

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

1, 4, 2016

NOVEMBRE 2016



www.endoxai.net

ENDOXA
ENDOXA
MIMESIS EDIZIONI

ISSN 2531-7202

*Endoxa – Prospettive sul presente, 1, 4, Novembre, 2016***MISERICORDIA**

| | | |
|-----|-----------------------|--|
| 7 | Stefano Biancu | <i>Pensare la misericordia</i> |
| 11 | Marco Candida | <i>Il ruolo della peste nel romanzo de ‘I Promessi Sposi’</i> |
| 15 | Valentina Dordolo | <i>L’uso del termine “misericordia” nell’Antico e nel Nuovo Testamento</i> |
| 21 | Adriano Fabris | <i>Giustizia e misericordia: tra etica e politica</i> |
| 27 | Saverio Fattori | <i>Miss Ericordia</i> |
| 31 | Roberto Festa | <i>Giochi di misericordia tra terra e cielo</i> |
| 39 | Tommaso Greco | <i>La giustizia del Crocifisso</i> |
| 43 | Michele Illiceto | <i>La misericordia di fronte ai legami liquidi</i> |
| 51 | Elena Irrera | <i>Dalla misericordia giudaico-cristiana ad una misericordia laica: un percorso praticabile?</i> |
| 63 | Pierpaolo Marrone | <i>Misericordia e resilienza a partire dalle opere di Gianluca Vacchi</i> |
| 71 | Ferdinando Menga | <i>L’amore per i lontani e i futuri. Dalla misura della giustizia alla (dis-)misura della misericordia</i> |
| 83 | Pee Gee Daniel | <i>Breve ricognizione sopra un alquanto significativo episodio di soverchia misericordia</i> |
| 87 | Cristina Rizzi Guelfi | <i>La misericordia degli scarti</i> |
| 91 | Carmelo Vigna | <i>Misericordia e giudizio</i> |
| 97 | Monica Visintin | <i>S’incontrano femmine. Ed è subito pena</i> |
| 101 | | Informazioni sulla rivista |

MISERICORDIA

PENSARE LA MISERICORDIA

STEFANO BIANCU

Non è affatto facile pensare la **misericordia**. Ebraismo, cristianesimo e islam riconoscono in essa un attributo di Dio, il misericordioso per eccellenza, al quale il credente è chiamato a conformarsi: la misericordia è dunque al cuore delle tre religioni abramitiche. Eppure essa è pressoché assente nel lessico filosofico dell'Occidente, che pure alla teologia e ai testi sacri di quelle religioni tanto deve.

Sarebbe certo interessante comprendere le ragioni di questa assenza. Non è andata così per altre categorie della tradizione teologica: è certamente il caso della speranza, virtù teologale per eccellenza, entrata – sebbene in versione secolarizzata – nel lessico della modernità filosofica e politica con **Hobbes** e **Spinoza**, fino a divenire “principio” con **Bloch**.

Avanzo un'ipotesi, che certo richiederebbe ben altri approfondimenti e ulteriori fondazioni storiografiche, ma che non è forse troppo azzardata: se i filosofi hanno tradizionalmente considerato la misericordia come estranea al loro dominio di competenza, è perché essa non è appunto facilmente **dominabile**. Perlomeno non lo è nel quadro di alcune alternative del pensiero divenute canoniche: alternative che la misericordia supera e frantuma. Si tratta delle alternative proprie a un dualismo che – da Platone in avanti – ha segnato il pensiero occidentale. Mi soffermo brevemente su alcune di esse: l'alternativa tra interiorità ed esteriorità, tra immanenza e trascendenza, tra necessità e possibilità (tra **passato** e **futuro**), tra politico e impolitico (tra **pubblico** e **privato**).

Interiorità ed esteriorità

La misericordia rompe innanzitutto l'alternativa tra **interiorità** ed **esteriorità**. Essa è certamente qualcosa di interiore: rappresenta una disposizione dello spirito, uno stile generale della persona irriducibile all'uno o all'altro dei suoi atti. Ma al contempo necessita sempre di un caso concreto, esistendo soltanto in presenza e nei confronti di *questa* persona, di *questa* vita, di *questo* dolore. Non si dà cioè misericordia a monte dell'incontro con l'altro: la misericordia ha necessità dell'altro, del quale spesso va essa stessa alla ricerca.

La misericordia impone così di rivedere le priorità e di superare il primato tradizionalmente accordato all'interiorità: un'interiorità immaginata come priva di debiti verso l'esteriorità e come “motore immobile” di questa. La misericordia attesta piuttosto un certo primato dell'esteriorità: attesta che l'interiorità è debitrice nei

confronti dell'esteriorità, non è cioè immune rispetto a ciò che le accade intorno. L'esteriorità istruisce l'interiorità, la forma, la genera: sono *questa* persona, *questa* vita, *questo* dolore che ci insegnano che cosa sia misericordia, ovvero che ci rendono *misericordiosi* e che ci permettono di verificare se lo siamo in verità (o se invece ci limitiamo a raccontarlo a noi stessi). La misericordia impone così di rivedere la priorità tradizionalmente accordata all'interiorità sull'esteriorità, alla teoria sulla pratica, superando l'alternativa tra le due.

Immanenza e trascendenza

Se la misericordia supera e vince l'alternativa tra interiorità ed esteriorità è in forza del fatto che essa rompe, prima ancora, l'alternativa tra **immanenza e trascendenza**.

Nella tradizione cristiana le opere della misericordia non sono semplici buone azioni, qualcosa che sarebbe certo meglio fare, ma che si può anche non fare (in termini tecnici si direbbe: degli **atti supererogatori**). Gesù stesso le indica come il criterio sul quale si baserà il giudizio ultimo (cfr. Mt 25): quelle opere hanno cioè a che fare con la salvezza.

