bontà è forte, «ancora più forte della malvagità, ma ha in comune col “male elementare” l’elementare violenza insita in ogni forza, così dannosa a ogni forma di organizzazione politica»⁵⁰.

In *Vita activa* si rintracciano altre dimensioni della bontà come categoria extra o addirittura anti-politica, come ad esempio la necessità di tenerla nascosta, invalsa col cristianesimo e con la sua ostilità verso la sfera pubblica, per cui quando la bontà viene alla luce e si rivela al mon-

47 Ivi, p. 89.

48 Ivi, p. 92.

49 Ibidem.

50 Ivi, p. 93.

do non è più tale. Si arriva così al paradosso che l'uomo amante della bontà deve necessariamente stare dentro le relazioni con altri, ma nascondendosi da loro giacché «il suo vivere con gli altri e per gli altri deve rimanere senza testimonianza». Pertanto, le buone opere «non possono mai divenire parte del mondo; vanno e vengono senza lasciare traccia. Esse non sono veramente di questo mondo»⁵¹. Questa assenza dal mondo che inerisce alle buone opere «rende l'amante della bontà una figura essenzialmente religiosa e fa della bontà [...] una qualità essenzialmente non-umana, sovrumana»⁵².

La bontà inoltre – conclude Arendt con decisione

fuggendo il mondo e nascondendosi ai suoi abitanti, nega lo spazio che il mondo offre agli uomini, e soprattutto quella parte pubblica di esso dove ogni cosa e ognuno sono visti e uditi dagli altri. La bontà, quindi, come coerente modo di vita, non solo è impossibile nell'ambito della dimensione pubblica, ma ha una capacità distruttiva nei suoi confronti⁵³.

Non a caso, Arendt richiama in proposito la posizione di Machiavelli, che volle insegnare agli uomini come non essere buoni, almeno nella sfera politica.

Il problema che va posto a questo punto rispetto alla teoria arendtiana è a mio parere duplice: *primo*, se l'unica concezione possibile della bontà attiva sia quella cristiana del tenerla nascosta, quella che nega il mondo pubblico e sancisce la *worldlessness*, l'assenza dal mondo; *secondo*, se la compassione – che significa essere colpiti dalle sofferenze di qualcun altro come se fossero contagiose, secondo la definizione che la stessa Arendt ne dà – possa essere confusa con la bontà. La mia risposta è no a entrambe le questioni.

Compassione è un sentimento reattivo: è reazione alla sofferenza di altri e comprende in sé l'abnegazione, l'«immergersi dentro la sofferenza altrui». La bontà prevede invece un gesto attivo, che non corrispon-

51 H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 54-55.

52 Ivi, p. 56.

53 Ibidem.

de necessariamente a una domanda, a una richiesta esplicita di aiuto che implichi il soffrire insieme, pur essendo suscitata da un moto di empatia. Il gesto di bontà è un gesto spontaneo, che non cerca salvezza né religiosa né civile, che non comporta l'assenza dal mondo, il sottrarsi ad esso, ma è compatibile con la permanenza nel mondo, che significa stare dentro le relazioni umane e sociali. Si può esprimere bontà senza perdere la propria individualità, cioè senza cancellare l'*infra*. Essa è capacità di trascendere l'io andando verso gli altri, senza annullare la differenza. Voglio dire che può esistere una bontà laica al di là di quella religiosa finalizzata alla salvezza. È quella che si lega all'onestà e alla giustizia, che muove il principio di solidarietà e che attraverso questi legami può arrivare ad avere un ruolo anche nella sfera pubblica e politica. Non era politica – proprio nel senso arendtiano di cura del mondo comune, dell'abitare insieme fra pari e diversi – l'agire di coloro che nascondevano i partigiani o gli ebrei per salvare loro la vita, per un senso di giustizia, perché non era considerato giusto privarli della libertà e della dignità umana? Come ho cercato di argomentare sopra, la bontà, quando sia legata con la giustizia e col valore della dignità umana, può assumere anche una valenza politica. Ciò che scrive Martha Nussbaum definendo la società compassionevole può valere, credo, anche per la bontà: «La compassione fornisce una motivazione per assicurare a tutti quel sostegno fondamentale che sorreggerà e proteggerà l'umana dignità»⁵⁴. Sono convinta che il principio di solidarietà sia potuto sorgere nella storia solo grazie al manifestarsi della bontà legata alla giustizia e che non *sarebbe possibile una società umana senza solidarietà, giustizia, bontà*. Potremmo aggiungere anche: *senza fraternità*, intesa nel senso più laico di “non indifferenza”.

Agli argomenti di Hannah Arendt si può rispondere in estrema sintesi che dentro la *polis*, dentro il mondo comune costruito dagli uomini, ci sono le relazioni umane e sociali, ci sono i legami che si creano per costruire convivenza nella pluralità, vi sono quelle che la stessa Arendt chiama «istituzioni durature». Voglio dire che attraverso quelle «istituzioni durature» la bontà può farsi solidarietà e giustizia con il riconoscimento dell'altro e la responsabilità verso di lui, guadagnando così lo

54 M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, 2018, p. 494.

spazio pubblico, senza che l'*infra* che rende possibile la libertà politica entri in contraddizione con una società solidale. D'altronde, la stessa Arendt riconosce la dignità dell'uomo come possibile perno per promuovere il principio di solidarietà con gli oppressi andando oltre la pietà e la compassione⁵⁵. E giustamente sostiene che, essendo la solidarietà un principio e non un sentimento come la pietà né una passione come la compassione, essa non solo partecipa della ragione e può arrivare a comprendere una moltitudine di persone, ma, «anche se può essere suscitata dalla sofferenza, non ne è tuttavia guidata». Può accomunare tutti, anche i non *malheureux*. Proprio perché si tratta di un principio, aggiungo, la solidarietà è potuta diventare un caposaldo delle costituzioni del dopoguerra⁵⁶ e della *Carta europea dei diritti fondamentali*. Essa contribuisce a creare un sistema sociale che prevede inclusione, oltre che il rispetto del diritto fondamentale alla dignità e a una vita decente.

La solidarietà presuppone che l'individuo non sia e non debba essere lasciato solo a questo mondo. C'è un legame stretto fra cittadinanza – cioè acquisizione di diritti – e solidarietà, fra solidarietà, eguaglianza e dignità di ogni persona umana. Il che significa che in una società democratica e inclusiva godiamo di diritti e di libertà individuali, ma abbiamo anche il dovere di prestare attenzione agli altri. Proprio perché nello spazio della politica si esercita la libertà di molti e vi sono diritti diversi che si confrontano, occorre apprendere l'arte difficilissima della convivenza, del vivere nello stesso mondo insieme con altri, diversi per colore della pelle, cultura, religione. Questo è possibile se siamo consapevoli che c'è un filo che unisce solidarietà, responsabilità verso altri, riconoscimento e rispetto della dignità di ciascuna/o e che la bontà non può essere tenuta ai margini o addirittura esclusa dalla sfera della *polis*, sia pure con un posto peculiare, trattandosi di un sentimento che si esercita nella contestualità concreta delle relazioni.

55 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 94.

56 Cfr. il saggio di E. D'Antuono, *infra*.

Misericordia

di Anna Scattigno

“La sostenitrice della compassione”

Le emozioni secondo Martha Nussbaum sono permeate di intelligenza e discernimento e contengono giudizi di valore. In *Upheavals of Thought. The intelligence of Emotions* proponeva di considerarle «parte costitutiva del sistema di ragionamento etico»¹. Tra le emozioni capaci di svolgere un ruolo ai fini della «vita umana buona»², la più promettente per il contributo positivo che può arrecare alle decisioni etiche individuali e pubbliche le pareva la compassione. Sembra essere un fenomeno umano universale³, scriveva, descrivendola come un'emozione dolorosa «occasionata dalla consapevolezza della immeritata disgrazia di un'altra persona»⁴.

1 M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* (2001), il Mulino, 2004, Introduzione, p. 17.

2 Ivi, p. 360.

3 Ivi, p. 363. Sui modi differenti con cui le culture definiscono le emozioni cfr. A. Wierzbicka, *Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals*, Cambridge University Press, 1999; D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, University Toronto Press, 2006.

4 M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 363. Nussbaum segue qui Aristotele, *Rethorica*, 1385b 13-16 (trad. it. a cura di M. Dorati, Mondadori, 2016): «Una forma di sofferenza di fronte alla visione di un male manifestatamente rovinoso o do-

Oggetto di dibattito nella tradizione filosofica occidentale (ma ha un ruolo di rilievo anche nelle tradizioni culturali asiatiche), alla compassione nell'accezione moderna sono accostati termini come *simpatia* ed *empatia* o anche *pietà*. Per quest'ultimo Nussbaum ritiene improprio l'accostamento: il termine *pietà*, osserva, ha assunto nel tempo «sfumature di condiscendenza e superiorità rispetto a chi soffre, che non aveva quando Rousseau faceva appello alla *pitié* e che non ha quando è usato per tradurre i termini tragici greci *eleos* e *oiktos*»⁵. *Eleos* (*miserecordia*, clemenza) e *oiktos* (*miseratio*, misericordia) sono le parole con cui gli scrittori greci antichi – storici, retori, filosofi, autori tragici – esprimevano la compassione⁶. A causa di questo slittamento di senso, Nussbaum sceglie di non fare riferimento alla parola *pietà*, che tuttavia – riconosce – ha nell'uso antico un'accezione assai simile alla compassione, almeno a quella modalità di compassione che ha nella *Retorica* di Aristotele la sua teorizzazione originaria⁷ e sulla quale lei concentra in larga parte la propria analisi: la compassione come una forma di sofferenza (ma è problematico, argomenterà l'autrice, che la sofferenza sia elemento necessario della definizione) di fronte alla visione di un male manifestamente rovinoso e doloroso che ricade su una persona che non lo merita⁸. Un male immeritato dunque: la colpa muove piuttosto al biasimo che non alla compassione. Oppure un male eccessivo rispetto alla colpa, un “di più” immeritato che suscita ugualmente la compassione. La sofferenza immeritata, commenta Nussbaum, «colpisce il nostro

loroso che ricade su una persona che non lo merita, un male che anche noi possiamo attenderci di subire – noi stessi o uno dei nostri familiari – e che sembra prossimo».

5 Ivi, p. 364.

6 A. Impieri, *Οἶκτος* e *ἔλεος*: contesti della 'compassione' nell'opera storica di Tucidi-*de*, «Pallas. Revue d'études antiques», 107/2018, pp. 265-289. Tra i numerosi studi di David Konstan sulla pietà cfr. D. Konstan, *Pity Transformed*, Bloomsbury Publishing PLC, 2001.

7 M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (2001); *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, 2004.

8 Aristotele, *Rethorica* 8, 1385b 13-14.

senso di *ingiustizia*»⁹. Ciò che muove la compassione è infine la consapevolezza della propria vulnerabilità: solo chi abbia esperienza e comprensione della sofferenza, osservava Aristotele, proverà compassione¹⁰. Concorda con lui Rousseau quando sostiene nell'*Émile* che «ognuno può trovarsi domani nella condizione di colui che oggi soccorre»¹¹. Il riconoscimento della propria analoga vulnerabilità, osserva Nussbaum, è un requisito epistemologico importante per la compassione, comporta la rinuncia all'onnipotenza, insegna a vivere con la propria umanità e fragilità.

D'altra parte, come fondamento della vita etica «la compassione è controversa»¹². Per tutta una tradizione di pensiero che ha le sue fonti in Platone e negli stoici greci e romani – tradizione dominante nella storia del pensiero occidentale – la compassione è una cattiva guida per l'azione perché la sua struttura cognitiva e valutativa è fallace e il pensiero sul quale si basa è un cattivo pensiero, sono false credenze sul valore di eventi e beni di secondaria importanza. C'è invece un bene che supera ogni altro per la sua infinita dignità: è la facoltà di scelta morale (il “fine morale” di Epitteto). Appartiene a tutti gli esseri umani e nessuna sventura o condizione di bisogno può intaccarlo, il suo uso virtuoso è sempre in nostro potere. È il fondamento dell'eguaglianza umana¹³. Di fronte alle sofferenze altrui, lo stoico e i suoi seguaci non proveranno compassione, piuttosto rispetteranno chi soffre per l'indistruttibile dignità umana che gli appartiene e pur non attribuendo valore ai “beni esteriori”, vorranno aiutarlo nelle sue necessità materiali senza la commiserazione offensiva della compassione che tratta chi soffre da vittima e inferiore, ma come intendeva Kant, con «benevolenza attiva e ragionevole»¹⁴. È problematico tuttavia seguendo la tradizione di pensiero che muove dagli stoici,

9 M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 376.

10 Ivi, p. 380. Aristotele, *Rethorica*, 1385b 24 ss.

11 J.J. Rousseau, *Emilio*, Mondadori, 1997, p. 297.

12 M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 425.

13 Ibidem.

14 Ivi, p. 453. Sulla distanza tra Kant e gli stoici proprio sul tema dei beni esteriori, della benevolenza e della compassione, si vedano in particolare le pp. 453-459.

il rapporto tra la benevolenza e i “beni di fortuna”. L’“amico della compassione” (mi piace questa figura che Nussbaum introduce a difesa; altrove è l’autrice stessa “la sostenitrice della compassione”) osserva che, se qui ci necessita una buona teoria del valore, la compassione per parte sua può offrirne una valida: nella tradizione letteraria e filosofica, ma anche nel comune sentire, ciò che muove a compassione è la perdita di beni quali la vita, le persone amate, il nutrimento, la libertà, l’integrità del corpo, la cittadinanza, la casa¹⁵: dunque essa è una guida ragionevolmente affidabile, perché individua beni umani fondamentali e non è dominata da credenze o valutazioni inappropriate.

C’è però un aspetto inquietante della compassione: il suo nesso con il risentimento e la propensione alla vendetta. Nietzsche, osserva Nussbaum, sosteneva che «una certa forma di “durezza” di fronte alle vicissitudini della sorte è l’unico modo di liberarsi del desiderio di vendetta»¹⁶. Lo stoico userà delle punizioni senza vendetta e crudeltà, ma con saggezza e spesso con misericordia.

“Il bel nome”: misericordia

Ed eccoci giunti a quest’altra parola, misericordia, che nel latino classico traduce *eleos*. Diversamente dalla compassione, la misericordia si esercita nei confronti di chi ha commesso colpa, è clemenza nella pena: un atteggiamento paterno nobile e affettuoso, dice Nussbaum; secondo la tradizione stoica un modo migliore della compassione di consolidare il legame sociale sollecitando benevolenza reciproca, allontanando la paura. Nella *Genealogia della morale* Nietzsche scrive che misericordia è il “bel nome” dell’autosoppressione della giustizia, ma resta «come va da sé, la prerogativa del più potente, meglio ancora, il suo al di là del diritto»¹⁷.

¹⁵ Ivi, p. 449.

¹⁶ Ivi, p. 435.

¹⁷ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, II, 10, citazione da Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni*, cit., p. 440.

Senza ripercorrere valore e significato della misericordia nella tradizione cristiana, procedo con maggiore levità per assonanze, quelle che mi giungono da autrici e autori di cui sono stata per motivi diversi assidua lettrice, di recente o in passato. La figura del “potente”, la misericordia come “al di là del diritto” mi hanno richiamato alla mente Caterina da Siena, che nel suo impegno per la riforma della Chiesa e come mediatrice di pace nei conflitti del suo tempo, si confrontò con il potere nella forma del governo temporale e spirituale e ne fece un nodo del suo pensiero, tra esercizio della giustizia e azione di misericordia.

Misericordia e giustizia in Caterina da Siena

In più lettere Caterina esortò il “Padre santo” Gregorio XI a non alimentare in sé l’amor proprio e la superbia che gli va accosto. «Voglio dunque che siate quello vero e buono pastore»¹⁸ gli scriveva, che usa con «li sudditi» il coltello della giustizia e il fuoco dell’«ardentissima carità». Nei confronti di coloro che si erano ribellati al potere del papa¹⁹, Caterina chiedeva a Gregorio XI, a cui si rivolgeva talora con il familiarissimo nome di «Babbo», misericordia.

Vostri siamo, o Padre. E io cognosco e so che a tutti in comune loro pare aver male fatto; e poniamoché scusa non abbino nel male adoperare, nondimeno per le molte pene e cose ingiuste e inique che sostenevano per cagione de’ mali pastori e governatori, loro pareva non potere fare altro [...] Misericordia adunque, Padre, v’addimando per loro [...] con l’esca dell’amore e della vostra benignità, dando quella dolce disciplina e benigna repressione che piacerà alla Santità vostra, rendete pace a noi

18 A Gregorio XI, lettera 185, precedente al 1376, anno in cui Caterina si recò in ambasceria dal papa ad Avignone. S. Caterina da Siena, *Le lettere*, Edizioni Paoline, 1987, p. 58.

19 Nel 1375 si era aperta la Guerra degli Otto Santi tra le città del centro Italia e lo Stato della Chiesa. Firenze fu capofila della rivolta che si estese a Milano, Lucca, Siena, Pisa, Arezzo, Viterbo, Città di Castello, Foligno, Spoleto, Gubbio, Assisi, Terni, Narni, Todi ecc. Nel 1376 si unì alla guerra anche Bologna. Firenze fu colpita da interdetto.

miseri figliuoli che abbiamo offeso [...] facendo così cioè senza briga e tempesta, essi verranno tutti con dolore dell'offesa fatta, e metterannovi il capo in grembo. Allora godereete; e noi godereemo²⁰.

Fare altrimenti giustizia, scriveva Caterina, era pur sempre nella volontà e nel potere del pontefice, ma la giustizia separata dalla misericordia si accosta alla vendetta, assai lontana dalla «dolce disciplina» che Caterina invocava. «Ma se volete far vendetta e giustizia, pigliatela sopra di me misera miserabile, e datemi ogni pena e tormento che piace a voi, fino alla morte»²¹. Il modello che essa proponeva a Gregorio XI, ancora ad Avignone e timoroso del ritorno a Roma²², era «lo svenato agnello, la cui vice voi tenete; che con la mano disarmata uccise li nemici nostri, venendo come agnello mansueto, usando solo l'arma della virtù dell'amore»²³.

Il lessico di Caterina era ricco di immagini: il «bastone della guerra» cedeva il passo al «bastone della benignità, dell'amore e della pace». «Con la pace trarrete la guerra e il rancore del cuore e la divisione; e unireteli [i sudditi ribelli]»²⁴. Pace dunque e sapienza accompagnano la benignità, che è una qualità della misericordia. E con esse pazienza, umiltà, mansuetudine.

Tepidezza di cuore non si addice a chi ha autorità: «Dovete usare la virtù e potenza vostra»²⁵, scriveva quasi in ogni lettera Caterina all'irrisolto Gregorio XI. E non cessò dal ripeterlo anche al successore di Gregorio XI, Urbano VI²⁶: misericordia, benignità e «santa giustizia» sono gli attributi del vero pastore che come «uomo virile» e vestito della forza della carità, non cura le detrazioni e non allontana da sé «la margarita della giustizia, la quale porta nel petto suo lucido e unita con la misericordia».

20 A Gregorio XI, lettera 196, S. Caterina da Siena, *Le lettere*, cit., p. 66.

21 Ibidem.

22 Gregorio XI tornò a Roma nel gennaio 1377.

23 A Gregorio XI, lettera 206, S. Caterina da Siena, *Le lettere*, cit., p. 70.

24 A Gregorio XI, lettera 209, *ivi*, p. 73.

25 A Gregorio XI, lettera 255, *ivi*, p. 102.

26 Urbano VI fu eletto papa nell'aprile 1378.

Perocché, se giustizia senza misericordia fusse, sarebbe con le tenebre della crudeltà, e più tosto sarebbe ingiustizia che giustizia; e misericordia senza giustizia sarebbe nel suddito, come l'unguento in su la piaga, che vuol incesa col fuoco; perché ponendovi solo l'unguento senza incenderla, imputridisce piuttosto che non sana²⁷.

Nel *Dialogo della divina provvidenza*, Dio istruiva Caterina sulla vita santa dei suoi ministri, i prelati di santa e onesta vita:

E perché prima avevano fatto giustizia di loro, però facevano giustizia dei sudditi, volendoli vedere vivere virtuosamente, e correggevanli senza veruno timore servile [...] ma caritativamente correggevano con l'unguento della benignità e con l'asprezza del fuoco [...].

E perché in loro non era veleno di colpa di peccato, però tenevano la santa giustizia [...]. Questa era ed è quella margarita, in cui ella riluce, che dava pace e lume nelle menti delle creature e facevali stare in santo timore, ed i cuori erano uniti²⁸.

La «santa giustizia» di cui parla Caterina ha per modello la giustizia di Dio, che è misericordia, umiltà, carità, «col bene della discrezione»²⁹. Misericordia e carità quasi si sovrappongono nelle sue lettere. Seguendo Paolo (1 Cor 13, 5), la carità «non cerca le cose sue», scriveva. È libera, «è larga, che dilata il cuore nell'amore di Dio, e dilezione del prossimo suo; e però sa portare e sopportare i difetti delle creature»³⁰. La carità è pietosa, benevola, pacifica. Si nutre di umiltà, «del lume e del

27 A Urbano VI, lettera 291, S. Caterina da Siena, *Le lettere*, cit., p. 112.

28 S. Caterina da Siena, *Dialogo della divina provvidenza*, a cura del p. I. Taurisano o.p., II, Libreria Editrice Fiorentina, 1928, p. 348.