Dar da mangiare agli affamati, dar da bere agli assetati, vestire gli ignudi, alloggiare i pellegrini, visitare gli infermi, visitare i carcerati, seppellire i morti (le **sette opere "corporali"** esplicitamente richiamate da Gesù), ma anche consigliare i dubbiosi, insegnare agli ignoranti, ammonire i peccatori, consolare gli afflitti, perdonare le offese, sopportare pazientemente le persone moleste, pregare Dio per i vivi e per i morti (le **sette opere "spirituali"** aggiunte dalla tradizione): tutte queste azioni sono al contempo immanenti e trascendenti. Sono ben ancorate alla terra, ma rompono la logica "troppo terrena" di una giustizia che impone di rendere a ciascuno il suo e di un supererogatorio che suggerisce atti lodevoli ma non necessari.

Sia chiaro: la misericordia non sovverte la giustizia, piuttosto la restituisce alla sua verità. Essa mostra che rendere a ciascuno il suo significa restituire ciascuno a se stesso, far sì che possa essere pienamente se stesso: che dunque abbia veramente il "suo". Rompendo la logica meramente retributiva, la misericordia compie così la giustizia. Ecco perché essa non può essere considerata un mero atto supererogatorio (bello ma non necessario), perché di misericordia si vive e della sua assenza si muore: è libera e gratuita, ma anche necessaria.

In questo senso, la misericordia impone di rivedere la tradizionale, quanto frettolosa, identificazione dello spirituale con l'astratto, l'etereo, l'incorporeo. Lo spirito non è l'antagonista del corpo, quasi che a un incremento dell'uno debba di necessità corrispondere una diminuzione dell'altro. Lo spirituale è una dimensione del corporeo, non la sua negazione. La misericordia impone così di rivedere l'alternativa secca tra immanenza e trascendenza, tra spiritualismo e materialismo, e di accettare le buone ragioni della materia, del concreto: ragioni che una

rappresentazione dello spirito ricalcata sulla figura della ragione astratta ha troppo affrettatamente considerato inaccettabili. La dimensione spirituale delle opere della misericordia è tutt'uno con la loro concretezza e materialità, persa la quale è perduta la stessa dimensione spirituale.

Necessità e possibilità, passato e futuro

La misericordia rompe l'alternativa tra il passato di ciò che è stato e il futuro di ciò che sarà. È ancorata al passato, che essa accetta e non rinnega, ma è strutturalmente aperta al futuro, verso il quale è rivolta. In questo senso, la misericordia è essenzialmente processuale, non statica. Si tratta di una dinamica particolarmente evidente nel perdono, l'opera di misericordia per eccellenza.

A seguito dell'orrore della **Shoah**, importanti filosofi del XX secolo hanno ritenuto il perdono qualcosa di impossibile, di irraggiungibile. Ma sono arrivati a questa conclusione avendolo compreso nei termini di una decisione istantanea e priva di condizioni. Un **perdono** essenzialmente atemporale è infatti inevitabilmente irreali: inarrivabile e inapplicabile. Il perdono non è però una decisione istantanea e immediata (ovvero priva di mediazioni). Esso è invece, al contempo, un processo e un risultato: consiste nella decisione di iniziare un processo il cui risultato finale – dimenticare l'offesa e ripristinare la relazione – non è affatto garantito a monte. Più che una decisione istantanea e ineffabile (fuori dal tempo), il perdono è dunque la decisione di iniziare un processo che si dispiega *nel* tempo, ma il cui risultato non è affatto assicurato.

Il perdono implica e richiede tempo, a più livelli. Innanzitutto, la decisione di perdonare non giunge dal nulla, ma è l'esito di un processo interiore che richiede tempo: talvolta molto tempo. La decisione stessa è poi comprensibile come la volontaria determinazione di dare tempo al perdonato: coincide con il rifiuto di fermare la sua storia personale all'istante dell'errore e della colpa. È l'avvio di un processo che dunque richiede tempo (al perdonante), ma che anche ne offre (al perdonato).

In questo senso, il perdono è comprensibile come la rinuncia a fare dell'**istante della colpa** il criterio per un giudizio complessivo sull'**intero del tempo** (di quello proprio e di quello altrui): è un dare tempo al tempo. Perdonare equivale infatti a dare tempo a se stessi, rinunciando a fare del tempo della colpa (subita) il criterio generale per un giudizio sull'intero del proprio tempo; ma significa anche dare tempo all'altro, all'offensore, rinunciando a fare del tempo della colpa (inferta) il criterio generale per un giudizio sull'intero del (suo) tempo, della sua storia. Tale decisione di dare tempo al tempo (proprio e altrui) richiede tempo e vive nel tempo.

La misericordia – della quale il perdono rappresenta il “caso serio” – abita dunque pienamente il tempo: assume il passato, non lo rinnega e non lo rimuove, ma lo apre al futuro. Ovvero lo consegna fiduciosamente a un futuro che essa si limita a iniziare, senza poterlo dominare. In questo si differenzia dalla vendetta, la quale si propone invece di decidere l'avvenire: di chiudere i conti con il passato stabilendo come

debbano andare le cose in futuro. La misericordia accetta la necessità e apre alla possibilità.

Politico e impolitico, pubblico e privato

La misericordia rompe infine l'alternativa tra privato e pubblico, tra impolitico e politico. È infatti capace di generare concrete forme di vita personale, ma anche collettiva.

La storia degli ultimi decenni ci ha fornito esempi molto chiari di questa dimensione politica della misericordia. Si pensi alla *Restorative Justice*, nata in **Sud Africa** – quale forma politica del perdono – dalle intuizioni del vescovo anglicano **Desmond Tutu**. Secondo questo tipo di giustizia “alternativa”, la cura delle ferite personali passa da una riconciliazione tra persone che produce una riconciliazione con il passato il cui valore supera le singole persone coinvolte e coinvolge un'intera comunità civile e politica: il suo passato e il suo futuro.

Nel nostro Paese, proprio l'applicazione dei principi di questa nuova giustizia ha permesso ciò che fino a poco tempo fa sembrava impossibile: l'incontro tra gli ex terroristi degli anni Settanta e Ottanta e le loro vittime. Quell'incontro tra persone ha non soltanto contribuito a sanare le ferite delle persone coinvolte, ma ha posto le premesse per un processo di pacificazione nazionale che in Italia si attende da ormai troppo tempo.

La misericordia è sempre concreta, sempre rivolta a *questa* persona, a *questa* vita, a *questo* dolore, ma proprio in forza della sua concretezza può divenire una categoria politica, produttiva di storia non soltanto personale, ma anche collettiva. La misericordia è sempre individuale, ma non è mai semplicemente privata.

Pensare la misericordia

Non saprei dire se l'inadeguatezza delle alternative qui brevemente evocate – tra interiorità ed esteriorità, tra immanenza e trascendenza, tra passato e futuro (tra necessità e possibilità), tra pubblico e privato (tra politico e impolitico) – sia sufficiente a rendere ragione dell'assenza della misericordia nel lessico filosofico dell'Occidente. Certamente prendere misura di tale inadeguatezza può tornare utile per pensare la misericordia e la sua natura costitutivamente “anfibia”: essa si inoltra negli oceani dell'interiorità e della trascendenza, ma sempre percorrendo i sentieri terrestri dell'esteriorità e dell'immanenza; si avventura nel mare aperto del futuro, ma sempre fedele alla terra ferma del passato e del presente; affronta le onde tumultuose del politico, ma sempre a partire dall'incontro tra persone concrete che guardano a un comune orizzonte di là del mare.

IL RUOLO DELLA PESTE NEL ROMANZO DE ‘I PROMESSI SPOSI’

MARCO CANDIDA

Usualmente, siamo portati a pensare che nel grande classico del Manzoni *I Promessi Sposi* di qua stiano i buoni e di là i malvagi; ma forse, il mondo del Manzoni è meno manicheo e ha molte più venature di quel che sembra: ed è proprio la peste a indicarlo.

La storia dei Promessi Sposi tutti la conosciamo. In pieno ‘600, **Don Rodrigo**, il quasi onnipotente signore di un paese, s’incapriccia di una giovin donzella di nome **Lucia** al punto che questa non può convolare a giuste nozze col suo promesso sposo Renzo. **Renzo** e Lucia sono costretti così ad abbandonare il borgo natio e a separarsi. Tuttavia, incontentabile, don Rodrigo perseguita la povera fanciulla complice un po’ una scommessa fatta con il cugino **Attilio** e un po’ l’onore di famiglia. Alla fine, il sopraggiungere della peste mette a posto le cose: i nemici di Renzo e Lucia vengono colpiti dal morbo, i due possono finalmente tornare al loro paesello e unirsi, infine, in matrimonio.

Ma, come mai Manzoni fa ricorso alla peste? In fondo, il romanzo potrebbe concludersi in modo più scoppiettante: Renzo incontra don Rodrigo per le vie di Milano, si batte con lui e, anche se di fronte a un abilissimo cavaliere, sorretto dall’amore per Lucia, il ventenne riesce a trafiggere il dittatorucolo e a ristabilir così giustizia. Solo che, forse, questa soluzione non consentirebbe al Manzoni di fare ciò che egli intende realmente fare.

La peste serve a Manzoni per giudicare giusto e corruzione.

E se le cose stanno così, è interessante notare che nel lazzaretto è ricoverata anche Lucia; che di peste morirà **Fra Cristoforo**; e che dal morbo viene colpito anche Renzo. Ora, chiediamoci, come mai, mentre è più facile trovare ragioni per la peste dell’uomo dalla cultura **up-to-date Don Ferrante** (colpevole, tra altre colpe, di essere uno “schiva fatiche”, un “letterato”, un mero ratificatore e burocrate della cultura, in questo forse rappresentando, in campo aristocratico, ciò che, in campo ecclesiastico, rappresenta don Abbondio) o, ovviamente, per **Donna Prassede**, che col suo volontarismo, con la sua voglia di far del bene senza sapere in cosa consista, poco o nulla capisce della povera Lucia, come mai Lucia appunto, e Fra

Cristoforo, che (a differenza di **Don Abbondio**) si fa in quattro per aiutare i giovani futuri sposi, e Renzo si ammalano?

Ma perché nel romanzo non viene mai mostrato come Rodrigo importuni Lucia?

Proprio così.

Intanto, il fatidico incontro tra don Rodrigo e Lucia, dove Rodrigo l'avrebbe oltraggiata, Manzoni, nel Capitolo III, lo fa raccontare solo da Lucia. Insomma, il lettore sente una sola campana, anche se, va riconosciuto, è a conoscenza delle altre soperchierie messe in atto da don Rodrigo. Ma può darsi che nel suo racconto Lucia ometta qualche particolare: come per esempio di aver assunto atteggiamenti vagamente seduttivi nei confronti del signorotto... In più, è possibile ipotizzare, maliziosamente, che, sotto sotto, queste attenzioni lusinghino la giovinetta... Ama il montanaro, ma è desiderata dal Principe... Vediamo più in dettaglio. Capitolo III. "Santissima Vergine! - esclamò Lucia: - chi avrebbe creduto che le cose potessero arrivare a questo segno! - E, con voce rotta dal pianto, raccontò come, pochi giorni prima, mentre tornava dalla filanda, ed era rimasta indietro dalle sue compagne, le era passato innanzi don Rodrigo, in compagnia d'un altro signore; che il primo aveva cercato di trattenerla con chiacchiere, com'ella diceva, non punto belle; ma essa, senza dargli retta, aveva affrettato il passo, e raggiunte le compagne; e intanto aveva sentito quell'altro signore rider forte, e don Rodrigo dire: scommettiamo. Il giorno dopo, coloro s'erano trovati ancora sulla strada; ma Lucia era nel mezzo delle compagne, con gli occhi bassi; e l'altro signore sghignazzava, e don Rodrigo diceva: vedremo, vedremo. - Per grazia del cielo, - continuò Lucia, - quel giorno era l'ultimo della filanda. Io raccontai subito..." Lucia racconta l'accaduto, in confessione, a Fra Cristoforo. Agnese le dice, comprensiva, di aver fatto bene; ma poi la rimprovera un po' chiedendole: "Ma perché non raccontar tutto anche a tua madre?" E Manzoni riassume, di nuovo, le parole di Lucia: "Lucia aveva avute due buone ragioni: l'una, di non contristare né spaventare la buona donna, per cosa alla quale essa non avrebbe potuto trovar rimedio; l'altra, di non metter a rischio di viaggiar per molte bocche una storia che voleva essere gelosamente sepolta: tanto più che Lucia sperava che le sue nozze avrebbe troncata, sul principiare, quell'**abbominata persecuzione**. Di queste due ragioni però, non allegò che la prima"