29 Ibidem. Sul lume della discrezione che produce verso il prossimo una carità "ordinata", che non fa "danno di colpa" a sé per fare utilità al prossimo, cfr. di Caterina da Siena il *Dialogo della divina provvidenza*, cit., capitolo XI che cito da P. Misciattelli, *Pensieri di S. Caterina da Siena*, Libreria Editrice Giuntini Bentivoglio, 1913, p. 89.

30 All'abate maggiore dell'ordine di Monte Oliveto, nel contado di Siena, lettera 33, S. Caterina da Siena, *Le lettere*, cit., p. 1316.

cognoscimento di sé: col quale lume ha cognosciuta la miseria sua»³¹. Il «cognoscimento di sé» è un punto nodale del pensiero di Caterina da Siena, è la condizione della misericordia. Il «cognoscimento di sé» come creatura imperfetta, fragile, limitata, apriva il cuore di Caterina ad accogliere il prossimo, ad esercitare misericordia (è uno degli attributi dell'iconografia cateriniana il cuore ardente, infiammato d'amore). È bella l'immagine della carità come vestimento nuziale che «consuma nel suo calore»³² il peccato. In questa accezione di carità, di amore, la misericordia (a differenza della clemenza) scioglie infine la colpa, «spegne il peccato».

O carissima figliuola, e non vedi tu che noi siamo un arbore d'amore, perché siamo fatti per amore? Ed è sì ben fatto questo arbore, che non è alcuno che 'l possa impedire che non cresca, non tollergli il frutto suo, se egli non vuole³³.

Provo ora a riassumere i caratteri della misericordia in Caterina da Siena: è attributo di chi ha potere, forza e saggezza; unita alla giustizia, separa quest'ultima dalla vendetta; vuole rendere virtuosi i sudditi, li unisce nella pace. È benevolenza («benignità»), si esercita con pazienza e mansuetudine. È carità e ha come condizione l'umiltà (il «cognoscimento di sé»), è libera, dilata il cuore nell'amore del prossimo. Infine è legame sociale, è «affecto» ma anche azione, responsabilità reciproca:

In questa vita mortale, mentre che sète viandanti, Io v'ho legati nel legame della carità: voglia l'uomo o no, egli ci è legato. Se egli si scioglie per affecto che non sia nella carità del proximo, egli ci è legato per necessità. Unde, acciò che in acto e in affecto usasse la carità (e se la perdetate in affecto per le iniquità vostre, almeno sète constrecti per vostro bisogno d'usare l'acto), providdi di non dare a uno uomo [...] el sapere fare quello che bisogna fare in tucto alla vita de l'uomo [...] volsi, con providen-

31 Ibidem.

32 Alla contessa Benedetta figliuola di Giovanni d'Agnolino Salimbeni, lettera 113, ivi, p. 564.

33 Ivi, p. 565.

zia, che s'umiliasse l'uno a l'altro, e costrecti fussero d'usare l'acto e l'affecto della carità insieme³⁴.

La riflessione di Caterina da Siena attorno alla misericordia – in lei, come in Tommaso d'Aquino, è una virtù morale più che una passione – mi pare di particolare rilievo, perché più che da dottrina (che tuttavia Caterina non ignorava), essa era fortemente segnata dalla conoscenza diretta degli interessi e delle passioni che animavano i conflitti del suo tempo e dal coinvolgimento personale – «io muoio di dolore» – nei tentativi di mediazione per ottenere la pace (che non produssero, va detto, alcun risultato concreto). C'era “affocata carità”³⁵ nel suo pensiero e le sue parole ardevano come fuoco (*ardebant ut ferculae*) scrisse il suo biografo, Raimondo da Capua³⁶.

Seppure accostata alla carità e tale da apparire una virtù di elevato valore per il legame sociale che produce, la misericordia in Caterina da Siena presenta anche altri aspetti che appartengono a culture e pratiche che la rendono invece distante dal nostro sentire. «Serva e schiava de' servi di Gesù Cristo» come usava definirsi nell'incipit delle sue lettere, Caterina si rivolgeva a Gregorio XI con libertà di parola, consigliando, argomentando, rimproverando. Ma nel chiedergli misericordia per i sudditi disobbedienti usava più spesso i toni della supplica. La misericordia del potente (anche nella veste del “Padre santo”) e la sua clemenza sono concesse a chi supplica; diversamente dalla carità, esse richiedono in cambio qualcosa di più dell'umiltà, l'atto di umiliazione. Scrivendo da Avignone agli Otto della guerra, la magistratura istituita a Firenze in occasione del conflitto tra il Comune e lo Stato della Chiesa, Caterina li ammoniva a fare pace con il papa con «vera umiliazione di cuore»: «Se colui che offende, non si rileva con dolore dell'offesa fatta,

34 Caterina da Siena, *Dialogo*, cap. CXLVIII, in Misciattelli, *Pensieri di S. Caterina da Siena*, cit., p. 116.

35 Aldo Manuzio, lettera dedicatoria al cardinale Francesco Todeschini Piccolomini, in *Epistole devotissime de sancta Catharina da Siena*, Aldo Manuzio, Venezia, 15 settembre 1500.

36 C. Tinagli (ed.) *Santa Caterina da Siena, vita scritta dal beato Raimondo da Capua, confessore della Santa*, Basilica cateriniana, 1969³.

non è degno di ricevere misericordia»³⁷. Il pontefice d'altra parte mostrava amore della pace «facendo come fa il buon padre, che non ragguarda tanto all'offesa del figliuolo, ch'egli ha fatta a lui, ma ragguarda se egli è umiliato, per poterli fare piena misericordia»³⁸.

La supplica, la contrizione per la colpa, la gratitudine se ci viene usata clemenza, la stessa figura del "padre buono" che chiede però umiliazione per l'offesa ricevuta, sono aspetti ed esempi che pongono limiti alla *largitas* che pareva contrassegnare la misericordia. La supplica evoca forme di potere e di protezione che rimandano a relazioni segnate da subordinazione gerarchica, sottomissione e dipendenza: il sovrano e il suddito, il potente e il debole, il *dominus* e i "miserabili"³⁹. Per non dire poi del peccato e della colpa, che nella lettera agli Otto della guerra tornano a far sentire il loro peso.

«*Et feci misericordiam cum illis*». *Il Testamento di Francesco d'Assisi*

Per uscire dal nesso con la giustizia, il potere e la colpa – ma tenendo a mente per tornarvi più tardi le altre immagini della misericordia che abbiamo incontrato nelle *Lettere* di Caterina da Siena – tra le letture che mi sono state di riferimento nell'intessere questa riflessione propongo ora un testo che precede nel tempo gli scritti di Caterina. E d'altra parte, queste pagine non si propongono di seguire un percorso storico, procedono invece per assonanze, per affioramenti di letture antiche e recenti. Così è per il passo che è posto ad *incipit* del *Testamento* che Francesco d'Assisi scrisse nel 1226, poco prima della sua morte.

Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam: quia, cum essem in peccatis, nimis mihi videbatur amarum videre lepro-

37 Agli Otto della guerra, lettera 230, S. Caterina da Siena, *Le lettere*, cit., p. 417.

38 Ibidem.

39 Sulla costruzione di una *paupertas* bisognosa di protezione politica e sulla protezione dei "miserabili" come segno della capacità di un potere extra e sovraistituzionale, cfr. M. Vallerani, *La supplica al signore e il potere della misericordia*. Bologna 1337-1347, «Quaderni Storici», vol. 44, n. 131 (2), 2009, pp. 411-441.

sos: et ipse Dominus conduxit me inter illos, et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis. Et postea parum steti, et exivi de saeculo⁴⁰.

(Quando ero nei peccati, mi appariva molto amaro vedere i lebbrosi. E il Signore mi condusse tra di essi e feci misericordia con essi. E andando-mene da essi ciò che mi appariva amaro mi si convertì in dolcezza di anima e di corpo. E poi attesi ancora poco ed uscii dal secolo⁴¹).

Et feci misericordiam cum illis: di quest'espressione non ho compreso a lungo il significato, il *cum* in particolare mi appariva di difficile interpretazione. Le traduzioni correnti risolvono il problema traducendo il verbo *facere* con "usare": questo permette di conservare la preposizione, «usai misericordia *con* loro», a prezzo però di uno slittamento di senso del *facere cum*, perché «usare misericordia *con*» significa piuttosto usare misericordia *verso*⁴². In questa accezione il significato è vicino al *Qui fecit misericordiam in illum* della parabola del samaritano misericordioso nel Vangelo di Luca (*Lc* 10,37): un uomo era stato assalito dai briganti, lo videro un sacerdote, un Levita, un Samaritano, che diversamente dagli altri fu mosso a misericordia (*misericordia motus est*). Alla domanda di Gesù all'"esperto della legge" su chi tra loro era stato «prossimo» per l'uomo, questi indicò il samaritano, «quello che ha avuto compassione di lui»⁴³. Senza entrare nel merito delle scelte di traduzione di Giancarlo Gaeta, che è noto e apprezzato studioso dei Vangeli

40 *Testamentum*, in *Opuscula Sancti Patris Francisci assisiensis* (denuo edidit iuxta codices mss. K. Esser, Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, 12, 1978). Per una più recente edizione, C. Paolazzi o.f.m. (a cura di), Francesco d'Assisi, *Scritti*, Edizioni Quaracchi, 2009.

41 La traduzione è quella che figura in G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia*, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010, p. 89.

42 Così traduce André Vauchez: «et je leur fis miséricorde», «feci loro misericordia», in A. Vauchez, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, Fayard, 2009.

43 Giancarlo Gaeta traduce qui il greco *eleos* con "compassione": «Quello che ha avuto compassione di lui», *I Vangeli. Marco Matteo Luca Giovanni*, a cura di G. Gaeta, Einaudi, 2009, p. 324.

e del “Gesù moderno”⁴⁴, mi pare tuttavia che il *fecit misericordiam in illum* esprimesse con efficacia il significato della misericordia, che in modo più esplicito della compassione fa seguire al moto dell’animo azioni concrete: nella parabola sono quelle del Samaritano in soccorso dell’uomo aggredito dai briganti.

E, accostatosi, fasciò le sue ferite versandovi olio e vino; poi, fattolo salire sulla propria cavalcatura, lo condusse a una locanda e si prese cura di lui. E il giorno dopo, tratti fuori due denari, li diede al locandiere e disse: Prenditi cura di lui, e quanto spenderai in più io te lo renderò al mio ritorno⁴⁵.

Il *feci misericordiam cum illis* del *Testamento* di Francesco d’Assisi indica tuttavia qualcosa di oltre rispetto al prestare soccorso a chi è in stato di bisogno. Conviene per il momento lasciare alle sue parole tutta la loro problematicità (mi è di esempio Giovanni Miccoli, di cui seguo la traduzione) e provare a scioglierne il senso senza stemperarne il significato, come fecero invece i biografi di Francesco, che non compresero il valore che nel *Testamento* egli aveva attribuito all’esperienza con i lebbrosi e ridussero dunque il “fare misericordia con essi”, evento nodale nella sua vita, *segno primo* della sua conversione dice Cacciari⁴⁶, ad un esercizio ascetico di umiliazione di sé, travisando in tal modo anche il significato del “fare penitenza”⁴⁷. Nel ciclo francescano degli affreschi di Assisi, il lebbroso appare ormai “dimenticato”, osserva ancora Cac-

44 G. Gaeta, *Il Gesù moderno*, Einaudi, 2009.

45 *I Vangeli*, a cura di G. Gaeta, cit., p. 324.

46 M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e in Giotto*, Adelphi, 2012, p. 53.

47 Per una lettura in profondità del *Testamento*, cfr. P. Maranesi, *Facere misericordiam. La conversione di Francesco secondo il Testamento*, «Frate Francesco. Rivista di cultura francescana», 69, nuova serie (2003), pp. 91-125. I biografi a cui fa riferimento Maranesi sono Tommaso da Celano *Vita I* e *Vita II*, la *Legenda maior* e la *Legenda minor* di Bonaventura, la *Vita sancti Francisci* di Giuliano di Spira, la *Legenda trium sociorum*, esaminati più diffusamente nel successivo P. Maranesi, *Facere misericordiam. La conversione di Francesco d’Assisi: confronto critico tra il Testamento e le Biografie*, Porziuncola Edizioni, 2007.

ciari, così come manca nelle scene della Verna (le stimmate) e del trapasso il corpo sofferente di Francesco. E mancano le lacrime, la disperazione, la lotta «nel loro paradossale unirsi, in Francesco, al timbro della *hilaritas*»⁴⁸. Manca infine ad Assisi «l'immagine *sine glossa* e davvero incarnata di *Paupertas*»⁴⁹. Al tema della povertà e alla letizia Cacciari dedica nel *doppio ritratto* pagine suggestive che vanno in profondità nell'interpretazione della figura di Francesco d'Assisi. Vi tornerò tra breve, ma intanto per riprendere il *feci misericordiam cum illis* mi soffermo su un commento di Pietro Maranesi, studioso della figura di Francesco e dei suoi scritti:

Nell'andare tra i lebbrosi, usando con essi misericordia, Francesco ha voluto innanzitutto e semplicemente entrare nel loro mondo con il cuore, per condividere il loro destino [...] donando il cuore ai miseri è entrato nella loro condizione accettando di essere infettato fisicamente e socialmente dalla loro emarginazione; non la scelta sociale o religiosa della povertà ha mosso Francesco, ma la solidarietà misericordiosa con i poveri vissuta nella disponibilità a diventare uno di loro: questa è stata la sua novità assoluta⁵⁰.

La novità che Maranesi sottolinea – lo cito dal saggio del 2003, ma è tornato successivamente sul tema con un ampio e approfondito lavoro esegetico – è il fare penitenza come “conversione misericordiosa ai miseri” che mette decisamente da parte, osserva l'autore, l'interpretazione ascetica del *facere poenitentiam*. Quello che Francesco sperimenta con i lebbrosi e che segnerà la sua vita è piuttosto un «vivere secondo la misericordia», osserva André Vauchez⁵¹: un porre al cuore della festa i poveri e gli esclusi.

Vivere secondo la misericordia mi pare espressione efficace nell'indicare che misericordia non è solo azione ma è anche virtù, *segno*, modo

48 Cacciari, *Doppio ritratto*, cit., p. 54.

49 Ivi, p. 56.

50 Maranesi, *Facere misericordiam*, cit., 2003.

51 A. Vauchez, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, cit.

di vita. Francesco oppone la misericordia alla *induratio cordis*, la durezza di cuore che produce ira e *perturbatio*. «*Ubi est misericordia et discretio ibi nec superfluitas nec induratio*. Dove è misericordia e discrezione, ivi non è superfluità né durezza» recita la XXVII *ammonezione*, e ancora: «Dove è pazienza e umiltà, ivi non è ira né turbamento»⁵². Il contrasto con la durezza del cuore, suggerisce Maranesi, ha per effetto di ampliare il termine misericordia accostandolo alla *tenerezza* (d'altra parte, già nelle traduzioni della bibbia la parola ebraica *rahmim*, ricorda Maranesi, è resa sia con l'uno che con l'altro termine). Dalla tenerezza nascono la pazienza e l'umiltà, le due virtù che in Francesco si accompagnano alla misericordia.

C'è infine un aspetto – per Cacciari anzi il «significato essenziale» della misericordia in Francesco – che la accosta alla povertà: è la «paradossale quanto necessaria *relatio*» dell'una e dell'altra con la gioia, la letizia, la *hilaritas*⁵³. Una relazione di cui, prosegue Cacciari, neppure Dante avvertì la straordinarietà. L'unire in sé «amore, secondo una misura *impossibile* di dono e *per-dono*, e letizia, autentica letizia»⁵⁴, è l'aspetto che gli pare più profondo e “inquietante” della mistica di Francesco. Accosterei alla letizia, senza che coincidano, l'altra parola, *dulcedo*: dolcezza nell'anima e nel corpo, effetto della conversione dell'amaro in dolce che seguì in Francesco all'esperienza della misericordia fatta con i lebbrosi.

Torniamo dunque al *cum illis* del *Testamento*. Non mi pare, pensando alla lettura che ne dà Maranesi, che condivisione, disponibilità a vivere tra di loro e a diventare uno di loro accettando il margine, la contaminazione anche in senso metaforico, interpreti appieno il significato del *cum illis*. Il *cum* crea un legame, “fare misericordia con loro” indica un fare insieme, la messa in atto di un'esperienza in comune, di una relazione. Il valore performativo della misericordia – «ciò che mi appariva amaro mi si convertì in dolcezza di anima e di corpo» – è nella relazione

52 *Adm.* 27, Fonti francescane 36. P. Maranesi, *Fate attenzione, fratelli! Le Ammonizioni di San Francesco: parole per conoscere se stessi*, Porziuncola Edizioni, 2014.

53 Cacciari, *Doppio ritratto*, cit., p. 57.

54 Ivi, p. 73.

che essa crea e che trasforma in profondità quanti sono coinvolti nel farla gli uni con gli altri, perché consente loro di uscire dal peccato (il *cum essem in peccatis* di Francesco) e iniziare una vita nuova. In Francesco d'Assisi non vi è, osserva Maranesi, una visione della colpa come infrazione della legge, il *cum essem in peccatis* rimanda piuttosto a una dimensione esistenziale di opacità, di incapacità ad accogliere in sé la *caritas*. Non giudicare, non condannare, ricorda Cacciari, è il primo comandamento di Francesco, e così il non adirarsi per il peccato altrui (*Regula bullata*, VII). «Ritirarsi dalla *superbia* del poter giudicare è mostrare il proprio essere-povero [...] è gesto di *creatrice* misericordia»⁵⁵.

Opposta all'ira, alla superbia, alla durezza di cuore, la misericordia è esercizio di pazienza, la si impara nel tempo, si accompagna a umiltà, costruisce relazione, è letizia.

Ernesto Balducci nel suo bel libro su Francesco d'Assisi ricordava la diffidenza di Francesco di fronte alla legge, fosse pure la propria Regola; per lui la vera via nei rapporti interpersonali e nella vita civica, interpretava Balducci, «è quella che va da cuore a cuore, da coscienza a coscienza»⁵⁶. Le fraternità di Francesco (Balducci preferiva questo termine a comunità) dovevano essere «laboratori»⁵⁷ per la costruzione della pace e la pratica del perdono. Nella *Lettera a un ministro*, forse frate Elia, Francesco esortava il destinatario a far sì che

non ci sia alcun frate al mondo, che abbia peccato quanto più poteva peccare, che dopo aver visto i tuoi occhi, non se ne ritorni via senza il tuo perdono, se egli lo chiede; e se non chiedesse perdono, chiedi tu a lui se vuole essere perdonato⁵⁸.

La misericordia così come il perdono crea legami in profondità: “gli altri” non pare qui termine appropriato, conviene piuttosto introdurre *i prossimi*, parola che usa e sottolinea Cacciari opponendo al Francesco

55 Ivi, p. 69.

56 E. Balducci, *Francesco d'Assisi*, Edizioni Cultura della Pace, 1989, p. 81.

57 Ibidem.

58 Francesco d'Assisi, *Lettera ad un ministro*, Fonti francescane, p. 235.

di Nietzsche ridotto, scrive, alla misura del “compassionevole”, proprio l'*amore grande* di cui parlava Zarathustra, che Nietzsche non seppe riconoscere in Francesco: l'amore che è oltre il perdono e la compassione e si offre *ai prossimi*, «ma per trasformarli»⁵⁹.

«*Mentre ci avviamo al termine del secondo Millennio*».
Dives in Misericordia

Nel proporre una lettura della misericordia in Francesco d'Assisi che ne sottolinea il valore di virtù creatrice di relazione e di trasformazione, vi è indubbiamente e con tutti i rischi che può avere un'interpretazione attualizzante, l'impronta di una lettura che è stata per me ricca di suggestioni: quella della *Misericordia et misera*, la lettera apostolica di papa Francesco pubblicata a Roma il 21 novembre 2016 in chiusura del giubileo straordinario della misericordia⁶⁰. Nella bolla di indizione del giubileo, *Misericordiae Vultus*, Francesco riprendeva un passo di Giovanni Paolo II nell'enciclica *Dives in misericordia* del 30 novembre 1980, ancora agli inizi del suo pontificato: «All'epoca – ricordava Francesco – giunse inaspettata e colse molti di sorpresa per il tema che veniva affrontato»⁶¹. Il passo si trova nel primo capitolo dell'enciclica:

La mentalità contemporanea, forse più di quella dell'uomo del passato, sembra opporsi al Dio di misericordia e tende altresì ad emarginare dalla vita e a distogliere dal cuore umano l'idea stessa della misericordia. La parola e il concetto di misericordia sembrano porre a disagio l'uomo, il quale, grazie all'enorme sviluppo della scienza e della tecnica, non mai prima conosciuto nella storia, è diventato padrone ed ha soggiogato e

59 M. Cacciari, *Doppio ritratto*, cit., p. 63.

60 Il Giubileo straordinario voluto da papa Francesco ebbe inizio l'8 dicembre 2015 e terminò con la cerimonia della chiusura della Porta Santa di San Pietro il 20 novembre 2016.

61 *Misericordiae Vultus*, bolla di indizione del giubileo straordinario della Misericordia, Roma, 11 aprile 2015, 11. (https://w2.vatican.va/content/francesco/it/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html).

dominato la terra (*Gen* 1,28). Tale dominio sulla terra, inteso talvolta unilateralmente e superficialmente, sembra che non lasci spazio alla misericordia⁶².

Giovanni Paolo II richiamava qui un passo della *Gaudium et Spes*:

Stando così le cose, il mondo si presenta oggi potente e debole, capace di operare il meglio e il peggio, mentre gli si apre dinanzi la strada della libertà o della schiavitù, del progresso o del regresso, della fraternità o dell'odio. Inoltre, l'uomo si rende conto che dipende da lui orientare bene le forze da lui stesso suscitate e che possono schiacciarlo o servirgli⁶³.

Seguendo le citazioni di papa Francesco, ho letto altri brani della *Dives in misericordia*. Questo ad esempio:

Quanto più la coscienza umana, soccombendo alla secolarizzazione, perde il senso del significato stesso della parola «misericordia», quanto più, allontanandosi da Dio, si distanzia dal mistero della misericordia, tanto più la Chiesa ha il diritto e il dovere di far appello al Dio della misericordia «con forti grida»⁶⁴.

Secolarizzazione, lontananza da Dio, misericordia come «mistero», Chiesa: non mi attraeva quell'enciclica, ma il “disagio” di cui parlava Giovanni Paolo II mi ha indotto infine a leggerla con attenzione prima di tornare a Francesco. Nella *Dives in misericordia* Giovanni Paolo II delineava il vocabolario e il contenuto del concetto di misericordia a partire dalle parole e dai fatti della vita di Cristo, nel quale si rende visibile, scriveva, l'amore del Padre. In particolare,

62 Giovanni Paolo II, *Dives in misericordia*, lettera enciclica, Roma, 30 novembre 1980, I. 2. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html.

63 *Gaudium et spes*, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, Roma, 7 dicembre 1965, Proemio. 9: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html.

64 Giovanni Paolo II, *Dives in misericordia*, cit., VIII. 15.

nel contatto con la sofferenza, l'ingiustizia, la povertà, a contatto con tutta la "condizione umana" storica, che in vari modi manifesta la limitatezza e la fragilità dell'uomo, sia fisica che morale. Appunto il modo e l'ambito in cui si manifesta l'amore viene denominato nel linguaggio biblico "misericordia"⁶⁵.

La ricchezza di sfumature attraverso cui la misericordia di Dio compare nei libri dell'Antico Testamento – il Dio dell'amore, della tenerezza, della misericordia e della fedeltà a cui innalzano lodi i salmisti – occupa nell'enciclica un intero capitolo, il terzo. Non mi soffermo su questo, torno invece al "disagio" di cui parlava Giovanni Paolo II nell'incipit per riprendere un aspetto della misericordia a cui ho accennato commentando le lettere di Caterina da Siena e che nel comune sentire suscita distanza, quando non rifiuto. Karol Wojtyła parlava a questo proposito di pregiudizio e vi si soffermava a più riprese nell'enciclica, la prima volta in chiusura dell'ampio commento alla parabola del figliol prodigo, scelta a rappresentare la misericordia divina come amore del padre che non viene meno, nonostante la "rottura dell'alleanza" da parte del figlio che rappresenta «l'uomo di tutti i tempi, cominciando da colui che per primo perdette l'eredità della grazia e della giustizia originaria»⁶⁶. Giudicando dall'esterno, scriveva Wojtyła, alle volte

accade che avvertiamo nella misericordia soprattutto un rapporto di disuguaglianza tra colui che la offre e colui che la riceve. E, di conseguenza, siamo pronti a dedurre che la misericordia diffama colui che la riceve, che offende la dignità dell'uomo. La parabola del figliol prodigo dimostra che la realtà è diversa: la relazione di misericordia si fonda sulla comune esperienza di quel bene che è l'uomo, sulla comune esperienza della dignità che gli è propria⁶⁷.

65 Ivi, II. 3.

66 Ivi, IV. 5.

67 Ivi, IV. 6.

Al “pregiudizio” della misericordia come rapporto diseguale Karol Wojtyła opponeva lo stile di vita che corrisponde alla vocazione cristiana, alla scoperta e all’attuazione dell’“amore misericordioso” che è “amore creatore”:

L’amore misericordioso, nei rapporti reciproci tra gli uomini, non è mai un atto o un processo unilaterale. Perfino nei casi in cui tutto sembrerebbe indicare che soltanto una parte sia quella che dona ed offre, e l’altra quella che soltanto riceve e prende [...], in verità tuttavia anche colui che dona viene sempre beneficiato. In ogni caso, anche questi può facilmente ritrovarsi nella posizione di colui che riceve, che ottiene un beneficio, che prova l’amore misericordioso, che si trova ad essere oggetto di misericordia⁶⁸.

Il tema della reciprocità messa in atto dalla misericordia torna con particolare efficacia in un altro passo, dove la pratica unilaterale, come bene fatto agli altri, appare in realtà un travisamento della misericordia:

Solo allora, in effetti, essa è realmente un atto di amore misericordioso: quando, attuandola, siamo profondamente convinti che, al tempo stesso, noi la sperimentiamo da parte di coloro che la accettano da noi. Se manca questa bilateralità, questa reciprocità, le nostre azioni non sono ancora autentici atti di misericordia, né in noi si è ancora compiuta pienamente la conversione⁶⁹.

Il “pregiudizio” che ritiene l’atto misericordioso come una pratica che presuppone e mantiene le distanze dà origine, affermava Giovanni Paolo II, alla “pretesa”

di liberare i rapporti interumani e sociali dalla misericordia e di basarli solamente sulla giustizia. Tuttavia, tali giudizi sulla misericordia non avvertono quel fondamentale legame tra la misericordia e la giustizia del

68 Ivi, VII. 14.

69 Ibidem.

quale parla tutta la tradizione biblica e soprattutto la missione messianica di Gesù Cristo. L'autentica misericordia è, per così dire, la fonte più profonda della giustizia. Se quest'ultima è di per sé idonea ad «arbitrare» tra gli uomini nella reciproca ripartizione dei beni oggettivi secondo l'equa misura, l'amore invece, e soltanto l'amore (anche quell'amore benigno, che chiamiamo «misericordia»), è capace di restituire l'uomo a se stesso⁷⁰.

Siamo tornati dunque all'intreccio tra giustizia e misericordia. Karol Wojtyła non ha le parole ardenti di Caterina da Siena, ma la sua lettura della parabola del figliol prodigo nei primi paragrafi della *Dives in misericordia* è rilevante ed efficace nell'impostare il rapporto tra le due virtù e più in generale l'insegnamento che agli inizi del suo magistero egli impartiva attraverso l'enciclica.

Nella parabola «non è usato neanche una sola volta il termine “giustizia”, – osservava Giovanni Paolo II – così come, nel testo originale, non è usato quello di “misericordia”»,

tuttavia, il rapporto della giustizia con l'amore che si manifesta come misericordia viene con grande precisione inscritto nel contenuto della parabola evangelica. Diviene più palese che l'amore si trasforma in misericordia quando occorre oltrepassare la precisa norma della giustizia: precisa e spesso troppo stretta⁷¹.

La “fedeltà” del padre alla propria paternità si manifesta nella parabola con gioia e affetto, sottolinea il pontefice, perché il padre è consapevole che è stato salvato un bene fondamentale: il bene dell'umanità del figlio, della sua dignità. Nella *Dives in misericordia* la “causa della dignità della persona” è il legame che unisce:

Colui che sa ricevere il dono con la consapevolezza che anch'egli, accogliendolo, fa del bene, serve da parte sua alla grande causa della dignità della persona, e ciò contribuisce a unire gli uomini fra di loro in modo

70 Ibidem.

71 Ivi, IV. 5.

più profondo. Così dunque, la misericordia diviene elemento indispensabile per plasmare i mutui rapporti tra gli uomini, nello spirito del più profondo rispetto di ciò che è umano e della reciproca fratellanza. È impossibile ottenere questo vincolo tra gli uomini se si vogliono regolare i mutui rapporti unicamente con la misura della giustizia⁷².

Così intesa nel suo legame con la dignità della persona umana, la misericordia che ha la sua radice nella misericordia di Dio rivelata pienamente nel mistero pasquale, cioè in Cristo crocifisso e risorto, appare nell'enciclica come fonte di una vita diversa, di un mondo più umano. Condizione fondamentale della riconciliazione nel rapporto tra Dio e l'uomo e nelle relazioni tra gli uomini è il perdono, che Giovanni Paolo II introduceva nella *Dives in misericordia* facendone poi un tema di fondo del suo pontificato:

Un mondo da cui si eliminasse il perdono sarebbe soltanto un mondo di giustizia fredda e irrispettosa, nel nome della quale ognuno rivendicherebbe i propri diritti nei confronti dell'altro; così gli egoismi di vario genere sonnacchianti nell'uomo potrebbero trasformare la vita e la convivenza umana in un sistema di oppressione dei più deboli da parte dei più forti, oppure in un'arena di permanente lotta degli uni contro gli altri⁷³.

In chiusura dell'enciclica Giovanni Paolo II tornava sulle minacce che l'uomo contemporaneo avverte:

E se talvolta non ha il coraggio di pronunciare la parola «misericordia», oppure nella sua coscienza, priva di contenuto religioso, non ne trova l'equivalente, tanto più bisogna che la Chiesa pronunci questa parola, non soltanto in nome proprio, ma anche in nome di tutti gli uomini contemporanei⁷⁴.

72 Ibidem.

73 Ibidem.

74 Ivi, VIII. 15.

Il contesto entro cui Karol Wojtyła “implorava” la misericordia di Dio per l’umanità era quella che definiva la «difficile, critica fase della storia della Chiesa e del mondo, mentre ci avviamo al termine del secondo Millennio».

Misericordia et misera

È tempo ormai di tornare ai nostri giorni, nel terzo millennio da poco iniziato. *Misera et misericordia* sono le due parole che formano il titolo della lettera apostolica di papa Francesco che ho già ricordato, a conclusione del giubileo della misericordia nel 2016. Sono tratte dal *Commento al Vangelo di Giovanni* di Agostino, nel discorso dedicato all’incontro tra Gesù e l’adultera⁷⁵. Come si ricorderà, nel racconto che ha per scena il tempio dove Gesù insegnava, gli scribi e i Farisei condussero a lui una donna che era stata colta in adulterio. «Ora, nella legge, Mosè ci ha comandato di lapidare simili donne; tu dunque che dici?»⁷⁶. Gesù si mise a scrivere per terra col dito, poi, come «colui che è mansueto ed è giusto» osservava Agostino⁷⁷, disse loro: «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo una pietra su di lei». Tutti se ne andarono, «rimasero soltanto loro due: la misera e la misericordia» scrive Agostino. Nel riprenderne l’immagine, quasi un’icona, Francesco proponeva in apertura dell’enciclica una lettura del racconto evangelico assai diversa in verità da quella di Agostino. «Una donna e Gesù si sono incontrati»⁷⁸. Al centro e da subito c’è dunque un incontro:

75 Il racconto, pur di tradizione evangelica, non è di Giovanni. Potrebbe invece essere parte, osserva Giancarlo Gaeta, del Vangelo di Luca, come suggerisce la tradizione manoscritta di questo vangelo. Cfr. *I Vangeli*, a cura di G. Gaeta, cit., p. 537 in nota.

76 *L’adultera perdonata*, ivi, p. 537.

77 Sant’Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, omelia 33, 5. https://www.augustinus.it/italiano/commento_vsg/index2.htm.

78 Papa Francesco, *Misericordia et misera*. Lettera apostolica a conclusione del giubileo straordinario della misericordia, introduzione di mons. R. Fisichella, San Paolo, 2016, p. 18.

Lei, adultera e, secondo la Legge, giudicata passibile di lapidazione; Lui, che con la sua predicazione e il dono totale di sé, che lo porterà alla croce, ha riportato la legge mosaica al suo genuino intento originario. Al centro non c'è la legge e la giustizia legale, ma l'Amore di Dio, che sa leggere nel cuore di ogni persona, per comprendere il desiderio più nascosto, e che deve avere il primato su tutto⁷⁹.

La figura dell'adultera giudicata dalla legge evoca il peccato e la misericordia non lo elide. Ma il racconto evangelico pone in scena un incontro e non tra «il peccato e il giudizio in astratto»⁸⁰ osserva Francesco. L'incontro tra Gesù e la peccatrice è innanzitutto sguardo: «Ha guardato negli occhi quella donna e ha letto nel suo cuore». Nel cuore di lei c'è «il desiderio di essere capita, perdonata e liberata»⁸¹. Secondo il racconto evangelico e secondo la rievocazione di Francesco, non c'è richiesta, non c'è implorazione negli occhi della peccatrice, è piuttosto il suo desiderio «di essere capita, perdonata e liberata» che Gesù vi legge e riconosce. Con espressione che mi ha riportato alla mente la carità come “vestimento nuziale” che nel suo calore “consuma” il peccato (è Caterina da Siena), la misericordia dell'amore, scrive Francesco, “riveste” la miseria del peccato. «Nessun giudizio da parte di Gesù che non fosse segnato dalla pietà e dalla compassione»⁸².

“Rivestiti della misericordia”: il perdono, atto di gratuità, è segno visibile dell'amore che sempre risponde al pentimento. La sequenza è quella che già conosciamo, peccato, pentimento, misericordia: anche in Francesco, ma lo abbiamo già visto nelle *Lettere* di Caterina da Siena o negli scritti di Francesco d'Assisi, è l'accostamento con l'amore (lo «sguardo amoroso di Dio» che cambia la vita)⁸³ che “slarga” la misericordia per così dire e la apre, nella *Misericordia et misera*, a una ricchezza di significati che non ha precedenti, dove la colpa infine si fa distante, quasi si perde:

79 Ibidem.

80 Ibidem.

81 Ibidem.

82 Ivi, pp. 18-19.

83 Ivi, p. 22.

È proprio così: Dio ha calpestato le nostre colpe e gettato in fondo al mare i nostri peccati (*Mi* 7,19); non li ricorda più, se li è buttati alle spalle (*Is* 38,17); come è distante l'oriente dall'occidente così i nostri peccati sono distanti da lui (*Sal* 103, 12)⁸⁴.

Accostata a pietà e a compassione, fin dalle prime pagine della lettera di Francesco la misericordia scaturisce dalla relazione: Gesù e l'adultera, ma anche Gesù e la peccatrice (*Lc* 7,36-50) che nella casa del Fariseo aveva unto di olio la sua testa e cosperso di profumo, lacrime e baci i suoi piedi asciugandoli poi con i propri capelli. Francesco ricorda le parole di Gesù al Fariseo che ne aveva tratto motivo di scandalo: «Le sono rimessi i suoi molti peccati, perché ha amato molto. Ma a chi poco è rimesso, poco ama». Amore e perdono dunque, «va e d'ora in poi non peccare più» (*Lc* 7,50), dove la misericordia/amore sovrasta la debolezza, permette di guardare al futuro con speranza, di vivere diversamente, commenta Francesco. Effetto del cambiamento di vita operato dalla misericordia è il sentimento della *libertà*, la speranza di rinnovamento, la gioia.

«La misericordia è questa azione concreta dell'amore che, perdonando, trasforma e cambia la vita»⁸⁵. In più passi della lettera Francesco sottolinea il valore performativo della misericordia già a partire dalla vita sacramentale della Chiesa («realmente ci trasforma»⁸⁶) e lo addita come un contenuto fondamentale e originale della fede cristiana, il suo «cuore pulsante».

Rivolto ai sacerdoti che esercitano il ministero della confessione, Francesco li richiama alla loro condizione personale, di peccatori a cui è stata usata misericordia, come all'apostolo Paolo (*1 Tm* 1, 16): come lui, essi sono perdonati e trasformati nel cuore, testimoni del perdono e ministri a loro volta della misericordia. Nel sacramento della riconciliazione, giustizia e misericordia tornano a confrontarsi, ma qui come in molti altri passaggi della lettera di Francesco, opera appieno la «forza

84 Ivi, p. 23.

85 Ivi, p. 20.

86 Ivi, p. 27.

prorompente” delle parole di Paolo. L’amore che perdona, atto di gratuità, incondizionato e immeritato, è libero:

C’è un valore propedeutico nella legge (*Gal* 3,24) che ha come fine la carità (*1 Tim* 1,5). Tuttavia, il cristiano è chiamato a vivere la novità del Vangelo, «la legge dello Spirito, che dà vita in Cristo Gesù» (*Rm* 8,2). Anche nei casi più complessi, dove si è tentati di far prevalere una giustizia che deriva solo dalle norme, si deve credere nella forza che scaturisce dalla grazia divina⁸⁷.

La misericordia, dice Francesco, è azione concreta dell’amore che spezza la solitudine e suscita *gioia* «perché il cuore si apre alla speranza di una vita nuova»⁸⁸. Possiede anche il volto della *consolazione*⁸⁹. Da qui la riflessione abbandona i temi consueti, peccato, pentimento e anche perdono. L’adultera e la peccatrice lasciano il posto a « quanti sono nella sofferenza e nel dolore »⁹⁰; la misericordia come consolazione è vicinanza, è la consolazione offerta dai fratelli, è « farsi prossimo »⁹¹ verso i fratelli. Di « prendere dolorosa coscienza, osare trasformare in sofferenza personale quello che accade al mondo » parlava Francesco nella *Laudato si’*, pubblicata il 24 maggio 2015⁹².

« Tutti abbiamo bisogno di consolazione » scrive Bergoglio, perché « nessuno è immune dalla sofferenza, dal dolore »⁹³. Accosto queste parole a quelle di Didone, la regina misericordiosa che scioglie il timore dei compagni di Enea naufraghi sulle coste di Cartagine e li accoglie

87 Ivi, p. 35.

88 Ivi, p. 21.

89 Ivi, p. 37.

90 Ibidem.

91 Ivi, p. 42.

92 Francesco, *Laudato si’*, lettera enciclica sulla cura della casa comune, Roma, 24 maggio 2015.

http://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

93 Ivi, p. 38.

perché, dirà a Enea, «non ignara di mali imparo a soccorrere i miseri, *non ignara mali miseris succurrere disco*»⁹⁴. Anche lei, commenta Maurizio Bettini, sa cosa sia la sventura; le sue parole

stabiliscono un nesso, una sorta di reciprocità, fra l'esperienza personale del dolore e la compassione per il dolore altrui: come se averlo provato ed esserne usciti, implichi una sorta di impegno ad alleviare chi ne è a sua volta vittima⁹⁵.

Nel suo valore performativo la misericordia non cambia solo la vita di chi la riceve, aprendola alla libertà, alla speranza, alla gioia, ma anche quella di chi la fa. Conviene qui tornare alla relazione entro cui si *fa* misericordia e al tema dello sguardo. E penso a un altro passo dell'*Eneide* sul quale si è soffermato Maurizio Bettini. Ilioneo, condotto di fronte a Didone, chiede alla regina che li guardi più da vicino, lui e i suoi compagni («più da vicino consideraci» *propius res aspice nostras*)⁹⁶: sono stranieri, non vengono come nemici, sono gente pia, sono dei vinti. Hanno patito la sventura, direbbe Simone Weil. Per sapere che lo sventurato esiste, in quanto uomo che un giorno fu colpito e segnato dalla sventura, «è sufficiente, ma anche indispensabile – scriveva – saper posare su di lui un certo sguardo»⁹⁷. Ilioneo e i suoi compagni chiedevano accoglienza, chiedevano di essere trattati con umanità. Guardare più da vicino, farsi *prossimo* verso i fratelli, questo è quanto «esige» la sequela di Cristo, afferma Francesco. Questo esercizio di attenzione, che è parte della misericordia, apre all'esperienza della prossimità.

Segno concreto, «visibile e tangibile»⁹⁸, la misericordia così intesa è «dinamica», è «un'autentica nuova creazione che realizza un cuore

94 Virgilio, *Eneide*, a cura di A. Fo, Einaudi, 2012, I, p. 630.

95 M. Bettini, *Homo sum. Essere umani nel mondo antico*, Einaudi, 2019, p. 20.

96 Ivi, pp. 13-14. Bettini sottolinea il carattere cruciale di queste parole che invitano a riguardare da vicino lo straniero, a non considerarlo come nemico negandogli contro ogni umanità l'accoglienza.

97 S. Weil, *Attesa di Dio*, a cura di M. C. Sala, Adelphi, 2008, p. 83.

98 Francesco, *Misericordia et Misera*, cit., p. 42.

nuovo capace di amare in modo pieno»⁹⁹ e occhi purificati, perché siano capaci di riconoscere. Chi fa misericordia avrà dunque mutato il cuore e chi è “misericordiato”¹⁰⁰ rinasce a vita nuova. È un punto nodale della lettera apostolica questa sottolineatura della capacità di rinnovamento della misericordia la quale si *fa* nella relazione, nell’incontro dei cuori.