Ora, ci sono due passaggi interessanti. Quando Manzoni riassume la prima volta le parole di Lucia, non si dimentica di aggiungere questo inciso: "com'ella diceva". Rodrigo e Attilio l'avvicinano, sì, ma che le "chiacchiere" di Rodrigo siano "non punto belle", questo è Lucia a dirlo – con tanti saluti, tra l'altro, all'onniscienza dell'autore e alla misericordia che ha per i suoi personaggi. In aggiunta, c'è, nella seconda spiegazione, un'altra espressione: "sul principiare". "L'abominata persecuzione" è sì "abominata" e "persecuzione", ma è "sul principiare".

Poi, nel Capitolo VI, don Rodrigo si comporta come se quasi non sapesse nulla di Lucia, il che fa montare su tutte le furie Fra Cristoforo, il quale non mette in

discussione nemmeno per un istante la versione della ragazza. È vero che i bravi si presentano da Don Abbondio intimandogli: **“Questo matrimonio non s’ha da fare”** e aggiungono in modo sinistro: “Don Rodrigo la saluta caramente”, ma non è detto che gli sgherri siano lì per volere esplicito del loro signorotto – o, quantomeno, anche qui, siamo costretti dar la cosa per scontata, senza traccia nella narrazione. Don Rodrigo, inoltre, Manzoni, in tutto il corso del romanzo, non lo mostra mai in atteggiamenti provocatori verso altre fanciulle. E poi, ancora, quando Lucia arriva al cospetto di **Gertrude**, quest’ultima è molto severa nei suoi riguardi. La interroga, e vuole sapere da lei e solo da lei che cosa la porta a chiedere protezione in un convento di monache. Capitoli IX. “Accostatevi, quella giovine, - disse la signora a Lucia, facendole cenno col dito. - So che il padre guardiano è la bocca della verità; ma nessuno può esser meglio informato di voi, in quest’affare. Tocca a voi a dirci se questo cavaliere era un persecutore odioso -. In quanto all’accostarsi, Lucia ubbidì subito; ma rispondere era un’altra faccenda. Una domanda su quella materia, quand’anche le fosse stata fatta da una persona sua pari, l’avrebbe imbrogliata non poco: proferita da quella signora, e con una cert’aria di dubbio maligno, le levò ogni coraggio a rispondere. - Signora... madre... reverenda... - balbettò, e non dava segno d’aver altro a dire. [...] Reverenda signora, - disse Lucia, - quanto le ha detto mia madre è la pura verità. Il giovine che mi discorreva, - e qui diventò rossa rossa, - lo prendevo io di mia volontà. Mi scusi se parlo da sfacciata, ma è per non lasciar pensar male di mia madre. E in quanto a quel signore (Dio gli perdoni!) vorrei piuttosto morire, che cader nelle sue mani. E se lei fa questa carità di metterci al sicuro, giacché siam ridotte a far questa faccia di chieder ricovero, e ad incomodare le persone dabbene; ma sia fatta la volontà di Dio; sia certa, signora, che nessuno potrà pregare per lei più di cuore che noi povere donne”. Gertrude getta subito l’ombra del sospetto su Lucia, lei che conosce le forme del peccato in ogni sfumatura. Nessuno meglio di lei, la **Monaca di Monza!**, saprebbe scoprirla.

A ogni buon conto, non ci son prove, in tutto quanto il romanzo, su quale tipo di relazione sia intercorso tra Rodrigo e Lucia: solo illazioni, voci, reticenze. In più, c’è il cognome di Lucia: Mondella. Mondella potrebbe far riferimento alla parola mondo, che significa puro. Ma c’è il vezzeggiativo. Lucia Mondella... **Lucia Purella... Lucia La Santerella**. Lucia fa tanto la santerellina, ma, in fin dei conti, ha scatenato un bel pandemonio! Se guardiamo puramente agli eventi, infatti, la vicenda può essere riassunta in modo assai discordante da come la conosciamo... Sono le vicissitudini di una ragazzella che rifiuta un uomo molto potente per amore di un altro ragazzotto, molto più povero e umile; ma, complice il cugino Attilio, don Rodrigo s’intestardisce. Nel frattempo, qualche sgherro del signorotto crede di fare cosa gradita al padrone recandosi da don Abbondio per impedire le nozze tra Lucia e il suo promesso sposo. È possibile! Ma poi arriva Fra Cristoforo, il quale nel Capitolo VI non si limita a riferirsi genericamente a una fanciulla infastidita dagli atteggiamenti di don Rodrigo, ma fa proprio il suo nome, determinando il raccapriccio del nobile – “Come! In

questa casa...!". Una volta provocato, la questione diventa un affare di famiglia: il frate, i popolani... lo hanno messo in mezzo a una questione vergognosa, di cui, sì, è responsabile, ma per faciloneria, per stupidità e per puntiglio. Diventa una questione d'onore, là dove prima (fino alla significativa data di San Martino, giorno in cui scade la "scommessa" tra Attilio e Rodrigo) era solo la voglia di un sovrano, un po' *cabròn*, di divertirsi. Al centro di tutto: lei, Lucia Mondella, Lucia La Santerella! E Manzoni allora la punisce, con un po' di peste.