Il perdono che risana e apre alla libertà non è rivolto al peccatore, piuttosto alla condizione di fragilità e di errore che è comune a tutti gli esseri umani e li rende “prossimi” al di là dei confini e dei muri costruiti per dividere. «Farsi prossimo verso i fratelli»¹⁰¹ è dunque atto di riconoscimento, così come lo è il perdono. Chi fa misericordia è stato a sua volta misericordiato e chi la riceve diviene strumento di misericordia¹⁰².

I più piccoli e indifesi, i più soli e abbandonati, i «nudi della terra» spogliati della loro dignità umana, sono i destinatari delle nuove opere di misericordia sollecitate da Francesco. Nella *Evangelii Gaudium* (2013) egli aveva ricordato la precarietà quotidiana in cui vivono la maggior parte degli uomini e delle donne del nostro tempo, l’economia dell’esclusione e dell’iniquità, la cittadinanza diseguale, la desertificazione spirituale, la cultura dello scarto, dove gli esclusi non sono più sfruttati ma sono piuttosto rifiuti, avanzi¹⁰³. Aveva sottolineato come «il grande rischio del mondo attuale» sia «una tristezza individualista che scaturisce dal cuore comodo e avaro [...] dalla coscienza isolata»¹⁰⁴ in una globalizzazione dell’indifferenza¹⁰⁵:

99 Ivi, p. 43.

100 Ibidem.

101 Ivi, p. 42.

102 Ivi, p. 43.

103 Francesco, *Evangelii Gaudium*, Esortazione apostolica ai vescovi, ai presbiteri e ai diaconi alle persone consacrate e a tutti i fedeli laici sull’annuncio del Vangelo nel mondo attuale, Figlie di San Paolo, 2013, pp. 44-45.

http://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

104 Ivi, p. 3.

105 Ivi, p. 46.

Quasi senza accorgercene, diventiamo incapaci di provare compassione dinanzi al grido di dolore degli altri, non piangiamo più davanti al dramma degli altri né ci interessa curarci di loro, come se tutto fosse una responsabilità a noi estranea che non ci compete¹⁰⁶.

Le pagine della *Evangelii Gaudium*, in particolare quelle dedicate alla dimensione sociale dell'evangelizzazione, dove Francesco entra nei temi dell'inclusione sociale dei poveri, dei beni comuni, della pace sociale e del dialogo, toccano aspetti nodali del suo magistero; vi si fa riferimento alla carità secondo l'insegnamento di Benedetto XVI, come «il principio non solo delle micro-relazioni: rapporti amicali, familiari, di piccolo gruppo, ma anche delle macro-relazioni: rapporti sociali, economici, politici»¹⁰⁷; vi si fa riferimento in più punti alla *solidarietà*.

La parola solidarietà si è un po' logorata e a volte la si interpreta male, ma indica molto di più di qualche atto sporadico di generosità. Richiede di creare una nuova mentalità che pensi in termini di comunità, di priorità della vita di tutti rispetto all'appropriazione dei beni da parte di alcuni¹⁰⁸.

Nella *Evangelii Gaudium* la solidarietà non è concetto astratto, ma convinzione e pratica e, come la misericordia nella *Misericordia et misera*, è performativa, apre la strada a trasformazioni strutturali e le rende possibili. Solidarietà e misericordia (l'altra parola è *giustizia*, giustizia sociale)¹⁰⁹ hanno entrambe per destinatari i poveri, i fragili, gli esclusi, gli oppressi, i migranti, i rifugiati, e interi popoli con minori risorse o minore sviluppo: l'opzione per i poveri nella *Evangelii Gaudium* è ribadita con forza come categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica. L'accento non è sui programmi e le azioni, nei quali

106 Ibidem.

107 Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, lettera enciclica, 29 giugno 2009, Introduzione, 2. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.

108 Francesco, *Evangelii Gaudium*, cit., p. 149.

109 Ivi, pp. 156, 159.

pure l'esortazione apostolica si inoltra con efficacia, ma sull'attenzione rivolta all'altro: Francesco la chiama "attenzione d'amore".

Nell'ambito del bene comune e della pace sociale, solidarietà nel suo significato «di sfida» è «oltre la superficie del conflitto» considerare gli altri nella loro dignità profonda, costruire amicizia sociale: «Diventa così uno stile di costruzione della storia, un ambito vitale dove i conflitti, le tensioni e gli opposti possono raggiungere una pluriforme unità che genera nuova vita»¹¹⁰.

Tornando ora alla *Misericordia et misera*, Francesco nelle ultime pagine della lettera riprendeva il tema della solidarietà e indicava in essa il valore sociale della misericordia: solidali con i «nudi della terra», per restituire loro una vita secondo dignità e giustizia. Le opere di misericordia a cui dare "intelligenza" e un volto nuovo (una rivoluzione culturale nell'auspicio di Francesco) dovranno rivolgere il loro impegno verso le nuove forme di povertà e di emarginazione: mancanza di lavoro, non ricevere il giusto salario, non poter avere una casa o una terra dove vivere, essere discriminati, queste ed altre sono le condizioni che «attentano» alla dignità della persona. La giustizia e la pace sociale, nelle parole conclusive di Francesco, sono il fine delle azioni misericordiose dei cristiani¹¹¹.

Anch'io sono giunta alla conclusione del mio lavoro. Con qualche incertezza, perché ho condiviso il "pregiudizio" di cui parlava Giovanni Paolo II nei confronti di un rapporto che a lungo mi è apparso di disuguaglianza (e il disagio non è ancora sopito), ma "convinta" dalla radicalità evangelica di Francesco, forse potrei firmarmi in calce: "la sostenitrice della misericordia".

110 Ivi, p. 174.

111 Francesco, *Misericordia et misera*, cit, p. 52.

Solidarietà

di Emilia D'Antuono

La tenacia della solidarietà

Mi sia consentito aprire questa riflessione con un riferimento alla mia città, Napoli, dove prassi di desolidarizzazione non sono ignote, né sono dubbie le trasformazioni della solidarietà in connivenze e complicità criminali o comunque lesive dell'umano. Le une e le altre, tuttavia, non hanno un consenso tale da renderle capaci di sfregiare il volto di una collettività che anche nell'immaginario comune è presente come particolarmente sensibile alla solidarietà sia in quanto virtù personale sia in quanto opzione di carattere pubblico.

Ma c'è un'ulteriore ragione particolarmente motivante per evocare Napoli: nel suo circondario¹ è nata *La ginestra o il fiore del deserto* di Leopardi, con la sua idea di solidarietà, che rinvia alla combattiva «renitenza al fato»² rivendicata dal poeta, a quel fato che si esprime nello

1 *La ginestra o il fiore del deserto* è stata scritta da Giacomo Leopardi nel 1836 a Torre del Greco nella Villa Ferrigni ed è stata pubblicata postuma nel 1845.

2 Contro la cruda cecità della morte il poeta rivendica la sua «renitenza»: *Erta la fronte, armato, / E renitente al fato*, in G. Leopardi, «Amore e morte», in *Canti*, XXVII, v. 111. Per l'interpretazione della renitenza al fato e le implicazioni del rimando leopardiano alla solidarietà cfr. C. Luporini, *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti, 2006.

«sterminator Vesevo»³, ma anche nella storia intessuta dall'infelicità generata da diseguaglianza, ingiustizia, violenza. L'impavida resistenza opposta da Leopardi al volto cosmico della sventura che incombe sulla fragilità umana, se condivisa in forza di socializzazione solidale e lotta conseguente, costituisce – come ha sottolineato Cesare Luporini – tutto l'orgoglio dell'uomo. Attraverso la «renitenza al fato» che si fa azione redentiva, il destino, svelato nella sua realtà di forma che gli uomini impongono al vivere, depone la sua maestà, può essere ridimensionato nella sua potenza mortifera.

La solidarietà diviene potenza costruttrice di storia.

Eppure, il lessema solidarietà condivide nel nostro presente la sorte di “bontà” e “misericordia”, di cui Vittoria Franco e Anna Scattigno ci hanno, con chiarezza ma anche con *pathos*, dischiuso i sensi, e dei “legami sociali” solidali delineati da Franca Maria Alacevich⁴: frequentemente oggetto di vilipendio politico-mediatico, tutte le parole chiave proposte come nostro oggetto di riflessione sono vittime della retorica politica che tenta di destituirle di valore e di portata non solo morale ma anche civile e politica. Nella realtà del nostro presente, nella quotidianità del vivere, esse sono rese «inattuali»⁵ dai tentativi di desolidarizzare l'*ethos* in Italia e in Europa. Emblematico in questo senso è quel *monstrum* costituito dalla possibile formulazione in termini giuridici di un *délit de solidarité*⁶, di un reato di intervento solidale verso i migranti, i

3 G. Leopardi, *La ginestra o il fiore del deserto*, *Canti* cit., XXXIV, v. 3.

4 *Infra*.

5 «Inattuali» in un senso eticamente e politicamente inquietante: bontà, solidarietà, misericordia, legami sociali sono parole continuamente rimandate in un'obsolescenza che dovrebbe legittimare l'accusa di buonismo per i tanti che in esse credono e che provano a dare loro un respiro all'altezza del nostro tempo, pensando, agendo, sostenendo le istituzioni che le hanno incorporate e rappresentate sulla scena della storia. La sfida della riflessione sulle parole della convivenza è l'impegno a farne emergere la loro “inattualità” in senso nietzschiano: riproporle “contro il tempo” in vista di un tempo migliore. Per il significato di inattuale cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, 1974, p. 5.

6 La discussione su una possibile formulazione giuridica del *Délit de solidarité* ha aperto un ampio dibattito in Francia e ha prodotto una presa di posizione del *Con-*

“dannati senza terra”⁷, fatti oggetto di respingimento come se fossero nemici in armi e non un grande problema dell’umanità, almeno di quella umanità che con un travaglio millenario si è voluta comunità civile e politica.

D’altronde una considerazione va fatta: la necessità di rendere reato la solidarietà è la prova *e contrario* di quanto essa sia radicata nell’*ethos*, quell’*ethos* che si stratifica sedimentando istanze morali delle soggettività umane e orientamenti giuridico-politici, e così costituisce la tradizione, con i suoi antidoti a propagande pervasive. A conferma di ciò, prassi esemplari testimoniano la penetrazione profonda della solidarietà in costumi consolidati: penso, tra tanti episodi che meriterebbero di essere citati, alla vicenda di Trieste, con il vicesindaco che getta nell’immondizia la coperta dell’*homeless*, azione turpe evocata da Claudio Magris⁸ come antitetica a quella di San Martino che divide il suo mantello con chi è senza difese dal freddo; penso alla mobilitazione del po-

seil constitutionnel. Cfr. almeno *Le délit de solidarité, une longue histoire*, in «Le Monde», 9/2/2017, (https://www.lemonde.fr/idees/article/2017/02/09/le-delit-de-solidarite-une-longue-histoire_5077345_3232.html). Particolarmente illuminante per la situazione italiana ed europea il report *Humanitarianism: the Unacceptable Face of Solidarity* a cura di The Institute of Race Relations, London 2017, Web: www.irr.org.uk. In Italia negli ultimi anni è stato ampiamente disatteso quanto è affermato dal comma 2 dell’art. 12 del d.lgs 286/98: «Fermo restando quanto previsto dall’articolo 54 del codice penale, non costituiscono reato le attività di soccorso e assistenza umanitaria prestate in Italia nei confronti degli stranieri in condizioni di bisogno comunque presenti nel territorio dello Stato». Significativa la decisione di archiviazione della Procura di Palermo circa il procedimento penale riguardante le due ONG (Sea Watch e Open Arms) incriminate per lo sbarco di migranti a Lampedusa. La richiesta di archiviazione del 28 maggio 2018 precisa: «*Avendo l’imbarcazione umanitaria soccorso dei migranti che si trovavano in stato di pericolo, la condotta trova giustificazione nella predetta disciplina dell’art. 51 c.p. per aver adempiuto ad un obbligo imposto da una norma giuridica internazionale*». Per una chiarificazione di tipo giuridico cfr. R. Greco, *Sul “delitto di solidarietà” e i limiti del diritto di asilo*, in «federalismi.it», n. 1/2018, pp.1-29

7 Per parafrasare il volume di F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, 1962.

8 C. Magris, *La coperta di Trieste, il clochard e la leggenda di San Martino alla rovescia*, in «Corriere della sera», 7 gennaio 2019.

polo e del sindaco di Torre Melissa⁹ che salvano e accolgono i naufraghi curdi, dando senso operativo alla parola solidarietà. L'episodio di Torre Melissa e la risposta della cittadinanza triestina, che ha colmato di beni di prima necessità il luogo, ormai vuoto, che fungeva da casa per il “senza fissa dimora” e ha pronunciato parole di scusa per il gesto di un suo “rappresentante” istituzionale, non vanno ricordati solo perché ci restituiscono l'orgoglio dell'appartenenza all'unico genere umano, ma anche perché rappresentano un segnale. Un segnale che ci aiuta a capire che sradicare valori profondi e scompaginare un *ethos* è impresa che può riuscire solo se viene meno la resistenza della società. Non è un caso che il *délit de solidarité*, contestato da tanti, in Francia sia stato respinto come costituzionalmente irricevibile¹⁰. Insistere su questo tema perché vorrei che all'arroganza del potere non si rispondesse con una rassegnazione disarmata e che mai fosse considerata chiusa la partita che si gioca sulla tenacia storica della solidarietà.

Uno sguardo alla genealogia¹¹ della solidarietà e ai percorsi che nel tempo hanno portato alla sua significazione moderna – che ne defini-

9 Il riferimento è al salvataggio notturno di naufraghi curdi spontaneamente realizzato dai cittadini e dal sindaco di Torre Melissa, Gino Murgi. Cfr. tra le tante testate che hanno riportato e commentato l'episodio «la Repubblica», 10 gennaio 2019.

10 L'incostituzionalità di una formulazione giuridica del reato di solidarietà è stabilita dal *Conseil constitutionnel* nella *décision* n. 2018-717/718, che rimanda all'inaggrabilità della fraternità in quanto parte della *divise* francese *liberté, égalité, fraternité*. Le parole del *Conseil constitutionnel* sembrano cancellare l'idea di un dislivello concettuale tra libertà ed eguaglianza da una parte e fraternità dall'altra, infine collocata in posizione simmetrica agli altri due principi del trittico. Sul tema cfr. A. Gatti, *La fraternité da valore a principio. Considerazioni sulla sentenza del Conseil constitutionnel francese del 6 luglio 2018*, in «federalismi.it», 29 ottobre 2018 (<https://www.federalismi.it/nv14/articolo-documento.cfm?Artid=37285>) e più recentemente U. G. Zingales, *Il Conseil constitutionnel “dà vita” al principio di fraternité. Nota alla décision n. 2018-717/718 QPC del 6 luglio 2018*, in «Diritto penale contemporaneo», fasc. 1/2019, p. 117 sgg.

11 Uso genealogia accanto a genesi considerando l'accezione che a “genealogia” conferisce Nietzsche nella sua *La genealogia della morale*: considerazione delle potenze anche emozionali che presiedono alla nascita di valori e principi. Cfr. F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, Adelphi, 1984.

sce, come vedremo, tratti identificativi non più solo morali e religiosi, ma etici, giuridici, politici e infine costituzionali – evidenzia un aspetto che voglio sottolineare: la solidarietà sembra essere capace di rinascere, superando le ferite che la storia le ha inflitto e continua a infliggerle. Rinasce dalle sue ceneri, ha scritto Alain Supiot, uno dei più grandi esperti dei diritti sociali del nostro tempo, che ha ampiamente ricostruito la genealogia giuridica della parola solidarietà: «Tel un phénix, la solidarité renaît toujours de ses cendres [...]. Par l'égalité des citoyens qu'il met en œuvre, ce principe juridique forme le socle du développement humain»¹². La tenacia rivela quella che Stefano Rodotà chiama «eccedenza»¹³, indicando con questa parola la forza intrinseca alla solidarietà di oltrepassare l'opacità di tempi in cui l'"inumano" e il "disumano"¹⁴ sembrano dilagare con la complicità di certa politica. È forza utopica che spinge verso orizzonti di universalità inclusiva, obiettivo arduo ma non irraggiungibile perché le vie della morale, dell'*ethos* condiviso, della costruzione di un diritto capace di farsi potenza di umanizzazione, le vie aperte da un modo di intendere la politica non sono sentieri interrotti, ma strade. Strade difficili, scoscese, certo, ma pur sempre percorribili. In definitiva, la solidarietà conserva le sue potenzialità umanizzatrici perché le vie della storia, tra vittorie e sconfitte, le ha concretamente percorse. Essa, ricordiamolo, non è solo idea o ideale: si è incarnata nell'impegno di soggetti storici che le hanno dato effettualità, come – sia pur brevemente – proverò a evidenziare.

12 A. Supiot, *Au fondement de la citoyenneté sociale. Ni assurance ni charité, la solidarité*, in «Le Monde diplomatique», Novembre 2014, p. 3.

13 Analizzando le vicende della solidarietà, scrive Rodotà: «Ci accorgiamo [...] che ci riferiamo a una idea connotata da una sua intima eccedenza, che per ciò indica sempre qualcosa di più di quanto poi sia immediatamente realizzabile». S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, 2014, pp. 97-98.

14 Per il tema dell'inumano realizzato attraverso il ricorso sistematico al disumano rinvio a E. D'Antuono, *L'umano al tempo del disumano*, Lithos, 2018, p. 250.

Genealogia della solidarietà

A rendere complessa, e sempre parziale, la disamina della solidarietà è tanto il dato di fatto che essa ha radici remote in altre grandi idee quali fraternità, amore, carità, misericordia, quanto l'esistenza storica di dottrine che la tematizzano e di prassi di interventi solidali. Presente in linguaggi che esprimono dimensioni differenziate della vita individuale e collettiva, è «parola che evoca una grande varietà di immagini e associazioni», significando, scrive Marina D'Amelia, «cose diverse per persone diverse»¹⁵.

Provo non dico a definire la solidarietà, ma a scoprire qualcuno dei suoi volti, cominciando da un riferimento che io trovo fondamentale per i significati che la solidarietà ha assunto nella contemporaneità. Hannah Arendt nel suo *La banalità del male* riporta una prassi di solidarietà pubblico-politica capace di far arretrare i nazisti: «Quando i tedeschi, con una certa cautela, invitarono» governo e popolazione danesi «a introdurre il distintivo giallo, essi risposero che il re sarebbe stato il primo a portarlo, e i ministri danesi fecero presente che qualsiasi provvedimento antisemita avrebbe provocato le loro immediate dimissioni»¹⁶. Beatrice Magni così commenta: «Indossare la stella gialla senza essere ebrei significava esibire il fatto che gli ebrei facevano parte di un mondo comune e ribadire, con una pubblica azione, l'esistenza di garanzie giuridiche per tutti. Non erano in gioco sentimenti»¹⁷, o non solo, ma ben altro: qui la solidarietà è diventata principio attivo e operativo

15 «Da qualunque angolazione la si possa esaminare la nostra vita associata sembra inseparabile da una qualsiasi forma di solidarietà che leghi gli individui. Echeggia nei molteplici aspetti della nostra vita quotidiana, è alla base dei meccanismi di aggregazione politica. Questo fa sì che ciascuno di noi cerchi di definirla sulla base della propria esperienza, dei modelli culturali che le sono propri o delle aspettative che accarezza. [...] La solidarietà è un'esperienza profonda e complessa a livello emotivo e psicologico, capace di mobilitare energie colossali e la cui mancanza nell'esistenza di un individuo è causa di ansia, angoscia, risentimento»: M. D'Amelia, *Indefinito omega. Riflessioni sulla solidarietà*, in DWF, *Solidarietà, amore, amicizia*, n.10-11, 1979, p. 6.

16 H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, 1964, p. 178.

17 B. Magni, *Tra ponti e confini: l'idea di solidarietà*, in M.C. Blais, *La solidarietà. Storia di un'idea*, Giuffrè, 2012, p. VII.

di vita sociale e di determinazione politica. Ed è questo suo radicarsi a consentire via via alla solidarietà di collocarsi, con le Costituzioni del secondo dopoguerra e con le Carte novecentesche della dignità, tra «le categorie fondative delle moderne democrazie»¹⁸.

Se ci spostiamo su un piano più ampiamente antropologico, non possiamo trascurare che un significato primigenio di solidarietà ci riporta alla possibilità che l'umano sia contrassegnato da non aggressività. Solidarietà è allora una dimensione che segna, nella diversità delle forme in cui trova realizzazione e delle parole plurime che ne stratificano storicamente i sensi, il venire alla coscienza di un legame di socialità che vanifica l'idea di *homo homini lupus* ed è antitetica alla concezione di comunità che da quest'ottica deriva, una comunità sostanzialmente riconducibile a un branco di potenziali assassini impegnati a darsi innanzitutto leggi di sopravvivenza, necessariamente chiusi ad altri gruppi o all'universo mondo.

L'universo pagano

Veniamo alla genealogia della solidarietà, per poter segnare qualche passaggio storico della sua presenza "operativa" nella vita.

Nei saggi e volumi, ormai numerosissimi¹⁹, che ricostruiscono i sensi e la storia depositati nel lessema solidarietà, il rimando è sia alla *philia* greca, al diritto romano, la cui *obligatio in solidum* costituisce la radice etimologica di solidarietà, sia, soprattutto, alla fraternità nelle accezioni che le conferisce la Bibbia.