E anche il suo compagno Renzo non è da meno, e Manzoni lo sa. Intanto, lo chiama Tramaglino: perché anche a Renzo, in fondo, complice, forse, il suo mestiere di filatore di seta, piacciono gli intrecci, le tramette, i disordini. Non accetta la situazione nemmeno per un momento. Dopo tutto, l'infatuazione di don Rodrigo per Lucia, con un po' di pazienza, sarebbe potuta passare (Il consiglio dato a Lucia di chiudersi in casa e per un po' non farsi vedere da don Rodrigo, non viene da don Abbondio, ma nel confessionale dal bellicoso Fra Cristoforo: ed è un consiglio saggio)... Invece, no. Il ventenne Renzo s'infiamma subito. E difatti Manzoni è bravissimo a introdurre le giuste sfumature nel suo carattere. È un tipo iroso, esuberante, vivace... "un angello se nessun lo tocca... ma se uno vuol contraddirgli...". Nel Capitolo VII vuole andare ad ammazzare don Rodrigo e Lucia, la santarellina, si mette a piangere dicendo di non riconoscerlo più tanto s'è incarognito per l'oltraggio subito dal signorotto. Nel Capitolo II Manzoni spende una sola riga sul fatto che Renzo dubiti di Lucia: "Quella soverchieria di don Rodrigo non poteva esser mossa che da una brutale passione per Lucia. E Lucia? Che avesse data a colui la più piccola occasione, la più leggiara lusinga, non era un pensiero che potesse fermarsi un momento nella testa di Renzo". Renzo non ha dubbi, e va. Sembra che la faccenda narrata nel romanzo si possa quasi riassumere così: i provocati provocano il provocatore. Don Rodrigo ha fatto il furbetto, e Renzo e Fra Cristoforo non fanno da meno. E non possiamo dimenticare che dal Capitolo XI al Capitolo XV il buon Renzo prende parte alle sommosse di Milano, evitando d'un soffio di essere arrestato come criminale. Un bel tipino anche lui, uno a cui, se non altro, piace scherzare col fuoco, e Manzoni (a onta del suo sguardo benevolo nei suoi confronti; ma, ricordiamoci, le parole del grande scrittore sono imbevute di ironia, e significati sicuri non ci sono quasi mai) lo punisce con un po' di peste, anche se guarisce in fretta.

La peste non serve, insomma, solo a punire, provvidenzialmente, tutti i colpevoli, ma rappresenta la quantità di colpe di ognuno all'interno della vicenda. La colpa dei personaggi è aver dato luogo alla vicenda stessa: ed ecco perché Don Abbondio non viene punito, mentre Padre Cristoforo rimane appestato e ci lascia le penne: l'uno ha cercato in tutti i modi di far morire sul nascere il romanzo, l'altro, invece, lo ha ben ben alimentato!

L'USO DEL TERMINE “MISERICORDIA” NELL'ANTICO E NEL NUOVO TESTAMENTO

VALENTINA DORDOLO

Il linguaggio corrente, determinato anche dal latino ecclesiastico, identifica la **misericordia** quasi esclusivamente con la **compassione** o il **perdono**. Ma questa accentuazione, quantunque valida, rischia di non far cogliere pienamente la concretezza che **Israele**, in virtù della sua esperienza storica e di fede, comprendeva nell'uso del termine. Il significato esatto, nella sua piena accezione, della parola misericordia per Israele può essere compreso considerando non solo l'idea di compassione, ma anche e soprattutto i concetti di fedeltà e di pietà.

La compassione, indicata dal termine ebraico **rahamîm**, esprime in primo luogo l'attaccamento istintivo di un essere ad un altro. Secondo i semiti, questo sentimento ha sede nel seno materno detto **rehem**, come si trova scritto in **1Re** 3, 26: “La madre del bimbo vivo si rivolse al re, poiché le sue viscere si erano commosse per il suo figlio e disse: Signore, date a lei il bambino vivo, non uccidetelo!” L'immagine delle viscere (**rahamîm**) può concernere anche l'amore di un padre (cf. **Geremia** 31, 20: “Non è forse Efraim un figlio caro per me, un mio fanciullo prediletto? Infatti, dopo averlo minacciato, me ne ricordo sempre più vivamente. Per questo le mie viscere si commuovono per lui, provo per lui una profonda tristezza”) o di un fratello (cf. **Genesi** 43, 30: “Giuseppe uscì in fretta, perché si era commosso sin nelle viscere alla presenza del fratello e sentiva il bisogno di piangere; entrò nella sua camera e pianse”). Per questo la tenerezza e la commozione profonde si traducono concretamente in gesti di compassione dinanzi ad una situazione tragica (cf. **Salmo** 106, 45: “Si ricordò della Sua Alleanza con loro, si mosse a pietà per il Suo grande amore”) o nel perdono per le offese ricevute (cf. **Daniele** 9, 9: “Al Signore Dio nostro appartengono la misericordia e il perdono”).

Il termine ebraico **hesed**, tradotto ordinariamente in greco con **éleos** ad indicare la misericordia, designa più esattamente la pietà, intesa come la relazione che unisce indissolubilmente due esseri ed implica la fedeltà, che si concretizza in un aiuto certo ed efficace, su imitazione della **Berît (Alleanza)** stabilita da Dio con il Suo popolo. Di conseguenza, la misericordia non può essere identificata soltanto nell'eco di un istinto di bontà, che potrebbe anche essere tratto in inganno relativamente al suo

oggetto e alla sua natura, ma diventa una bontà cosciente, voluta ed è anche risposta ad un dovere interiore, fedeltà a se stessi e a Dio.