La Grecia elabora l'idea di un sentimento solidale di fronte al desti-

18 S. Giubboni, *Solidarietà*, in «Politica del diritto», a. XLIII, n. 4, dicembre 2012, p. 529.

19 Accanto ai testi citati di volta in volta nelle note segnalo i saggi che hanno orientato il mio intervento: AA. VV., *Solidarietà*, «Parolechiave», 2, 1993; H. Brunkhorst, *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Community*, Cambridge Massachusetts and the MIT Press, 2000; M. Auriemma, *La costituzione della solidarietà. Linguaggio e storia della carta repubblicana del '48*, Aracne, 2012; R. Cippitani, *La solidarietà giuridica tra pubblico e privato*, Iseg Gioacchino Scaduto, 2010.

no, alla necessità e alla casualità che incombe sugli uomini²⁰, che si traduce in una forma primigenia di solidarietà. Questa comunanza di dolore diviene *pietas* già in Omero; così Achille, spietata macchina da guerra, «Achille la bestia»²¹, cede alla *pietas* di fronte a Priamo che chiede di rendere onori funebri a Ettore²².

Alla Grecia appartiene la tematizzazione della *philia*, la relazione amicale condizione di vita buona.

Ma può la *philia* greca essere considerata radice della solidarietà? Certamente essa introduce a un legame che non implica la familiarità, l'esser membri di una famiglia, ed è radice di un modo di concepire la *polis* dal momento che «l'armonia che essa genera tiene appunto assieme, unita la città, consentendo la realizzazione *del bios politikòs*»²³. E però la *polis* è escludente: la *philia* come dimensione relazionale da realizzare politicamente è per i pochi che sono degni dell'identità di *polites* e comporta il rimando di tanti, innanzitutto donne e schiavi, nell'oscuro e malinconico retroscena della vita privata.

Quella dimensione di universalità, che manca alla *philia*, appare nello Stoicismo e in particolare nello Stoicismo romano. *Le lettere a Lucilio* di Seneca, così rilevanti nella storia della lenta attribuzione della dignità di persona allo schiavo, intrise come sono di un doloroso sentimento di comune umanità oppressa dalla sventura, veicolano nel tempo il tema dell'universalità di relazioni solidali.

Evocando Roma dobbiamo ricordare che il riferimento fondamentale per solidarietà è nell'istituto giuridico romanistico dell'obbligazione solidale o *obligatio in solidum*, che costituisce non solo la radice etimologica ma anche quella giuridica della parola solidarietà, con un ri-

20 Omero, *Iliade*, Canto XXIV (traduzione di V. Monti): Stansi di Giove/ Sul limitar due dogli, uno del bene,/ L'altro del male. A cui d'entrambi ei porga,/ Quegli mista col bene ha la sventura./ A cui sol porga del funesto vaso,/ Quei va carico d'oltraggi, e lui la dura/ Calamitate su la terra incalza,/ E ramingo lo manda e disprezzato/ Dagli uomini e da' numi.

21 Indimenticabili le pagine di Christa Wolf sulla ferocia di «Achille la bestia» che uccide il giovane Troilo. C. Wolf, *Cassandra*, Edizioni e/o, 2018, pp. 76-79.

22 Omero, *Iliade*, libro XXIV, vv. 600 sgg.

23 S. Giubboni, *Solidarietà*, cit., p. 528.

mando a obbligo e responsabilità dei sodali in un debito o in un credito. Il diritto delinea un modo di relazione umana che chiama in causa il riconoscimento di responsabilità reciproca, capace di respingere la pura ostilità nelle ombre della barbarie rifiutata. Il tema giuridico dell'*obligatio in solidum*, con tutte le sue implicazioni, non scompare con l'apparire di altri sensi della solidarietà, resta latente per riaffiorare in momenti storici diversi. D'altronde, la traduzione più esplicativa dell'istituto proprio del diritto romano la troviamo nell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, dove si legge la definizione di solidarietà come «la qualità di un'obbligazione per cui diversi debitori si impegnano a pagare una somma presa in prestito o dovuta ad altro titolo»²⁴.

*L'universo biblico: fraternità radice di solidarietà
tra giustizia e prossimità*

Nella Bibbia ebraica e nei testi dell'Antico e del Nuovo Testamento emerge il contrassegno di universalità del legame solidale in forza delle implicazioni del comandamento d'amore, comune alle due religioni. Nell'Ebraismo tale comandamento istituisce l'obbligo della solidarietà sociale, nel Cristianesimo sostanzia la nozione di prossimità che niente ha a che vedere con appartenenze escludenti.

E provo a spiegarmi.

Nella Scrittura, sacra per Ebraismo e Cristianesimo, appare l'idea di una comunanza originaria data dalla condizione di "creature", che riguarda – sia pur diversamente – uomo e mondo. Dio crea un unico genere umano: la comunanza non è destinale e cieca, quindi contrassegnata da necessità e casualità che si sottraggono all'umana disponibilità, ma è il risultato di una volontà che, creando, ha un progetto e ha cura del creato, sicché il carattere di creaturalità di cui godono uomini e mondo significa anche provvidenza dissolutrice di necessità e di casualità "naturale" del vivere. Ed è con la Bibbia che entra nella coscienza umana

24 Lo ricorda Rainer Zoll nella voce *Solidarietà*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, http://www.treccani.it/enciclopedia/solidarieta_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/.

l'idea di una Rivelazione che è "elezione", un rivolgersi di Dio all'uomo, un rispondere dell'uomo a Dio, i cui "luoghi" sono con la Rivelazione ebraica il Sinai e la Legge, con quella cristiana l'unico comandamento dato da Gesù: l'amore, confermato e risignificato dall'accettazione del Golgota e dalle implicazioni della Resurrezione.

Questa "chiamata", che è intervento della parola e dell'azione di Dio incarnato, introduce un vincolo Dio-Uomo e Uomo-Dio configurato come alleanza. È un patto di amore e di obblighi inscritti nel comandamento d'amore, comune alle due tradizioni. Nel Primo Testamento esso è rivolto al popolo ebraico, con il Cristianesimo e il Secondo Testamento investe ogni singolo essere umano. L'osservanza del comandamento esige la pratica della giustizia per l'Ebraismo, la *caritas* o *charitas* (una delle traduzioni latine di *agape*) per il Cristianesimo. Emmanuel Levinas, tra i più grandi esponenti della «pensée juive moderne»²⁵, nella sua esegesi della Bibbia, del Talmud e dell'insieme della tradizione, insiste sulla pratica della giustizia come realizzazione del comandamento di amare Dio e il prossimo ed evidenzia come tale comandamento istituisca innanzitutto un legame di solidarietà sociale. Nelle sue interpretazioni filosofiche dei testi talmudici²⁶, egli ripetutamente evidenzia che

25 Per ricorrere alla categoria storico-filosofica con cui egli stesso inquadra il «mondo dell'ebraismo europeo occidentale, il quale non è una nozione puramente geografica», ma è artefice di una straordinaria realizzazione culturale dall'età dell'Emancipazione al tempo post-Shoah, cfr. E. Levinas, *Franz Rosenzweig: un pensiero ebraico moderno*, in Id., *Fuori dal soggetto*, Marietti, 1992, p. 53.

26 Emmanuel Levinas evidenzia in più punti della sua opera il significato della giustizia come espressione e realizzazione di amore; mi limito a ricordare il suo sottolineare nell'ebraismo la «subordinazione di tutte le possibili relazioni tra Dio e l'uomo – redenzione, rivelazione, creazione – all'istituzione di una società in cui la giustizia, invece di rimanere un'aspirazione della pietà individuale, è talmente forte da potersi estendere a chiunque e realizzare. Forse è questo stato spirituale che conviene chiamare messianismo giudaico». Cfr. E. Levinas, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, 2004 p. 38. Sul senso dell'amore che l'uomo deve a Dio, risolto nella pratica della giustizia solidale, il filosofo è inequivocabile: «Il rapporto con l'uomo in cui si realizza il contatto con il divino non è una sorta di amicizia spirituale ma quella che si manifesta, si sperimenta in un'economia giusta e di cui ogni uomo è pienamente responsabile». Ivi, p. 76.

l'adempimento del comandamento d'amore si realizza come pratica della giustizia e della giustizia sociale e che questo è il senso ultimo dell'impegno che Dio esige – come è ripetutamente detto dal testo biblico – per il povero, la vedova, l'orfano, lo straniero (lo straniero, categoria di bisognoso di beni e di giustizia che il nostro tempo conosce in misura così massiccia e drammatica).

Lungo il filo di questa interpretazione possiamo dire che l'Ebraismo sottolinea la dimensione sociale che l'obbedienza al comandamento d'amore produce. Sullo sfondo della centralità dell'amore, il Cristianesimo, a sua volta, realizza una specificazione dell'identità dell'uomo "scoprendo", e consegnando alla storia, quel tratto determinante per sapersi e dirsi uomo che è la coscienza di essere "il prossimo". La fraternità illuminata e trasformata dalla prossimità, che il racconto evangelico propone, azzera deliberatamente gli altri tratti identificativi, l'appartenenza familiare, tribale, etnica, sociale etc. La prossimità – che non è certo vicinanza spaziale, né legame scaturito da contingenze storiche come l'appartenenza, ma è invece rispondere all'appello dell'altro a prescindere dall'identità – diviene cifra costitutiva di una umanità radicalmente rinnovata. Il racconto del Samaritano²⁷ in questo senso è straordinario. Chi è "prossimo"? Il beneficiato e il benefattore in uno scambio continuo di ruoli: nella narrazione evangelica "prossimo" è tanto il "soccorso" che il "soccorritore", l'uno fruisce dell'azione di qualcuno che diviene il suo prossimo e l'altro nell'agirlo assume come tratto identitario il suo essere divenuto prossimo. Da quell'ideale momento l'umanità scopre che "uomo" comincia a significare "rispondere all'altro" e (chissà?) dell'altro e la parola responsabilità si carica di sensi ignoti all'antichità greca e romana, irriducibili all'imputabilità per colpa o omissioni.

Con la motivazione della risposta che si deve ai più vulnerabili sono state praticate per secoli le opere di misericordia²⁸, individuali, colletti-

27 Cfr. Luca 10, 25-37.

28 Le testimonianze di opere di misericordia private e pubbliche attraverso i secoli sono presenti in Europa e in Italia, costituendo, tra tanto altro, una parte significativa del patrimonio artistico dell'umanità. Napoli è piena delle tracce monumentali delle opere pubbliche di misericordia: la Santa casa dell'Annunziata – con ospedali

ve, pubblico-politiche. In un certo senso l'insieme delle opere di misericordia nel tempo ha affrontato quella che con termini moderni chiamiamo "questione sociale". Anche in tal modo le grandi idee maturate nella sfera religiosa, filosofica, morale, si sono tradotte in solidarietà, formando la barriera che tanto spesso separa il *globus intellectualis* e il mondo della vita che pulsa di bisogni.

Modernità: il nesso tra solidarietà e diritti sotto le spoglie della parola fraternità

La solidarietà moderna si definisce attraverso una discontinuità con la carità pubblica e privata, con le opere sociali di misericordia e si iscrive in un mondo in cui appare la *divise* rivoluzionaria: *liberté, égalité, fraternité*. È un mondo in cui, infine, all'Umanità in generale comincia a sostituirsi, come ha scritto Rials, «la cittadinanza situata»²⁹. Sotto le spoglie della parola *fraternité*, appartenente alla costellazione dei valori-guida rivoluzionari, nella storia entra un principio in larga parte nuovo che sarà poi identificabile come solidarietà in senso moderno, con i suoi contrassegni giuridici, politici, costituzionali, che di fatto realizzano una risignificazione del termine.

Ricorro a due citazioni, una di Montesquieu, l'altra di Robespierre, per riflettere sulla discontinuità.

Montesquieu scrive:

annessi – voluta dalla regina Sancia di Majorca d'Aragona e divenuta dal Trecento casa ritrovata dei bambini abbandonati, il cinquecentesco Ospedale degli Incurabili realizzato per l'impegno di Maria Longo, il Real Albergo dei Poveri voluto nel Settecento "illuminato" da Carlo III ne sono solo degli esempi. Una menzione a sé merita l'opera di Caravaggio *Le sette opere della misericordia*, conservata nella Cappella del Pio Monte della Misericordia, con cui il pittore a modo suo narra il radicamento della "misericordia" nella "pietà" solidale.

29 S. Rials, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette, 1988, p. 352.

Qualche elemosina fatta a un uomo nudo per le strade non basta ad adempiere gli obblighi dello Stato, il quale deve a tutti i cittadini la sussistenza assicurata, il nutrimento, un abbigliamento decente, e un genere di vita che non sia dannoso alla salute³⁰.

Robespierre, a sua volta, pone inequivocabilmente il tema della questione sociale affermando con forza la centralità del diritto all'esistenza, un diritto che implica l'impegno a realizzare condizioni di vita "umane" da parte dei costruttori di quel nuovo assetto sociale e politico che la Rivoluzione deve introdurre nel mondo:

Quel est le premier objet de la société? C'est de maintenir les droits imprescriptibles de l'homme. Quel est le premier de ces droits? Celui d'exister. La première loi sociale est donc celle qui garantit à tous les membres de la société les moyens d'exister; toutes les autres sont subordonnées à celle-là³¹.

Riflettendo su questi due passaggi si comprende anche un dato culturalmente fondamentale: abbandonando la sfera dell'opzione individuale e dell'intervento "per grazia" di un potere politico ed entrando nella sfera giuridico-politica, la solidarietà comporta rivendicazione e affermazione della dignità umana. Quanto dire che essa comincia a respingere da sé il rischio della condiscendenza e dell'umiliazione che possono accompagnare la dimensione caritativa.

Certo, la parola fraternità entra nel cuore umano e nell'*ethos* attraverso esperienze etico-religiose o filosofiche, ma il ricorso dei rivoluzionari a tale parola – collocandola in un trittico che è una vera e propria costellazione politico-concettuale, *liberté égalité fraternité* correlate inscindibilmente – ne amplia e ne cambia quanto meno assetto e finalità. Muta l'assetto in quanto essa comincia a essere diritto-dovere e a correlarsi a prassi di giustizia sociale, il che esige la presa in carico

30 C.L. De Secondat De Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, 1967, vol. II, p. 549.

31 M. Robespierre, *Discours, Septembre 1792-Juillet 1793*, in *Œuvres*, Presse Universitaire de France, 1967, tomo IX, p. 112.

dei più vulnerabili da parte dello Stato. Muta anche la finalità, perché la fraternità diviene il connettivo di una nuova *civitas* di liberi ed eguali, infine configuratasi come spazio di riconoscimento e di vita degli esseri umani e non più opzione o struggente desiderio dell'Umanità in generale. Via via nel contesto del divenire storico della Rivoluzione, la *fraternité* assume il ruolo politico di connettivo, una volta dissolta la solidarietà corporativa dell'*Ancien Régime*; sicché, diventando il sostituto del legame gerarchico della società organizzata per ordini, per corporazioni, la fraternità si riempie di nuovi significati, escludendone altri. La legge Le Chapelier, che vieta i legami corporativi e ogni corpo intermedio³², istituendo un rapporto diretto tra cittadino e Stato, nel contesto dell'avvenuta distruzione dei legami feudali, dà un ruolo specifico alla parola fraternità: ne produce laicizzazione e politicizzazione. Sempre di più la fraternità viene nel tempo chiamata a essere collante della edificanda Nazione, fino all'abbandono della parola *fraternité* nel Proclama del 18 Brumaio di Napoleone Bonaparte, dove compaiono *liberté, égalité, propriété* e la proprietà consolida il suo significato di «determinazione del soggetto e tramite dell'ordine»³³, come il *Code Napoléon* certifica. La solidarietà dismette alcuni dei significati che la connettevano più direttamente alla dimensione etica, quindi non è privo di significato il fatto che il Codice napoleonico del 1804 riproponga il tema romanistico dell'*obligatio in solidum*.

*Tra Ottocento e Novecento: il ruolo della solidarietà
nella rappresentazione del legame sociale e politico*

Solidarietà, nella sua configurazione di costruito moderno, si struttura e si risignifica nel corso dell'Ottocento, a partire soprattutto dal fatidico 1848, comportando una nuova rappresentazione dei legami sociali e dei compiti del politico.

La risemantizzazione della solidarietà è opera di soggetti storici che

32 Cfr. M. Salvati, *Solidarietà: una scheda storica*, in *Solidarietà*, «Parolechiave», cit., pp. 11-22.

33 P. Costa, *Cittadinanza*, Laterza, 2005, p. 93.

se ne faranno portatori anche nel corso del Novecento: movimenti operai e sindacali innanzitutto, di matrice socialista e cattolica, senza trascurare le declinazioni specifiche che al tema della solidarietà imprimevano anche le lotte delle donne per l'emancipazione prima e per il riconoscimento di piena soggettività poi. Compare via via nel tempo, in forza dell'impegno delle donne, la figura di una soggettività inclusiva di corpo e materialità dell'esistenza, nella cornice dei sensi della "differenza", quella differenza che è stata elaborata nelle sue potenzialità a partire dagli anni Settanta del Novecento. E qui dovremmo aprire un capitolo sul tema della solidarietà nel pensiero delle donne che ci porterebbe lontano. Faccio solo qualche accenno cominciando dal ricorso alla parola sorellanza nel Novecento.

I femminismi hanno rivendicato negli anni Settanta del XX secolo la sorellanza innanzitutto come presa di distanza dalla fraternità entrata nel lessico rivoluzionario americano e francese, fraternità divenuta emblema di una democrazia che si andava edificando con l'esclusione delle donne³⁴. Ma la sorellanza in questa dimensione oppositiva ha preso anche le vie della chiusura, ha corso le alee dell'autoreferenzialità, come il pensiero delle donne³⁵ non ha mancato di evidenziare, aprendo un dibattito internazionale di grande rilievo. Nel corso degli anni è emersa la dimensione dialogica e l'articolazione di una diversa solidarietà, in discontinuità tanto con fratellanza quanto con la simmetrica sorellanza oppositiva.

Nel vasto e plurimo ambito della riflessione elaborata dai femminismi si è definita con nettezza la convinzione dell'imprescindibilità di

34 R. Morgan, *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, Random House, 1970. Sull'iniquità del "patto" rimane fondamentale C. Pateman, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, 1977.

35 Cfr. I. Dominjanni, *Sorelle. La solidarietà senza innocenza*, in *Solidarietà*, «Parole-chiave», cit., pp. 141-153. Per una visione d'insieme su pensiero e azione delle donne in funzione della costruzione della democrazia paritaria cfr. V. Franco, *Care ragazze. Un promemoria*, Donzelli, 2010; per la storia politica delle donne cfr. A. Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Viella, 2007; M.L. Boccia, *Le parole e i corpi. Scritti femministi*, Ediesse, 2018, per l'incidenza degli studi di genere nell'ampia sfera della teoria politica cfr. A. Loretoni, *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*, Donzelli, 2015.

un'etica delle relazioni come dimensione costitutiva della sfera politica. Tra destrutturazione della fratellanza, critica dei limiti dell'oppositiva sorellanza, la solidarietà, colta nelle sue ambiguità d'uso e liberata da esse, si è configurata come potenza genealogica di una forza storica capace di sovvertire l'ordine di genere e utopicamente orientarsi verso un mondo nuovo. Un "nuovo mondo comune", appunto, per evocare la denominazione della nostra associazione.

Con questo sintetico accenno torno alle indicazioni in merito al consolidarsi della realtà della solidarietà tra Ottocento e Novecento. Qui debbo limitarmi a un elenco ricordando il socialismo utopistico, il marxismo, il solidarismo elaborato dalla cultura filosofica e sociologica francese, il ruolo della *Rerum novarum*, con cui la Chiesa cattolica delinea la sua dottrina sociale, non ricorrendo alla parola solidarietà se non a partire da Pio XII. Solo più tardi i documenti cattolici faranno ricorso alla solidarietà come parola che evoca una modalità di relazione, ma soprattutto un "principio" che deve ordinare la vita sociale in forme giuridicamente statuite e definite. Recentemente Papa Francesco ha sollecitato il ritorno alla parola fraternità.

Ridefinita in termini di cittadinanza, entrata quindi in una costellazione concettuale diversa, approdata nei percorsi intratemporali della storia socio-politica grazie a soggetti – la borghesia è, come già accennato, il soggetto che rivendica diritti civili e politici, il mondo del lavoro rivendica i diritti sociali – la solidarietà si delinea con una propria *facies*: ormai le radici sono remote, le tracce di altri concetti sfumano e la solidarietà assume un volto proprio già nel primo trentennio del Novecento.

Ma il Novecento, secolo della conquista dei diritti e dei diritti sociali, di quel *Welfare State* – almeno a partire dall'impegno di Beveridge³⁶ – che non esaurisce le potenzialità della parola solidarietà pur conferendole specifica effettualità, è anche il secolo del tentativo più massiccio di annientare la solidarietà come fonte di legami sociali. I cittadini, identità conquistata nel tempo della civiltà, sono trasformati in individui atomizzati, tenuti insieme dai ferrei legami decisi dal capo totalitario.