In genere le traduzioni delle parole ebraiche e greche della misericordia colgono principalmente aspetti quali l'amore, la tenerezza, la pietà, la compassione, la clemenza e la bontà sino ad arrivare al concetto della **Grazia**. Ma in ambito ebraico la Grazia (*hen*) ha un'accezione molto più ampia e decisamente più complessa da rendere ed è in questa logica che va colta anche l'affermazione della Lettera ai Romani 6, 20-21: "La Legge poi sopraggiunse a dare piena coscienza della caduta, ma laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la Grazia, perché, come il peccato aveva regnato con la morte, così regni anche la Grazia con la giustizia per la Vita Eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore". La Grazia è il dono di Dio che contiene in sé tutti gli altri, ossia quello del Figlio Suo, ma non è soltanto l'oggetto di questo dono. Si tratta del dono che irradia la generosità di Colui che dona e che avvolge con questa generosità la creatura che lo riceve. Dio dona per Grazia e chi riceve questo dono trova, a sua volta, Grazia e benevolenza presso l'Altissimo: "Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma Lo ha dato per tutti noi, come non ci donerà ogni cosa insieme con Lui?" (**Lettera ai Romani** 8, 32) Per una coincidenza oltremodo significativa la parola ebraica *hen* e quella greca *charis*, tradotte in latino con *gratia*, si prestano entrambe a designare contemporaneamente tanto la sorgente del dono in colui che dona quanto l'effetto del dono in chi lo riceve. Il termine ebraico *hen* sta a designare il favore, la benevolenza di un'autorità, ma anche la testimonianza concreta di questo atteggiamento, resa da colui che dona e fa grazia e, da ultimo, la potenza efficace del gesto che si esprime in tutta la sua evidenza. Il greco *charis*, quasi all'inverso del percorso ebraico, mette in primo luogo la bellezza radiosa della misericordia dinanzi allo sguardo della creatura, poi lo splendore più profondo della bontà e, infine, i doni a testimonianza della generosità ricevuta.

La misericordia intesa come l'insieme della compassione, della fedeltà e della pietà divine si ritrova, dunque, espressa molto chiaramente nella Bibbia con una notevole varietà di comportamenti, situazioni, esperienze ben connotati anche da un punto di vista terminologico. Dio manifesta la Sua tenerezza dinanzi alla miseria umana e l'uomo, a sua volta, deve mostrarsi misericordioso verso il prossimo ad imitazione del suo Creatore. Questo è reso pienamente, ad esempio, nel **Salmo** 4, 2, quando il salmista grida: "Pietà di me, o Signore!" oppure lo si può ritrovare nel **Salmo** 107, 1, dove si esorta a lodare con gratitudine Dio: "Rendete grazie a **YHWH**, perché eterno è il Suo Amore (*Hesed*)". Il profeta Isaia al cap. 49, 13-15 ribadisce con ancor maggior forza questo concetto, ricordando che Dio non manca mai di venire in aiuto ai figli del Suo popolo: "Giubilate, o cieli; rallegrati, o terra, gridate di gioia o monti, perché il Signore consola il Suo popolo e ha pietà dei Suoi miseri. Sion ha detto: Il Signore mi ha dimenticato. Si dimentica forse una donna del

suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, Io, invece, non ti dimenticherò mai”.

Questa convinzione incrollabile degli uomini pii trova le sue radici nell'esperienza che Israele fece dell'esodo. Sebbene il termine misericordia non si trovi direttamente nel racconto del fatto, la liberazione dall'Egitto è descritta come un atto della misericordia divina. Le prime tradizioni sulla vocazione di Mosè lo suggeriscono nettamente, come in **Esodo** 3, 7-8: “Ho osservato la miseria del Mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorrono latte e miele, verso il luogo dove si trovano il Cananeo, l'Hittita, l'Amorreo, il Perizzita, l'Eveo, il Gebuseo”. Nella Sua misericordia Dio non può sopportare la miseria del Suo popolo eletto e un istinto di tenerezza Lo unisce ad Israele per sempre, come viene chiaramente indicato dalle parole in **Esodo** 6, 4-5: “Ho anche stabilito la Mia Alleanza con loro, per dar loro il paese di Canaan, quel paese dove soggiornarono come forestieri. Sono ancora Io che ho udito il lamento degli Israeliti asserviti dagli Egiziani e mi sono ricordato della Mia Alleanza”.

Più ancora, sul monte Sinai Mosè sente che Dio si rivela pienamente nella Sua misericordia. Infatti il popolo eletto ha appena apostato, ma Dio, secondo quanto riportato in **Esodo** 33, 19, ricorda di essere assolutamente libero nel Suo usar misericordia, intesa come lo splendore che rischiarava ogni tenebra: “Rispose: Farò passare davanti a te tutto il Mio splendore e proclamerò il Mio nome Signore davanti a te. Farò grazia a chi vorrò far grazia e avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia”. La tenerezza divina trionfa sulla mancanza di fedeltà di Israele, la radiosa bontà divina vince la tenebra della colpa, secondo quanto esplicitato ancor più chiaramente in **Esodo** 34, 6-7: “**YHWH** è un Dio di tenerezza (*rahûm*) e di grazia (*hanun*), tardo all'ira e ricco di misericordia (*hesed*) e fedeltà, che conserva la Sua misericordia (*hesed*) alla millesima generazione, sopporta mancanza, trasgressione e peccato, ma, senza lasciarli impuniti, castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione”. Dio lascia che le conseguenze si facciano sentire su chi ha infranto la *Berit* con Lui sino alla quarta generazione a dimostrazione della gravità della colpa. Ma la Sua misericordia, conservata intatta fino alla millesima generazione, Lo fa pazientare all'infinito.

Un'ulteriore riprova di questo è data dal fatto che il passaggio di Israele nel deserto si identifica con il desiderio di Dio del ritorno di quanti si sono allontanati dal loro Signore all'Antica Alleanza. Il deserto è il luogo dove Dio, nel silenzio, nella solitudine e nella sofferenza, intende dialogare con il Suo popolo, interpellando ogni israelita nel cuore. Così dice, infatti, il profeta **Osea** 2, 16: “Perciò, ecco, la attirerò a Me, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore”. Il ritorno alla Terra Santa dopo l'esilio rappresenta simbolicamente il ritorno all'unico e vero Signore e, quindi, alla vita. Geremia, in particolare al cap. 3, 12, ricorda che Dio non conserva sdegno

eterno, ma vuole che Israele riconosca la propria malizia: “Ritorna, Israele ribelle, dice il Signore. Non ti mostrerò la faccia sdegnata, perché Io sono pietoso, dice il Signore. Non conserverò l’ira per sempre”. Per questo Isaia al cap. 55, 7 esorta: “Il malvagio si converta a YHWH che avrà pietà di lui, al nostro Dio, perché Egli perdona con abbondanza”.