Il tentativo di distruggere fraternità e solidarietà – quanto dire una socialità fondata sulla non aggressione in base al riconoscimento di co-

36 Cfr. W. Beveridge, *Alle origini del Welfare State*, Franco Angeli, 2010.

mune umanità – incarnato in Europa dal nazifascismo, è stato sconfitto tanto sui campi di battaglia delle nazioni scese in campo per combatterlo quanto dalla Resistenza, armata o «senz'armi»³⁷, distinta quest'ultima da azioni appartenenti alla quotidianità in cui la solidarietà, avvertita e praticata, ha svolto un ruolo fondamentale. Se vogliamo riconoscere tutti i fili che hanno reso possibile dopo la Seconda Guerra Mondiale la ricostruzione dell'*ethos* europeo, dilacerato dai totalitarismi e dalle ideologie ad essi sottesi, dobbiamo tenere conto dell'esercizio della solidarietà della cosiddetta gente comune, un esercizio che ha costellato gli anni della rivolta contro fascismo e nazismo, rendendo possibile la ritessitura della convivenza civile e politica. Inoltre, la sconfitta a opera delle armi e la sconfitta a opera delle prassi di rivolta maturate tra gente comune sono l'antefatto della trasformazione della solidarietà in principio costituzionale, che è davvero una sua seconda nascita nell'ambito del moderno, dopo quella giuridico-civile-politica sette-ottocentesca.

La solidarietà parola costituzionale. La «confluenza di solidarismo» e fraternità

La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale.

E siamo al punto di svolta nella storia della solidarietà, ripercorsa rapidamente, con l'articolo 2 della Costituzione italiana considerato «chia-

37 Cfr. J. Sémelin, *Senz'armi di fronte a Hitler. La Resistenza civile in Europa 1939-1943*, Sonda, 1993; A. Bravo, A.M. Bruzzone, *In guerra senza armi. Storie di donne 1940-1945*, Laterza, 1995; per la prassi di resistenza quotidiana emersa da memorie femminili cfr. E. Tagliatalata, *Ferite di genere e resistenze quotidiane*, in R. Di Castro, I. Kajon (a cura di), *Trauma e psyché. Le ferite del Novecento nella riflessione artistica e filosofica*, Lithos Editrice, 2014, pp. 139-156.

ve di volta dell'intero sistema costituzionale»³⁸ e di fatto «prefigurazione di una forma particolare di convivenza e di organizzazione dello spazio pubblico»³⁹.

L'art. 2 è il luogo in cui si delinea un «modello a sé stante»⁴⁰ di solidarietà, un modello che nasce dalla confluenza di culture e dalla messa in ombra delle fondazioni filosofiche e ideologiche⁴¹. Prevale la memoria di quella esperienza politica comune che Padri e Madri costituenti – socialisti, cattolici, liberali – hanno maturato nella lotta al nazifascismo e alla «filosofia dell'hitlerismo»⁴².

È quella lotta ed è l'esperienza patita e agita che insieme fanno uscire definitivamente la solidarietà dal bozzolo di definizioni che la agganciano solo a opzioni morali e religiose o solo a opzioni etico-civili per avviarla sulla strada del principio costituzionale politicamente vincolante, fondamento di un rinato modello di convivenza.

Dalla polisemia inscritta nella parola solidarietà emerge un senso

38 V. Crisafulli, *Lo spirito della Costituzione*, in AA.VV., *Studi per il decennale della Costituzione*, Giuffrè, 1958, p. 104.

39 P. Pombeni, *Cultura politica e legittimazione della Costituzione*, in *Fondazione Istituto Gramsci*, Annali 1996/VIII, *La Costituzione Italiana*, Carocci, 1999, p. 180.

40 F.D. Busnelli, *Il principio di solidarietà e "l'attesa della povera gente" oggi*, in «Persona e mercato», 2, 2013, p. 106.

41 La convergenza di «solidarismo» e fraternità, resa possibile dalle sofferenze e dall'impegno comune nella lotta resistenziale, la fusione di retaggi diversi funzionale alla costruzione di una convivenza tra esseri umani che azzero la terribile esperienza nazifascista e apra orizzonti inediti alla democrazia costituzionale sono espresse con forza nelle parole pronunciate da Palmiro Togliatti nella seduta plenaria dell'Assemblea Costituente dell'11 marzo 1947: «Effettivamente c'è stata una confluenza di due grandi correnti: da parte nostra un solidarismo – scusate il termine barbaro – umano e sociale; dall'altra parte, un solidarismo di ispirazione ideologica e di origine diversa, il quale però arrivava, nella impostazione e soluzione concreta di differenti aspetti del problema costituzionale, a risultati analoghi a quelli a cui arrivavamo noi». L'intervento di Togliatti si trova alla p. 1996 della documentazione on line: https://www.camera.it/_dati/Costituente/Lavori/Assemblea/sed058/sed058.pdf

42 L'espressione rimanda a E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, 1996.

nuovo e irreversibile: la solidarietà come principio costituzionale che raccoglie in sé idee e storie diverse per farsi progetto di un mondo comune non abitato certo dall'uomo nuovo di tante deliranti utopie tragicamente capovoltesi in distopie ma da «persone» – e persona è un altro pilastro della costruzione costituzionale – che sanno che non si può essere liberi da soli, in un'ottica di perenne competizione e difesa, ignara di solidarietà e di responsabilità. In questo senso, la Costituzione diviene un «manuale di convivenza», per dirla con Giovanni Maria Flick⁴³. Ha allora un significato ineludibile per la coesistenza tra individui e comunità, che va meditato per essere affermato e riaffermato anche in tempi difficili, il fatto che alla solidarietà sia dedicato il capo IV della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea del 2000 e che essa assuma con il Trattato di Lisbona la portata di un filo della trama costituzionale e istituzionale dell'Unione Europea. L'articolo 2 del Trattato sull'Unione Europea recita:

L'Unione si fonda sui valori del rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello Stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, compresi i diritti delle persone appartenenti a minoranze. Questi valori sono comuni agli Stati membri in una società caratterizzata dal pluralismo, dalla non discriminazione, dalla tolleranza, dalla giustizia, dalla solidarietà e dalla parità tra donne e uomini.

Per l'indivisibilità dei valori e dei diritti fondamentali alla solidarietà viene conferito lo statuto di *valore universale*⁴⁴.

43 La solidarietà, risignificata includendo e riplasmando i sensi già dispiegatisi storicamente in prospettive di pensiero diverse, gioca un ruolo determinante nel rendere la Costituzione un «manuale di convivenza». Cfr. G.M. Flick, *La Costituzione: un manuale di convivenza*, Edizioni Paoline, 2018.

44 Stefano Rodotà, evocando i lavori per la stesura della Carta del 2000, evidenzia le difficoltà incontrate dall'affermazione del principio di solidarietà nel contesto europeo facendo così emergere la solidità che esso ha conseguito per sconfiggere le resistenze oppostegli e giungere infine alla codificazione: «Ma bisogna sottolineare che il principio di solidarietà si è insediato nel sistema costituzionale europeo in maniera chiara, consapevole e non indolore. Nel momento in cui si considera questo princi-

Sul terreno dissodato dalla lunga storia della solidarietà spunta e cresce nel corso del tempo il riconoscimento giuridico del volontariato che è uno dei modi della sua realizzazione concreta. Alla solidarietà esplicitamente rimanda l'art. 2 della legge quadro, promulgata in Italia nel 1991 sul volontariato⁴⁵ (legge 266/91), che la nomina come uno degli elementi identificativi delle prassi di volontariato.

Siamo di fronte alla sconfitta della visione filosofica dell'*homo homini lupus*. Persone e non lupi abitano lo spazio globale che chiamiamo civiltà umana. Siamo così all'abbandono di ciò che gli esseri umani chiamano bestialità attribuendo impudentemente ogni orrore da loro perpetrato alla vita animale di cui sanno ben poco e di cui cancellano la collocazione nell'"al di qua del bene e del male" che a tale compete. L'*ordo* della civiltà, espungendo proprio quella nozione di bestialità, assume come centrale la persona, anzi «le persone»⁴⁶, con tutto il peso costituzionale di questa parola.

Ho cominciato questo mio intervento citando l'*Iliade* e la trasformazione di «Achille la bestia» in essere umano nell'istante dello spuntare in lui di un sentimento di *pietas* solidale. Voglio allora concludere con il riferimento a un altro testo letterario: *Le piccole virtù* di Natalia Ginzburg. La scrittrice, evocando gli inenarrabili dolori patiti negli anni del nazifascismo, rivendica la fierezza della coscienza civile e politica e l'orgoglio della formazione del carattere che tanto soffrire e lottare ha generato: «Abbiamo una durezza e una forza che gli altri prima di noi non hanno conosciuto». È la durezza del dantesco essere tetragoni contro i

pio come espressione di un costituzionalismo cosmopolita, è bene aver piena consapevolezza del fatto che esso è stato il risultato di una discussione difficile, aspra in alcuni momenti, con strenue resistenze da parte britannica, tanto che si è potuto giustamente concludere che quel titolo della Carta "a été l'un des plus controversés" e che è "un de ceux qui expriment le mieux le caractère moderne de la Charte", come ha affermato – ricorda in nota l'autore – Guy Braibant. Cfr. S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, cit., pp.105-106.

45 Legge quadro sul volontariato 266/91. Per un'introduzione al tema cfr. C. Ranci, *Il volontariato*, il Mulino, 2006.

46 Nel Trattato sull'Unione Europea il termine ricorre al plurale: «Persone».

«colpi di ventura»⁴⁷ e soprattutto contro il dilagare del disumano vettore di inumano. È la forza che induce al rifiuto di inganno e violenza. «Durezza e forza» esigono che siano dissipate ombre e ambiguità tanto dalla coscienza di ognuno quanto dalla vita pubblica. Certo, scrive Natalia Ginzburg, «non c'è pace per il figlio dell'uomo. Le volpi e i lupi hanno le loro tane, il figlio dell'uomo non ha dove posare il capo», per poi asserire con orgoglio giustificato dalla lotta agita e dal dolore patito: «La nostra generazione è una generazione di uomini. Non è una generazione di volpi e di lupi»⁴⁸.

Credo che da questo fronte di esseri umani che non si identificano con lupi e volpi ignari di libertà e quindi di etica e di storia, da questo *limen* di un'umanità che ha appreso nella propria carne, per usare un termine biblico, i sensi della solidarietà e l'orrore della desolidarizzazione, davvero non possiamo arretrare o addirittura ritirarci. Dobbiamo imparare a riconoscerlo e a difenderlo come il fronte più avanzato del tempo, baluardo irrinunciabile contro il disumano che minaccia di cancellare le condizioni stesse del nostro vivere e di condurre individui e popoli nella terra desolata dell'inumano.

47 Dante, *Paradiso*, Canto XVII, v. 24.

48 N. Ginzburg, *Le piccole virtù*, Einaudi, 1962, p. 34.

Legame sociale

di Franca Maria Alacevich

Le due facce del legame sociale

Considerare il concetto di legame sociale all'interno di un testo dedicato alle parole della convivenza rimanda immediatamente ad alcuni interrogativi che attraversano il nostro mondo contemporaneo. Le grandi e pervasive trasformazioni degli ultimi tempi stanno lacerando la società? Stanno erodendo quei legami sociali che rendevano possibile la coesione, la solidarietà, la convivenza tra soggetti sempre più diversi e portatori di interessi differenziati? È possibile una società di individui liberi ma, appunto, coesa e solidale? L'individualismo, che pare divenire sempre più esasperato, impedisce la tenuta del tessuto sociale?

Quest'ultima immagine, la metafora del tessuto sociale, è molto presente negli studi sulla società e sui processi di cambiamento, ed è particolarmente efficace nel definire una società che è fatta da elementi diversi ma interconnessi. Un tessuto è composto da un ordito e da una trama che ne unisce i fili, creando così un insieme che tiene, che regge, e che tuttavia con l'usura può ridursi in brandelli se non viene accuratamente mantenuto. Alla stessa stregua, possiamo considerare gli individui e i gruppi sociali come l'ordito della società; e ciò che li tiene insieme, come una trama, sono proprio i legami sociali.

Una società coesa e solidale, ben integrata, può essere rappresentata come un buon tessuto, solido, resistente alle sfide che si trova via via ad affrontare nei diversi contesti storici. Tuttavia, anche il tessuto sociale, come quello vero, richiede cura e manutenzione. Se i legami sociali si

erodono e non sono in grado di generare coesione tra individui e gruppi sociali, la società entra in una fase di disgregazione dagli effetti non sempre prevedibili, e comunque forieri di tensioni. Una società attraversata da conflitti, popolata da soggetti individuali poco integrati tra di loro, e tesi a realizzare opportunisticamente interessi di parte, assume le sembianze di un tessuto eroso, sfilacciato, che rischia di ridursi in brandelli. È quello che sembra accadere alle società contemporanee.

Va però considerato che il concetto di legame sociale così inteso non è l'unica accezione possibile del termine: i legami sociali possono avere anche un significato diverso, e possono costituire un pericolo per la società e per gli individui. Vi sono, dunque, due facce, due significati tra loro opposti di questo concetto.

Da un lato, in un'accezione positiva, i legami sociali sono la forza, il collante, che tiene insieme una società, pur se attraversata da molte fratture e differenziazioni interne. Dall'altro lato, non si può non tenere in considerazione che i legami sociali possono avere conseguenze diverse per gli individui. In alcuni casi sono fonte di emancipazione e di liberazione. In altri, al contrario, opprimono, ledono la libertà individuale, soffocano. Basti pensare a tutta la letteratura su quei legami forti che costringono le persone a uno stato di subalternità, in relazioni basate sull'autoritarismo e sull'esercizio del potere: dalle violenze domestiche nei confronti delle donne, o di figli e figlie, alla violenza nelle relazioni di potere all'interno del mondo del lavoro, o all'interno di sette religiose.

La questione è ulteriormente complicata dal fatto che la forza di legami simili (come quelli radicati nella famiglia, nella parentela, nella comunità locale o in quella etnico-linguistica) possono avere anche conseguenze molto diverse per la società. La forza dei legami familiari può essere una risorsa per lo sviluppo economico della società ma può essere anche un vincolo. Il primo caso è, per esempio, quello delle reti familiari, parentali e comunitarie nello sviluppo dei sistemi locali di piccola impresa. Basti pensare al concetto di "atmosfera industriale" coniato da Alfred Marshall e sapientemente ripreso e utilizzato da Giacomo Becattini¹ per spiegare il successo delle aree economiche di pic-

1 G. Becattini, *Dal settore al distretto*, in «Rivista di economia e politica industriale», n. 1, 1979.

cola impresa, dove il condensarsi di competenze e saper fare, unito a relazioni di fiducia che facilitano la collaborazione – tra imprese, tra imprese e lavoratori, tra imprese e istituzioni – costituisce il “capitale sociale” localizzato, una risorsa extraeconomica capace di promuovere e sostenere lo sviluppo economico, oltre che la coesione sociale. Un caso opposto è quello del ruolo dei legami familiari nella criminalità organizzata: qui forniscono un serbatoio di fiducia indispensabile per il successo delle attività criminali. In questo senso, i legami sociali sono a geometria variabile: sono forti e generatori di coesione all’interno del gruppo, ma sono in tensione e contrapposizione con tutti coloro che non fanno parte del gruppo. Ne sono esempi situazioni estreme, come la massoneria o i clan criminali, ma anche fenomeni meno visibili, come ha ben messo in evidenza Edward Banfield² col termine di grande successo di “familismo amorale”: vincoli di solidarietà condivisi solo all’interno di cerchie sociali ristrette, e chiuse, che stimolano la pressione al conformismo e che oppongono un gruppo sociale agli altri, alla società, perseguendo interessi specifici, privati, particolaristici.

Vi è quindi una sorta di plasticità dei legami sociali basati sugli stessi contesti istituzionali, come la famiglia o la religione, nel senso che le conseguenze di tali legami possono essere molto diverse per la società nel suo complesso come anche per i singoli individui. A questo punto è necessario dare una definizione dei legami sociali che aiuterà nelle considerazioni successive. Qui si discute della faccia “virtuosa” dei legami sociali, quelli che comportano conseguenze favorevoli. Per orientarsi in questa direzione, si segue la proposta del sociologo Mark Granovetter³ e di altri studiosi che vedono i legami sociali come «reti di rapporti personali concreti» che generano motivazioni solidaristiche. È da notare che questa concezione relazionale dei legami sociali

2 E.C. Banfield, L. Fasano, *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, 1958; trad. it. *Le basi morali di una società arretrata*, il Mulino, 1976.

3 M. Granovetter, *Economic Action and Social Structure – The Problem of Embeddedness*, in «American Journal of Sociology», n. 91 (3), 1985; trad. it. *Azione economica e struttura sociale. Il problema dell'embeddedness*, in M. Magatti (a cura di), *Azione economica come azione sociale. Nuovi approcci in sociologia economica*, FrancoAngeli, 1991.

prende le distanze sia dalla visione ipo-socializzata dell'attore sociale sia da quella iper-socializzata. La prima suppone che le motivazioni dell'azione siano riconducibili all'interesse individuale, definito in condizioni di autonomia rispetto all'influenza di altri soggetti. Le relazioni appaiono in questo contesto soprattutto come relazioni di scambio tra soggetti auto-interessati. La seconda dà, invece, rilievo alle motivazioni alimentate dall'interiorizzazione di valori condivisi. Anche in questo caso, però, la motivazione individuale finisce per essere concepita in modo atomistico, indipendentemente dalla relazione con altri soggetti. La concezione relazionale dei legami sociali aiuta, al contrario, a mettere in evidenza il fatto che le motivazioni sono prodotte attraverso la relazione con cerchie sociali dalle quali si aspira ad avere riconoscimento e con le quali si cerca di identificarsi. Pertanto, le motivazioni possono cambiare con il mutare delle cerchie sociali di riferimento.

Va ricordato, comunque, che anche nell'accezione adottata il concetto di legame sociale si confronta costantemente con il suo opposto, l'individualismo. Infatti, il legame sociale viene spesso definito in relazione al suo contrario, sia nella riflessione filosofica sia in quella sociologica, richiamando il dualismo dell'essere umano che agisce, da un lato, secondo motivazioni di tipo individualistico e, dall'altro lato, secondo motivazioni che potremmo definire sociali e comunitarie.

Le motivazioni di tipo individualistico, proprie dell'*homo oeconomicus*, spingono alla logica acquisitiva e sono potenzialmente foriere di disgregazione sociale; mentre quelle sociali e comunitarie sono fonte di coesione, sono solidaristiche e basate sulla consapevolezza dell'interdipendenza tra i soggetti sociali. Le prime sono alla base della ricerca individuale di autorealizzazione, le seconde promuovono invece la cooperazione, dando valore alla generosità, alla giustizia e all'onore. Legame sociale e libertà individuale, dunque, sono come due facce dell'agire sociale in perenne tensione tra loro, ed è proprio dal gioco delle differenze tra opposti che acquisisce chiarezza di significati il termine legame sociale nel senso qui adottato.

Una questione antica

La questione è antica quanto la riflessione filosofica, politica e sociale sulla società. Si potrebbe persino risalire ai grandi filosofi dell'antichità, Platone e Aristotele, come emblemi delle due visioni dell'azione umana: quella individualistica e quella sociale, comunitaria. Il primo, Platone, ha una visione in cui gli esseri umani sono «nemici tutti a tutti pubblicamente» e ritiene che solo lo sviluppo della politica e del diritto possano consentire la coesistenza tra individui diversi, e nemici. Il secondo, Aristotele, nella sua interpretazione dell'essere umano come «animale politico» sottolinea, al contrario, la socialità della persona umana e l'apertura della società agli scambi, all'interazione⁴.

In questa sede, tuttavia, ci si fermerà a considerare l'era contemporanea, in una prospettiva sociologica. Con la Rivoluzione industriale e l'avvento del capitalismo, infatti, le scienze sociali hanno posto l'accento sulla crescente individualizzazione della società e l'erosione dei legami sociali tradizionali. Fin dalle sue origini la sociologia – scienza relativamente giovane – ha cercato di rispondere ad alcuni quesiti sugli effetti dei grandi mutamenti sociali in corso nella società in seguito al processo di industrializzazione e all'affermarsi del capitalismo. Le trasformazioni sociali che si accompagnano all'industrializzazione e al lento ma progressivo affermarsi della democrazia lacerano inesorabilmente il tessuto sociale o ne permettono la tenuta? E in questo secondo caso, a quali condizioni? È possibile, in una parola, una società di individui liberi ma coesa e solidale?

Agli albori della prospettiva sociologica, che coincidono con la riflessione critica sul nuovo mondo che si stava affacciando, gli studiosi si dividevano tra chi vedeva con preoccupazione crescere la libertà individuale – o meglio la libertà individuale di alcuni – a discapito del legame sociale tradizionale, e a discapito della possibilità stessa di ricostruire nel nuovo mondo legami sociali solidi, e chi invece portava l'attenzione

4 Una riflessione sulle passioni – acquisitive vs relazionali – che muovono l'agire dei soggetti sociali e il loro diverso prevalere in quattro secoli di storia è al centro di un bel libro di qualche anno fa. Cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, 2001.

sulle *chances* che si aprivano per una ricostruzione su nuove basi di un legame sociale che garantisse la convivenza e la coesistenza tra soggetti individuali sempre più diversi, e liberi, portatori di interessi differenziati e spesso contrapposti. Basti qui riportare solo tre celebri esempi, che mettono in luce queste diverse posizioni.