Israele conserva quindi in fondo al cuore la convinzione di una misericordia che non ha nulla di umano, secondo quanto affermato da **Osea** 6, 1: “Venite, ritorniamo al Signore: Egli ci ha straziato ed Egli ci guarirà. Egli ha colpito, Egli fascierà le nostre piaghe”. Risuona così senza posa il grido di chi invoca Dio nel **Salmo** 51, 3: “Pietà di me, secondo la Tua bontà! Secondo la Tua grande tenerezza cancella il mio peccato”.

L’esilio d’Israele apre anche ad un’ulteriore comprensione relativamente alla misericordia di Dio. Per lungo tempo si ritenne che essa fosse riservata esclusivamente al popolo eletto, ma la pedagogia divina riuscì a superare la grettezza umana anche su questo versante, come testimonia lo stesso profeta **Osea** 11, 9: “Non darò sfogo all’ardore della Mia ira, non tonerò a distruggere Efraim, perché sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò nella Mia ira”. Nel Salmo 103, 8-10 questa consapevolezza viene declamata in tutta la sua potenza: “YHWH è tenerezza e grazia, tardo all’ira e ricco di misericordia; non per sempre contende, né in eterno serba sdegno; non ci tratta secondo i nostri peccati, non ci ripaga secondo le nostre colpe”. E ancora, ai versetti 13-14: “Com’è la tenerezza di un padre per il suo figlio, così YHWH è tenero per chi lo teme. Egli conosce il nostro impasto, ricorda che siamo polvere”.

Dio è misericordia, perché la misericordia abita in Lui in modo inscindibile, secondo il **Salmo** 130, 7: “**In Lui è la misericordia**”. Ciò trova ulteriore conferma in modo inequivocabile nel Nuovo Testamento, quando, ad esempio, San Paolo ricorda nella Lettera ai Colossesi 1, 17-20 che Dio si è compiaciuto di far abitare in Cristo risorto tutta la pienezza:

“Egli è prima di tutte le cose
e tutte sussistono in Lui.
Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa;
il principio, il primogenito di coloro
che resuscitano dai morti,
per ottenere il primato su tutte le cose.
Perché piacque a Dio
di far abitare in Lui ogni pienezza
e per mezzo di Lui riconciliare a Sé tutte le cose,
rappacificando con il sangue della Sua Croce,
cioè per mezzo di Lui,
le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli”.

Dio pone termine all’attesa di quanti desideravano servirLo nella pietà e nella giustizia (intese come *hesed*) con la Sua fedeltà (*hemet*) che non conosce fine,

inviando Cristo, il pio per eccellenza (*Hasîd*), come già indicato nella letteratura sapienziale, in particolare nel Salmo 16, 7-11:

“Benedico il Signore che mi ha dato consiglio;
 anche di notte il mio cuore mi istruisce.
 Io pongo sempre innanzi a me il Signore,
 sta alla mia destra, non posso vacillare.
 Di questo gioisce il mio cuore,
 esulta la mia anima;
 anche il mio corpo riposa al sicuro,
 perché non abbandonerai la mia vita nel sepolcro,
 né lascerai che il Tuo santo veda la corruzione.
 Mi indicherai il sentiero della vita,
 gioia piena nella Tua presenza,
 dolcezza senza fine alla Tua destra”.

Così intesa, la misericordia designa la vita cristiana nella sua totalità: rispondere all'Amore di Colui che è *Hasîd* nella concretezza dei gesti e delle parole rivolte agli uomini, secondo gli insegnamenti e l'esempio di Cristo stesso, irradiando nel mondo la misericordia ricevuta, come ricorda Giovanni 1, 16-20:

“Dalla Sua pienezza
 noi tutti abbiamo ricevuto
 e grazia su grazia.
 Perché la Legge fu data per mezzo di Mosè,
 la Grazia e la Verità vennero per mezzo di Gesù Cristo.
 Dio nessuno L'ha mai visto:
 proprio il Figlio unigenito,
 che è nel seno del padre,
 Lui Lo ha rivelato”.

GIUSTIZIA E MISERICORDIA: TRA ETICA E POLITICA

ADRIANO FABRIS

1. **Teologicamente** tra giustizia e misericordia non c'è conflitto. Cioè non c'è conflitto fra di esse sia nel regno dei cieli sia nell'anticipazione che di questo regno possiamo, magari, fornire sulla terra. La giustizia, in questo caso, è infatti giustizia di Dio. Ed essa non deve essere concepita al modo in cui è intesa dalla Legge ebraica, secondo la lettura che ne fornisce Paolo nella **Lettera ai Romani**.

Proprio da Paolo però viene sottolineato un forte, decisivo legame tra fede e giustizia. La giustizia di Dio è quella che proviene dalla fede e suscita la fede (cfr. *Rm* 4, 13). E dunque la fede è misura della stessa Legge: che non viene eliminata dalla fede, ma confermata da essa (cfr. *Rm* 3, 31).

In questa prospettiva potremmo dire che la fede è **il senso della giustizia**: ciò in cui la giustizia di Dio trova non solo il suo fondamento, ma anche la sua esegesi. In altre parole, qui, la giustizia divina è interpretata a partire dalla fede e vissuta nell'ottica della fede. Si apre così la strada non solo all'idea di un Dio giusto (nel senso, ad esempio, di *Rm* 2, 5), ma anche all'idea di un Dio misericordioso.