Karl Marx può essere preso a principale riferimento dei primi. In vari lavori, e soprattutto ne *L'ideologia tedesca* e nei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*⁵, mostra come il sistema capitalistico e il modo di produzione tipico delle grandi imprese che si stavano affermando minasse inesorabilmente i legami sociali tra gli individui, e portasse piuttosto all'alienazione economica e morale dei più, espropriati dal controllo sui mezzi di produzione, privati del senso del loro lavoro, ridotti ad appendici delle macchine. In questa prospettiva, non vi sono legami tra individui appartenenti a diverse classi sociali, anzi tra di essi vi sono antagonismo e conflitto, e la lotta di classe ne è l'immagine più chiara. Ma anche tra i soggetti della stessa classe sociale i legami sono difficili da costruirsi, e fragili. I proprietari dei mezzi di produzione sono legati tra loro solo da motivazioni strumentali, infatti, altrimenti si trovano in concorrenza. Gli operai si trovano in situazioni simili tra di loro e dunque potenzialmente condividono interessi comuni, tuttavia, perché possano acquisire consapevolezza della loro comune condizione sociale, perché possano aggregarsi nella difesa dei loro interessi, hanno bisogno di un intervento, per così dire, esterno perché la "coscienza di classe" possa renderli uniti tra di loro. Il ruolo dell'intellettuale organico appare come indispensabile al fine di consentire agli operai dell'industria di divenire un attore collettivo, una classe sociale.

Émile Durkheim ha una visione diversa. Interpreta la divisione del lavoro all'interno del nascente sistema capitalistico come una possibile fonte di costruzione di legami sociali più solidi che nel passato. La crescente densità demografica fa aumentare i bisogni di beni e servizi nella società; allarga gli orizzonti di ciascun componente della società, messo

5 K. Marx, 1857-1858, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*; trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, la Nuova Italia, 1968-1970. K. Marx, F. Engels, *Die Deutsche Ideologie*; trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, 1958.

a più stretto contatto con soggetti diversi; mentre si sviluppano le comunicazioni. Tutto questo, da una parte, richiede una sempre maggiore divisione del lavoro per soddisfare le mutevoli e sempre più numerose esigenze della popolazione. Dall'altra parte, però, rende possibile la consapevolezza in ciascun soggetto sociale di quanto abbia bisogno degli altri e di quanto il suo stesso contributo sia necessario agli altri – rafforzando così il legame sociale in quella che Durkheim definisce la «solidarietà organica»: «L'effetto più notevole della divisione del lavoro [...] non è il fatto che essa aumenta il rendimento delle funzioni divise, ma che le rende solidali»⁶.

La possibilità di costruire legami sociali, per Durkheim, affonda le radici nella nuova morale, fondata appunto sulla divisione del lavoro, che si traduce in regole di condotta condivise e che, nelle sue parole, «è il minimo indispensabile, lo stretto necessario, il pane quotidiano senza il quale le società non possono vivere»⁷. Si tratta di una possibilità plausibile, a patto che la divisione del lavoro segua la logica di affidare a ciascuno il compito che meglio gli si confà per le sue competenze e attitudini. Tuttavia, se questo non viene assicurato la divisione del lavoro assume forme anormali, patologiche – cui Durkheim dedica la terza parte del suo lavoro su *La divisione del lavoro sociale*, considerandole eccezionali ma possibili. Una carenza di regolamentazione delle relazioni tra coloro che occupano ruoli diversi – tipico è l'esempio delle relazioni tra operai e padroni nelle imprese capitalistiche – può produrre “anomia”, rinchiodare i soggetti in ruoli e spazi ristretti che non si integrano in «un tutto solidale». Se i compiti vengono affidati senza tenere conto «dei talenti naturali» di ciascuno, la divisione del lavoro diviene “coercitiva”, «non si regge più che con la forza». Infine, se con la divisione del lavoro si genera un «impoverimento dell'attività funzionale», le diverse funzioni esercitate non si integrano tra di loro e non consentono lo sviluppo della solidarietà.

La differenziazione sociale che viene affermandosi con i processi di urbanizzazione, industrializzazione e crescente interconnessione tra i

6 É. Durkheim, *De la division du travail social*, Félix Alcan, 1893; trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, 1996, p. 83.

7 Ivi, p. 75.

soggetti sociali è al centro anche dell'analisi di un altro sociologo, Georg Simmel. Nella società a lui contemporanea, Simmel vede una *chance* per gli individui di realizzarsi più pienamente, proprio in virtù della possibilità di essere liberi e di uscire dalle tradizionali strette cerchie di appartenenza, che li rendevano molto dipendenti, poiché di ridotte dimensioni e basate su rapporti interpersonali gerarchicamente orientati. La modernità avrebbe come caratteristica, al contrario, una liberazione dell'individuo attraverso il progressivo allargamento delle "cerchie sociali" e del ventaglio delle combinazioni possibili per ciascuno di appartenere a più cerchie, con il correlato ampliarsi delle interazioni sociali. In uno dei suoi testi, *Forme e giochi di società*, Simmel afferma che

la società è solo il nome con cui si indica una cerchia di individui legati l'uno all'altro da varie forme di reciprocità, la cui unità è la stessa che si osserva in un sistema di masse corporee, tali da influenzarsi a vicenda e comportarsi secondo la determinazione che ricevono⁸.

È interessante notare come l'appartenenza a diverse cerchie sociali (famiglia d'origine, famiglia di adozione, ambiente professionale, classe sociale, gruppi d'interesse, associazioni, e ogni altro tipo di relazione sociale) ha il duplice effetto di rendere l'individuo più libero – perché meno costretto da relazioni forti di un unico gruppo di appartenenza e dunque potenzialmente più capace di innovare – ma anche di renderlo partecipe di una realtà più ampia, la società appunto. Il concetto di legame sociale assume in questa prospettiva una luce nuova. Non è un legame necessariamente forte, anzi nella contemporaneità diviene una combinazione di legami forti e deboli che tuttavia, attraverso le interazioni sociali, tiene unito un insieme ampio di soggetti nel mentre consente agli individui margini di libertà di azione, anche innovativa. Si vede bene questo processo nella metafora di Simmel sul «miracolo» del sentimento amoroso, che consente di superare i vincoli e le difficoltà della diversità tra i soggetti e favorisce l'incontro; è una risorsa dell'individuo che col sentimento amoroso emerge dalla sua latenza e permet-

8 G. Simmel, *Grundfragen der Soziologie*, Göschen, 1917; trad. it. *Forme e giochi di società*, Feltrinelli, 1983, p.89.

te la socialità. Più in generale, questa accezione di legame sociale si accompagna a quello che è stato chiamato «conformismo creativo», e concepito come un modello ideale di integrazione sociale.

Tuttavia, anche Simmel riconosce i limiti e i possibili effetti negativi di questi legami sociali, in diverse sue opere e soprattutto nella *Filosofia del denaro*⁹. In particolare, se e quando l'appartenenza a cerchie sociali molteplici genera conflitti tra doveri inconciliabili non si realizza coesione sociale ma si promuovono equilibri instabili; così come la diffusione del mezzo “denaro” – che inizialmente ha liberato gli individui – diviene poi un nuovo limite perché le sue logiche, e il controllo su di esse, sfuggono interamente agli individui.

Da questi tre esempi – selezionati tra i molti che si potrebbero fare – emergono alcune prime riflessioni sul concetto di legame sociale. I legami sociali imposti attraverso l'esercizio di un potere, dunque costringenti, sono forieri di disordine, differenziazione, polarizzazione e in ultima istanza anche disgregazione sociale. Al massimo possono rafforzare legami all'interno di particolari gruppi sociali, che sono tanto più forti quanto più si sentono in conflitto con altri gruppi. Quelli basati sulla solidarietà e l'interdipendenza tra soggetti sono potenzialmente più solidi, consentono la costruzione di una società più coesa e ordinata, favoriscono la convivenza, ma i prerequisiti per la loro affermazione sono molto difficili da realizzare concretamente, essendo basati sull'eguaglianza delle opportunità, sulla giustizia, sul riconoscimento del merito, delle attitudini individuali, del valore di ciascun componente della società.

Mostra bene queste condizioni il concetto di “contratto morale implicito” di Barrington Moore¹⁰. Il consenso nelle società si basa, cioè, su una “giusta” distribuzione dei compiti e dei doveri sociali attraverso una «serie di accordi reciproci non verbalizzati», che sono tuttavia fragili, imperfetti, e costantemente sottoposti a rielaborazioni e a tensioni tra i gruppi sociali che ne mettono in discussione la legittimità.

9 G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, 1900; trad. it. *Filosofia del denaro*, Utet, 1984.

10 B. Moore Jr., *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, M.E. Sharpe, 1978; trad. it. *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, Edizioni di Comunità, 1983.

Tra queste due diverse, e opposte concezioni, si colloca l'intrecciarsi e svilupparsi di legami a geometria variabile, molteplici e misti (più forti e più deboli), che costruiscono la trama di un tessuto sociale che può reggere anche se attraversato da differenziazioni e variabilità al suo interno, in perenne tensione tra «armonia e conflitto, attrazione e repulsione, amore e odio: infatti le relazioni sociali sono caratterizzate da un rapporto ambivalente» (come afferma, riferendosi a Simmel, Lewis A. Coser)¹¹.

L'erosione delle tradizionali fonti del legame sociale

Lo sviluppo del pensiero sociologico in tempi più recenti ha messo in evidenza quanto le possibilità che i legami sociali generino coesione e integrazione si vengano riducendo nell'età contemporanea. Il rapporto tra sfera pubblica e sfera privata si complica, il perseguimento di beni collettivi diviene sempre più difficile, la tenuta della società più incerta. La prospettiva durkheimiana appare sempre più illusoria e impossibile da realizzare in un mondo che non facilita la costruzione di un senso di appartenenza alla società nel suo complesso, in cui le forme patologiche della divisione del lavoro hanno la meglio sulla possibilità di fondare la solidarietà organica. Anche la prospettiva simmeliana, che pure appare più capace di interpretare il presente perché aiuta a riconoscere i legami sociali interni a particolari cerchie sociali, viene però letta soprattutto nella sua accezione più pessimistica: questi legami sociali in cerchie ristrette non sembrano aprire all'interazione sociale allargata alla società, e la stessa possibilità di appartenere a diverse cerchie sociali viene vista come foriera di conflitti e disgregazione piuttosto che di coesione sociale.

Tra gli autori che lo hanno messo in evidenza con efficacia si può ricordare Zygmunt Bauman. In molti suoi scritti, e soprattutto per quel che qui interessa ne *La solitudine del cittadino globale*, denuncia come il processo di individualizzazione sia spinto al punto da generare inquiete-

11 L.A. Coser, *Masters of Sociological Thought*, Harcourt Brace Jov., 1971; trad. it. *I maestri del pensiero sociologico*, il Mulino, 1983, p. 267.

tudine e incertezza sul futuro, persino incapacità di interpretare il senso e la direzione della propria vita, così da rendere impossibile tenere unite sfera privata e sfera pubblica, erodendo i legami sociali. Non a caso, infatti, il titolo originario del suo contributo era molto diverso da quello dell'edizione italiana: il libro si intitolava *In Search of Politics* (1999), dunque alla ricerca della costruzione della sfera pubblica, politica, nel mondo contemporaneo¹².

In questa direzione si colloca anche il lavoro di Richard Sennet che, nel suo *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, sottolinea le difficoltà della collaborazione:

L'epoca odierna non è sufficientemente attrezzata per far fronte alle sfide poste dalla collaborazione di tipo impegnativo [...] nella misura in cui la disuguaglianza materiale isola le persone, il lavoro a tempo determinato rende più superficiali i loro contatti sociali e la cultura innesca l'angoscia per l'Altro, si vanno perdendo le abilità necessarie per gestire le differenze irriducibili. Stiamo perdendo le abilità tecniche della collaborazione necessarie al buon funzionamento di una società complessa¹³.

Anche Ulrich Beck, nel suo *La società del rischio*¹⁴ e in molti altri lavori, vede nel processo di crescente individualizzazione uno dei caratteri che si accompagnano alla modernità, che espone a innumerevoli rischi e soprattutto al rischio di esclusione sociale. In quella che Beck chiama la «seconda modernità» viene meno l'equilibrio precedente e non si è ancora ristabilito un nuovo equilibrio. Non si può più contare come prima sul ruolo delle istituzioni tradizionali, soprattutto della famiglia, e sulle vecchie certezze, come la sicurezza del lavoro per esempio. Molti e crescenti sono gli stimoli e gli spazi di libertà, ciascuno può progettare la propria biografia, ma è anche più solo nella sua costruzione, esposto a

12 Z. Bauman, *In Search of Politics*, Stanford University Press, 1999; trad. it. *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, 2000.

13 R. Sennett, *Together. The Rituals, Pleasures, and Politics of Cooperation*, Yale University Press, 2012; trad. it. *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Feltrinelli, 2012, p. 19.

14 U. Beck, *Risk Society*, Sage, 1986; trad. it. *La società del rischio*, Carocci, 2000.

innumerevoli rischi. Questa visione pessimistica nella diagnosi della situazione attuale in Beck si apre, tuttavia, a «visioni del futuro»¹⁵ in cui la perdita della sicurezza del lavoro, l'erosione dei valori tradizionali e della famiglia, potrebbero aprire la strada a un lavoro di impegno civile, all'impegno altruistico, all'ambientalismo, a nuove forme di costruzione di coesione sociale.

La sociologia contemporanea ripercorre, dunque, la tradizione di visioni e prospettive contrapposte. In tutti i casi, comunque, mette in luce soprattutto l'erosione delle tradizionali fonti di costruzione di legami sociali. Molti sono i lavori di ricerca empirica e di riflessione teorica sui diversi aspetti che segnalano questa erosione.

Alcuni contributi hanno messo in evidenza come nel passato, nella moderna società industrializzata, uno dei principali, se non il principale, fattore di integrazione sociale e di legame tra individui e società fosse il lavoro. Attraverso il suo ruolo nella costruzione dell'identità sociale degli individui, il lavoro rappresentava, infatti, anche il luogo (reale e virtuale) di legami sociali con pari, sovraordinati e subordinati, con le reti di rappresentanza degli interessi – un vero e proprio ponte tra individuo e società. Poteva essere un potente fattore di costruzione di legami sociali in ragione della sua lunga durata, della sua stabilità, e della sua relativa sicurezza. Una delle ragioni per cui oggi lo è meno – o, meglio, lo è per una parte della popolazione e meno o per nulla per un'altra parte (specie per i più giovani) – risiede nel fatto che il lavoro ha assunto caratteri diffusi di temporaneità, se non di vera e propria precarietà; che avvengono frequenti cambiamenti di ambiente lavorativo, di compiti da svolgere e di competenze utilizzate. Il lavoro – afferma Aris Accornero nel suo *Era il secolo del lavoro* – mantiene la sua funzione di «definire l'identità sociale [...] ma serve un po' meno di prima per fondare l'identità sociale»¹⁶.

La famiglia, il gruppo sociale primario di appartenenza, è sempre stata un altro fattore di produzione di legami sociali, ben prima della

15 U. Beck, *Schöne neue Arbeitswelt. Vision: Weltbürgergesellschaft*, Campus verlag GmbH, 1999; trad. it. *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, Einaudi, 2000.

16 A. Accornero, *Era il secolo del lavoro*, il Mulino, 1997, p. 74 (corsivi nel testo).

modernità, ma il ruolo della famiglia si è venuto affievolendo. Da un lato, spingono in questa direzione l'erosione dei rapporti stabili e il moltiplicarsi delle forme di famiglia oggi possibili – che sono indice di maggiore libertà ma anche, spesso, di legami sociali più deboli. Dall'altro lato, sono venuti sempre più alla luce i legami sociali “malati” che nascono spesso all'interno delle mura domestiche, che trovano la loro espressione estrema nella violenza nei confronti di donne, bambini e bambine, ma anche nell'abbandono degli anziani, specie se non più in grado di fornire servizi alla famiglia¹⁷. Da un'altra prospettiva, poi, va rilevato come i tempi della vita moderna spesso erodano i tempi della frequentazione: della frequentazione sociale, ma spesso anche della frequentazione tra i componenti delle famiglie. Il bel racconto di Calvino su una coppia di lavoratori turnisti¹⁸ può essere preso a emblema anche dei tempi odierni, segnati dall'assenza di momenti di convivialità comuni: i coniugi turnisti vivevano la casa, e il letto coniugale, in tempi alterni e non comuni (su questo aspetto dei tempi della convivialità tornerò dopo).

Un altro ambiente di costruzione di legami sociali è tradizionalmente stato quello delle religioni, delle chiese, e delle istituzioni a esse collegate. Soprattutto in Occidente, l'appartenenza religiosa è venuta erodendosi progressivamente e perdendo la capacità di creare legami sociali significativi. Per l'Italia, per esempio, si è constatato l'abbandono dei riti, lo svuotamento degli oratori, che un tempo erano centri di socializzazione e creazione di relazioni sociali¹⁹. L'appartenenza religiosa mantiene questa prerogativa in contesti diversi da quello occidentale – soprattutto nel mondo mussulmano e nei paesi orientali²⁰ – così come in alcune nicchie delle nostre società, anche numerose ma di piccola di-

17 I numerosi lavori di Marzio Barbagli (1990, 1997, 2004) e Chiara Saraceno (1997, 2016, 2017) sui cambiamenti avvenuti nelle famiglie e sulle loro conseguenze ne sono testimonianza.

18 I. Calvino, *L'avventura di due sposi*, in *I racconti*, Einaudi, 1976.

19 R. Cartocci, *Geografia dell'Italia cattolica*, il Mulino, 2011.

20 A. Aldridge A., *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, Polity Press, 2000; trad. it. *La religione nel mondo contemporaneo. Una prospettiva sociologica*, il Mulino, 2005.

mensione. Tuttavia, a un livello più ampio e generale anche questo contesto tipico delle comunità del passato ha perso molto del suo ruolo di fattore di integrazione sociale e di promotore di legami tra individui e tra individui e società.

Analogamente, lo stesso può dirsi per la politica, che ha giocato un ruolo importante per la creazione di legami sociali e che ha perso molto significato nell'era contemporanea, con l'erosione delle grandi ideologie e dei grandi partiti di massa. Il senso di appartenenza anche in questo caso è venuto meno, e con esso il ruolo della politica nella formazione, nella socializzazione, nella creazione di legami sociali tra gli appartenenti a gruppi politici, a volte in direzione interclassista²¹. In questo ambito, tuttavia, diverso è stato e resta il ruolo dei movimenti sociali, su cui tornerò più avanti.

Si può avere una conferma di queste tendenze analizzando i dati delle ricerche italiane ed europee sui fenomeni legati alle dinamiche del lavoro, della famiglia, della partecipazione religiosa e politica. Basti qui ricordare come nella bella mappa *Le parole del nostro tempo* di Ilvo Diamanti²² lavoro e, soprattutto, famiglia continuano a suscitare sentimenti positivi nel presente – e la famiglia nel presente è la parola in assoluto ritenuta più importante – ma sono viste come sempre meno rilevanti per il futuro. Le parole legate alla religione e alla politica, invece, sono considerate già negativamente nel presente e ancor di più per il futuro.

Nuove fonti del legame sociale?

Se lavoro, famiglia, religione e politica non sono più, o sono in misura molto più ridotta, fonti di legami sociali che possono tenere unito il tes-

21 La letteratura e le ricerche sulla perdita di ruolo della politica sono molte. Per il caso italiano, basti citare C. Galli, *Itinerario nelle crisi*, Bruno Mondadori, 2013; L. Ceccarini, I. Diamanti, *Tra politica e società. Fondamenti, trasformazioni e prospettive*, il Mulino, 2018.

22 Demos & Pi, 59° *Osservatorio capitale sociale – Mapping: Le parole del nostro tempo – partiti e leader*, in <http://www.demos.it/a01416.php>, e <https://www.agcom.it>, 2018.

suto sociale, dobbiamo dunque pensare che non vi siano oggi luoghi di costruzione di legami sociali e che il tessuto sociale si stia erodendo come un vero tessuto quando diventa logoro e sfilacciato e non tiene più? O forse sta avvenendo un cambiamento ancora non pienamente colto e che riguarda l'emergenza di nuove fonti di legami sociali in grado di connettere individui e gruppi sociali in una visione più solidaristica?

Se si prova ad adottare uno sguardo più ampio e attento ai comportamenti e alle propensioni degli attori sociali contemporanei, emergono alcuni limiti della ricerca sociale tradizionale che ancora guida la lettura dei processi in atto. Si sta forse dando ancora troppa poca attenzione al cambiamento che è avvenuto e sta avvenendo e, così facendo, non si riescono a cogliere le nuove possibili fonti di aggregazione e di costruzione di legami sociali. Nello stesso tempo, si considerano forse troppo in crisi quelle fonti più tradizionali e che, invece, probabilmente a livello micro sociale ancora esercitano un ruolo importante.

Procedo ora a dare qualche breve cenno sulla tenuta di alcune delle tradizionali fonti di legami sociali. Mi soffermerò più avanti, senza alcuna pretesa di esaustività, su alcuni esempi di situazioni che potrebbero promuovere nuove fonti di legami sociali nella contemporaneità e che dovrebbero divenire terreni di studio da questo punto di vista.

Anzitutto, nonostante i cambiamenti che ha subito e che sta attraversando, il lavoro non deve essere trascurato come fonte di identità e costruzione di legami sociali. Per esempio, ancora oggi la maggioranza degli italiani ritiene il lavoro un aspetto tra i più rilevanti della propria esperienza, e ben più numerosi sono coloro che ritengono che lo sarà ancora di più nel futuro²³. Inoltre, la letteratura sui processi di integrazione sociale sottolinea come attraverso il lavoro si costruisca ancora oggi l'integrazione e come, dal punto di vista sociale e individuale, sia fonte di grave emarginazione sociale il lavoro che manca, che non si trova. Le ricerche sugli immigrati e i processi di integrazione sociale, così come quelle sui disabili o gli ex detenuti, mostrano la rilevanza del lavoro²⁴. Quelle sui disoccupati e sui giovani che faticano a trovare un lavoro

23 Demos & Pi, *Le parole del nostro tempo*, cit.

24 Sul lavoro come fonte di integrazione sociale degli immigrati, cfr. M. Ambrosini, *La fatica di integrarsi*, il Mulino, 2001, e molti altri suoi lavori successivi.

mettono in risalto quanto sia pericolosa sul piano individuale e sociale la mancanza del lavoro²⁵.

Diversa è la situazione per quanto riguarda la famiglia. La mappa *Le parole del nostro tempo* la vede al primo posto tra gli aspetti della vita ritenuti importanti, con percentuale elevata, ma nella rappresentazione del futuro i soggetti la collocano al sesto posto e sono ancora la maggioranza, ma molto meno numerosa, coloro che la ritengono ancora importante. Dunque, la famiglia appare come ancora fonte di legami sociali, anche se con un ruolo meno marcato che nel passato.

Il ruolo della religione e della Chiesa come fonte di legami sociali appare, al contrario, venuto decisamente meno: la religione è considerata una dimensione importante per meno della metà dei soggetti, la sua posizione relativa nella graduatoria delle istituzioni ritenute rilevanti scende radicalmente, sempre meno persone la ritengono ancora un valore di riferimento. Un'altra indagine ha messo in evidenza come tra i più giovani meno di uno su dieci la ritenga una dimensione importante²⁶.

E così avviene anche per la politica, dove le forme di partecipazione tradizionale (iscrizione e partecipazione alla vita dei partiti) appaiono in crisi e ancor più ridimensionate rispetto al passato. Non solo tutte le parole significative che si rifanno alla politica raccolgono basse adesioni per l'oggi, peraltro in diminuzione nella rappresentazione del futuro, ma chi la considera importante è davvero una quota irrisoria della popolazione²⁷.

25 Quanto agli effetti della mancanza del lavoro nella situazione di disoccupazione, già negli anni Trenta del secolo scorso molte ricerche li hanno mostrati e le loro considerazioni restano ancor oggi attuali. Tra le altre, basti citare la ricerca su *I disoccupati di Marienthal*. M. Jahoda, P.F. Lazarsfeld, H. Zeisel, *Marienthal. Sociology of an Unemployed Community*, Aldine, 1971; trad. it. *I disoccupati di Marienthal*, Edizioni Lavoro, 1986. Sugli effetti della mancanza del lavoro per i giovani, cfr. P. Rebughini, E. Colombo, L. Leonini (a cura di), *Giovani dentro la crisi*, Guerini e associati, 2017; S. Bertolini (a cura di), *Giovani senza futuro? Insicurezza lavorativa e autonomia nell'Italia di oggi*, Carocci, 2018.

26 F. Garelli, *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, il Mulino, 2016.

27 Demos & Pi, *56° Osservatorio Capitale sociale – I giovani e le passioni “tiepide”*,

Dunque, la religione e la politica, almeno quella ufficiale, hanno probabilmente perduto terreno come luogo di costruzione di legami sociali per la stragrande maggioranza della popolazione. Tuttavia, la famiglia e soprattutto il lavoro restano dimensioni di grande importanza che non vanno comunque trascurate.

Probabilmente i luoghi significativi per la costruzione di legami sociali vanno cercati in esperienze diverse da quelle del passato. Sarebbe opportuno che si dedicasse maggiore attenzione e si sviluppasse sempre più ricerca empirica sulle relazioni sociali che si instaurano all'interno, o attraverso, una serie di "luoghi" che stanno assumendo sempre più importanza nella vita di molti soggetti. Un primo repertorio potrebbe comprendere: le organizzazioni di volontariato, i movimenti sociali, le istituzioni formative, le reti amicali, in alcuni casi anche i gruppi di vicinato, le attività sportive, le associazioni e i circoli ricreativi e culturali, i gruppi d'acquisto, persino le nuove modalità di condivisione di abitazioni e mezzi di trasporto, o altro ancora. Per certi aspetti, e come esperienze inattese, anche le reti di relazione virtuali e che superano i confini spaziali e persino, in certe circostanze, i luoghi del consumo come i grandi centri commerciali potrebbero divenire luoghi di aggregazione e costruzione di legami sociali: quando le reti virtuali sono generatrici di relazioni dirette e favoriscono la costruzione di gruppi sociali i cui componenti interagiscono anche fisicamente tra loro; quando i centri commerciali divengono la sede di incontro per soggetti che non hanno altre forme di associazione, come pare in alcuni casi avvenga soprattutto per gli anziani.

Si tratta in tutti i casi di luoghi che si affiancano a quelli tradizionali. In alcuni casi la ricerca sociale affronta questi territori di indagine, ma non sempre dedicando attenzione alle relazioni sociali che in essi si instaurano, alle rappresentazioni che gli attori che li popolano ne ricostruiscono, alla loro capacità di generare senso di appartenenza, in una parola a quanto siano fonte di legami sociali, e di coesione sociale.

È possibile, dunque, che i cambiamenti sociali abbiano prodotto uno spostamento molto rilevante degli attori dalle forme e dai luoghi tradi-

zionali di relazione a nuovi e diversi tipi, a nuove e diverse modalità, i cui effetti si è ancora impreparati a cogliere appieno.

Qualche segnale, seppur ancora debole, dell'emergenza di nuove forme può essere colto guardando ai risultati di diverse ricerche.

Un esempio può essere legato all'orientamento nei confronti della cooperazione allo sviluppo. I cittadini europei manifestano, infatti, una considerazione alta e positiva nei confronti della cooperazione internazionale e si dimostrano disposti a mettersi in gioco personalmente in questo ambito, e a partecipare attivamente in qualche modo a iniziative di cooperazione internazionale²⁸. Questo atteggiamento proattivo può essere vissuto anche senza necessariamente spostarsi fisicamente in altri paesi: per esempio, adoperarsi per la raccolta di fondi e di beni a sostegno della cooperazione internazionale, soprattutto se avviene attraverso un agire collettivo e non individuale, rappresenta un modo di mettersi in gioco personalmente che costruisce al contempo legami sociali diretti tra tutti i partecipanti alle iniziative, ma anche legami sociali indiretti con le popolazioni destinatarie degli interventi – che a volte si traducono anche in relazioni personali e di vicinanza fisica. Queste attività, comunque, rafforzano un sentimento di appartenenza allargato a una comunità di soggetti di diverse realtà, tendenzialmente globale, da non sottovalutare.

La sensibilità nei confronti dei problemi ambientali e del cambiamento climatico rappresenta un altro terreno per l'agire collettivo e la costruzione di legami sociali. Quasi nove persone su dieci ritengono doveroso assumere un ruolo attivo come individui su questo fronte²⁹. Le mobilitazioni collettive su questo tema sono diventate sempre più frequenti. In generale, le mobilitazioni sono state spesso fenomeni passeggeri che non hanno dato vita a vere e proprie comunità di azione. Andrà studiato anche in questo caso, dunque, se e quanto l'agire collettivo delle manifestazioni si tradurrà in associazioni di persone mobilitate in modo permanente a favore della tutela dell'ambiente. Resta però visibile il senso di appartenenza a una società globale, il senso di condivisione di

28 *EU Citizen and Development Cooperation*, Eurobarometro, 2018.

29 Cfr. i due rapporti *Attitudes of European citizens towards the environment* e *Climate Change*, Eurobarometro, 2017.

una terra che è di tutti, che può rappresentare o essere fonte di una più radicata appartenenza alla società.

Si potrebbe far riferimento, in questo contesto, anche al femminismo e alla mobilitazione nei confronti del rifiuto della violenza contro le donne, che a loro volta stanno mobilitando da anni moltissime persone – donne soprattutto, ma anche uomini – in tutto il mondo occidentale e recentemente anche in altre parti del pianeta. Dai movimenti collettivi alle manifestazioni di piazza spesso sorgono gruppi, associazioni di volontariato, cenacoli di riflessione, e altre forme di aggregazione che generalmente uniscono anche persone molto diverse tra di loro per età, posizione politica, religione.

Persino in un settore che potrebbe sembrare distante dai tradizionali luoghi di creazione di legami sociali, come lo sport, si trovano alcuni segnali. Si registra un incremento, anche se non molto rilevante, nell'associazionismo sportivo e, soprattutto per quel che qui interessa, nel tempo dedicato in attività volontarie nel settore sportivo, che è comunque un settore di attività collettive³⁰. Non si può non tenere conto, tuttavia, che lo sport ha anche una dimensione molto divisiva, soprattutto nel settore del calcio, ma ciò che qui interessa sarebbe verificare se e quanto rappresenti oggi un luogo di aggregazione, in cui si realizzano forme di condivisione e cooperazione capaci di generare, appunto, legami sociali, coesione, e integrazione. D'altra parte – come ho segnalato prima – anche la famiglia non è sempre un luogo di legami sociali positivi.

In tutti questi casi, la ricerca mette in evidenza che le persone più coinvolte in queste forme di agire collettivo sono generalmente quelle con più elevati livelli di istruzione e in particolare i giovani. Soprattutto la propensione dei giovani può rappresentare un segnale di un cambiamento che potrebbe divenire sempre più evidente nel futuro, se queste pratiche di attivazione resteranno presenti anche nella loro vita adulta. Dall'altra parte, le ricerche mostrano che le persone meno coinvolte sono quelle con difficoltà economiche, giovani e meno giovani. Queste caratteristiche dei soggetti che stanno sperimentando nuove forme di aggregazione, nuove forme di legame sociale, possono offrire qualche

30 Cfr. *Sport and physical activity*, Eurobarometro, 2018.

spunto per una riflessione sul cambiamento in atto: il fatto che siano i più giovani a seguire strade inedite e percorsi diversi dal passato di aggregazione sociale e di costruzione di legami sociali richiede, infatti, di adottare nuove lenti nell'analisi e nuovi approcci anche nella sfera della politica e del governo delle nostre società; il fatto che le persone con difficoltà economiche siano più assenti in questi nuovi scenari suggerisce che la lotta contro le gravi diseguaglianze sociali sia da perseguire non soltanto per ragioni di equità ma anche per consentire al tessuto sociale di restare coeso e solidale.

La ricerca sul benessere equo e sostenibile che viene condotta da diversi anni conforta queste prime considerazioni. L'indice cumulativo del benessere nella parte che riguarda le relazioni sociali, misurato dall'Istat³¹, pare che sia decisamente peggiorato durante gli anni della lunga crisi, dal 2010 al 2017. Tuttavia, se invece dell'indicatore cumulativo si considerano i singoli indicatori che lo compongono, emergono dati interessanti: l'indicatore delle organizzazioni no profit segnala un aumento del loro numero e del volume dei soggetti coinvolti; quello sulle attività di volontariato è in netto miglioramento e lo è soprattutto tra i giovani. Altri indicatori non migliorano ma reggono bene: tiene la fiducia e la soddisfazione per le relazioni familiari, analogamente resta stabile e significativo il dato sulla presenza di parenti, amici o vicini su cui si è consapevoli di poter contare. Mentre diminuisce la partecipazione politica e l'interesse verso la politica, resta invece stabile la partecipazione via web e alle consultazioni on line su problemi sociali e politici – seppur questi ultimi luoghi riguardino una percentuale piuttosto bassa di persone.

Anche le forme di partecipazione politica stanno cambiando, specie per le fasce di popolazione più giovane che, come si è detto sopra, non si riconoscono nei partiti. Questo loro allontanamento dalla politica tradizionale, però, non è un allontanamento dalla politica *tout court*. Le coorti più giovani scelgono «forme non-convenzionali o extra-rappresentative», come la partecipazione in associazioni ecologiche, per i diritti civili, per la pace, o in cortei e manifestazioni³².

31 Istat, *Rapporto Bes 2018: il benessere equo e sostenibile in Italia*, 2018.

32 M. Quaranta, *Sulla (non) partecipazione politica dei giovani italiani: un mito da sfatare?*, in «Neodemos», <http://www.neodemos.info>, 4 marzo 2016.

Concludendo, si può ragionevolmente ritenere che sia in atto un cambiamento rilevante e ancora poco chiaro nei suoi esiti – nonché ancora troppo poco studiato – delle mutevoli fonti di legami sociali. Si sono erose le capacità delle tradizionali fonti di tenere unite parti della società al loro interno e soprattutto tra di loro, anche se restano importanti – come si è visto anche dai pochi dati riportati. Nel frattempo, nuove fonti forse si stanno sviluppando, ma il loro effetto sull'integrazione e la coesione sociale è ancora difficile da valutare.

Quel che è certo – e che rimanda a Simmel – è che le “cerchie sociali” si moltiplicano e si allargano, e cresce soprattutto il ventaglio delle combinazioni possibili per ogni individuo di appartenere a più cerchie sociali, in un mescolarsi di legami più forti e più deboli, dall'incerto esito cumulativo.

La manutenzione del tessuto sociale

Nella realtà contemporanea, in conclusione, i rischi di erosione del tessuto sociale sono molti e l'attenzione alla sua manutenzione appare debole, se non assente, sia in chi ha il compito di governare la società, sia anche da parte degli attori privati (imprese, in particolare) e degli stessi individui.

Iniziative di solidarietà che avvicinano popoli e culture diverse stanno crescendo e attraverso di esse cresce anche il senso di appartenenza a un comune destino, crescono legami sociali a largo raggio. Se adeguatamente appoggiate, potrebbero assicurare un quadro favorevole alla costruzione di legami sociali allargati. Avere a disposizione luoghi di incontro, di convivialità e di vita relazionale, è un'esigenza da molti sempre più avvertita. Agevolare la disponibilità di spazi e tempi per l'incontro e l'interazione sociale, anche se a volte confliggenti con gli interessi economici, può contribuire a evitare effetti negativi, come quelli che Calvino ha mirabilmente riassunto in veste di favola. È cresciuta la sensibilità nei confronti dei legami sociali “malati”, che sostengono i comportamenti violenti, da quelli domestici alla criminalità organizzata. Politiche di contrasto e di prevenzione, e a sostegno della solidarietà e della cittadinanza attiva, possono essere messe in campo con maggiore vigore. Un terreno fertile per la costruzione di legami sociali “sani” sono

anche i comportamenti privati delle imprese e persino degli individui, volti al contrasto degli effetti perversi dei particolarismi, della coercizione, dello sfruttamento: come, per esempio, la redistribuzione delle funzioni basata sul merito, sulle competenze e sulle disponibilità degli attori sociali; lo sviluppo di pratiche di *work-life balance*; giochi a somma positiva nelle relazioni industriali che permettano il soddisfacimento degli interessi diversi; la disponibilità individuale all'apertura al confronto e al dialogo, al rapporto con l'Altro (tema affrontato anche negli altri saggi di questo volume).

Sono solo alcuni esempi di sfere della vita pubblica e privata da curare con attenzione per gli effetti di lungo periodo. La manutenzione del tessuto sociale è un bene collettivo per definizione: forse non conviene a nessuno operare individualmente per produrlo ma è indispensabile per tutti che sia assicurato.

Riferimenti bibliografici

- Accornero A., *Era il secolo del lavoro*, il Mulino, 1997.
- Aldridge A., *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, Polity Press, 2000; trad. it. *La religione nel mondo contemporaneo. Una prospettiva sociologica*, il Mulino, 2005.
- Ambrosini M., *La fatica di integrarsi*, il Mulino, 2001.
- Banfield E.C., Fasano L., *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, 1958; trad. it. *Le basi morali di una società arretrata*, il Mulino, 1976.
- Barbagli M., *Provando e riprovando*, il Mulino, 1990.
- Barbagli M., Saraceno C., a cura di, *Lo stato delle famiglie in Italia*, il Mulino, 1997.
- Barbagli M., Castiglioni M., Dalla Zuanna G., *Fare famiglia in Italia. Un secolo di cambiamenti*, il Mulino, 2004.
- Bauman Z., *In Search of Politics*, Stanford University Press, 1999; trad. it. *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, 2000.
- Becattini G., *Dal settore industriale al distretto industriale*, in «Rivista di economia e politica industriale», 1979, n. 1.
- Beck U., *Risk Society*, Londra, Sage, 1986; trad. it. *La società del rischio*, Carocci, 2000.
- Beck U., *Schöne neue Arbeitswelt. Vision: Weltbürgergesellschaft*, Campus verlag GmbH, 1999; trad. it. *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, Einaudi, 2000.
- Bertolini S., a cura di, *Giovani senza futuro? Insicurezza lavorativa e autonomia nell'Italia di oggi*, Carocci, 2018.
- Calvino I., *L'avventura di due sposi*, in *I racconti*, Einaudi, 1976.

- Cartocci R., *Geografia dell'Italia cattolica*, il Mulino, 2011.
- Ceccarini L., Diamanti I., *Tra politica e società. Fondamenti, trasformazioni e prospettive*, il Mulino, 2018.
- Coser L.A., *Masters of Sociological Thought*, Harcourt Brace Jov., 1971; trad. it. *I maestri del pensiero sociologico*, il Mulino, 1983.
- Demos & Pi, *56° Osservatorio capitale sociale – I giovani e le passioni “tiepide”*, in http://www.demos.it/2017/pdf/4523report_-_demo-scoop56_sito_-_giovani-_ottobre_2017.pdf, 2017.
- Demos & Pi, *59° Osservatorio capitale sociale – Mapping: Le parole del nostro tempo – partiti e leader*, in <http://www.demos.it/a01416.php>, e <https://www.agcom.it>, 2018.
- Demos & Pi, *Gli italiani e il lavoro*, in http://www.demos.it/2019/pdf/5172capsoc61_2019-10-10_lavoro.pdf, 2019.
- Durkheim É., *De la division du travail social*, Félix Alcan, 1893; trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, 1996.
- Galli C., *Itinerario nelle crisi*, Bruno Mondadori, 2013.
- Garelli F., *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, il Mulino, 2016.
- Granovetter M., *Economic Action and Social Structure – The Problem of Embeddedness*, in «American Journal of Sociology», n. 91 (3), 1985; trad. it. *Azione economica e struttura sociale. Il problema dell'embeddedness*, in Magatti M. (a cura di), *Azione economica come azione sociale. Nuovi approcci in sociologia economica*, FrancoAngeli, 1991.
- Istat, *Rapporto Bes 2018: il benessere equo e sostenibile in Italia*, 2018.
- Jahoda M., Lazarsfeld P.F., Zeisel H., *Marienthal. Sociography of an Unemployed Community*, Aldine, 1971; trad. it. *I disoccupati di Marienthal*, Edizioni Lavoro, 1986.
- Marx K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1857-1858; trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, la Nuova Italia, 1968-1970.
- Marx K., Engels F., *Die deutsche Ideologie*; trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, 1958.
- Moore Barrington Jr., *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, M.E. Sharpe, 1978; trad. it. *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, Edizioni di Comunità, 1983.
- Pulcini E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, 2001.

Quaranta M., *Sulla (non) partecipazione politica dei giovani italiani: un mito da sfatare?*, in «Neodemos», <http://www.neodemos.info>, 4 marzo 2016.

Rebughini P., Colombo E., Leonini L., a cura di, *Giovani dentro la crisi*, Guerini e Associati, 2017.

Saraceno C., *L'equivoco della famiglia*, Laterza, 2017.

Saraceno C., *Coppie e famiglie. Non è questione di natura*, Feltrinelli, 2016.

Sennett R., *Together. The Rituals, Pleasures, and Politics of Cooperation*, Yale University Press, 2012; trad. it. *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Feltrinelli, 2012.

Simmel G., *Grundfragen der Soziologie*, Göschen, 1917; trad. it. *Forme e giochi di società*, Feltrinelli, 1983.

Simmel G., *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, 1900; trad. it. *Filosofia del denaro*, Utet, 1984.

Tönnies F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Fues's Verlag, 1887; trad. it. *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, 1963.

Indice

<i>Prefazione</i>	5
Vittoria Franco, <i>Bontà</i>	11
Anna Scattigno, <i>Misericordia</i>	41
Emilia D'Antuono, <i>Solidarietà</i>	71
Franca Maria Alacevich, <i>Legame sociale</i>	93
Riferimenti bibliografici	115

Stampato da Fp Design s.r.l.
Via delle Gondole, 38 – 00121, Roma
www.fp-design.it
per conto di Lit Edizioni s.a.s.