Ripeto: **al livello di Dio** – e dell'interpretazione teologica del suo agire, che è animata dalla fede – **non c'è conflitto tra giustizia e misericordia**. Così come non c'è conflitto, o non ci dovrebbe essere, per gli uomini che hanno la fede, o che si sforzano di averla. Non c'è conflitto: ma solo nella “città di Dio” di cui parla Agostino.

Noi viviamo però nella città degli uomini. Viviamo da esseri umani insieme ad altri esseri umani. Alla fede, cioè alla fiducia che possiamo nutrire nei confronti dei nostri simili, si sostituiscono fin troppo spesso rapporti di potere. Cambia la modalità di relazione. Accade spesso che ai modi di una relazione aperta, feconda di sempre nuove relazioni, si sostituiscano i comportamenti di un essere umano sempre chiuso agli altri, sempre in difesa, sempre pronto ad attaccare. L'uomo, seguendo Hobbes, da questo punto di vista finisce per essere un lupo per l'uomo.

Nasce allora la necessità di governare questa situazione. Bisogna stabilire una misura comune tra le esigenze degli uni e le esigenze degli altri. La fiducia non basta: perché la fiducia, da una parte, vuole tutto e crede di poter pretendere tutto, dall'altra parte trasforma ciascuno di noi in un essere indifeso. Ci vuole dunque un

terzo, fra noi due che siamo in potenziale conflitto, che avanziamo ciascuno le nostre esigenze, il quale decida in che modo applicare la misura giusta.

Questo terzo, in **Hobbes**, è il sovrano. Questo terzo può essere colui che giudica, ponendosi *super partes*. Giudica: applica la giustizia nella misura in cui esercita un potere. E questo potere è quello che serve a contrastare invece il potere che usiamo per far prevalere le nostre esigenze personali.

Lo spazio della regolamentazione e della gestione di questo potere è lo spazio del diritto. Il luogo in cui il diritto esercita le proprie funzioni è lo spazio della città degli uomini: è la *polis*. La politica, come ambito delle relazioni fra gli uomini, si trova dunque a essere il luogo in cui si manifestano e debbono essere governate la fame e la sete di giustizia.

Giuridicamente, allora, tra giustizia e misericordia c'è conflitto. Perché qui la giustizia è qualcosa di umano, troppo umano. E come tale dev'essere considerata secondo la metafora del bilanciamento e del principio dell'eguaglianza. Lo vedremo fra poco, cercando di dare un breve approfondimento di questa tematica su di un piano filosofico.

Ciò che anzitutto voglio sottolineare, però, è che sul piano della giustizia umana, quella di cui stiamo ora parlando, giustizia e misericordia – o meglio: usiamo qui un termine più appropriato, il termine “amore”, nel significato che più avanti specificherò – non possono essere conciliate. Non c'è spazio per l'amore nella *polis*. Questo è infatti il luogo dell'esercizio del potere e della sua regolamentazione.

Diverse allora sono le regole dell'amore rispetto a quelle della giustizia. Amore e giustizia si collocano su due differenti livelli e instaurano tipi diversi di relazione. E dunque, per esempio, a chi chiede giustizia non si può domandare il perdono.

2. Approfondiamo meglio la questione. Qui l'approccio filosofico può essere utile. Cominciamo con l'idea di *giustizia*. La questione della giustizia è emersa negli ultimi decenni, com'è noto, quale problematica centrale nell'ambito della filosofia politica. Non possiamo non pensare a **John Rawls**, ovviamente, e ai dibattiti che la sua riflessione ha suscitato. La sua concezione della giustizia in termini di equità distributiva si colloca all'interno di quella prospettiva che vede consistere la giustizia nel legame che unisce il giusto all'eguale. Nel caso che sussistano diseguaglianze immeritate, bisogna dunque creare un sistema nel quale i meno avvantaggiati possano ottenere il massimo possibile.

Sappiamo come ciò avvenga in Rawls. Egli utilizza la finzione della “posizione originaria”. Motiva cioè la nostra disponibilità a diminuire privilegi per i più favoriti in considerazione del fatto che, non potendo prevedere in anticipo quale sarà il nostro posto nella società e quali vantaggi avremo in essa, siamo indotti a scegliere una situazione nella quale le stesse ineguaglianze dovrebbero essere usate per migliorare la condizione dei più svantaggiati. Emerge quella condizione paradossale di “interesse disinteressato”, nella quale sembra vi sia un buon motivo, anche in

termini di utilità personale, per rinunciare entro certi limiti al perseguimento completo (e magari spietato) della propria affermazione.

Non è però sulla teoria di Rawls che mi voglio soffermare. Desidero piuttosto far presente il fatto che Rawls intende il concetto di “giustizia” soprattutto in un senso distributivo: allo stesso modo in cui lo pensava già Aristotele nell’*Etica Nicomachea*. Il nesso privilegiato di “giusto” ed “eguale” sembra infatti scontato nella nostra tradizione di pensiero.

Così, sia nell’ambito greco, sia in quello ebraico-cristiano, è possibile rintracciare la cosiddetta “regola d’oro” come principio non solo di un atteggiamento giusto, ma più ancora di un comportamento etico. Questa regola infatti dice in una sua frequente formulazione, rinvenibile in molteplici ambiti religiosi: non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te.

“Giusto”, insomma, si lega a “eguale”: nel senso del rinvio a un eguale comportamento. Va allora compreso con chiarezza che cosa tutto questo significhi. Vanno verificati i meccanismi per regolamentare tale eguaglianza e vedere se sia possibile attuarla in un ambito politico. Ecco ciò a cui spinge il senso di giustizia dell’uomo. Questo tentano di fare, seppure in modi diversi, la politica, da una parte, e l’etica, dall’altra.

Ma è proprio vero che all’interno di un tale collegamento tra giustizia ed eguaglianza tutti i problemi si trovano risolti? È proprio vero, cioè, che una volta compreso che cosa è giusto, siamo effettivamente motivati ad assumere un atteggiamento di “interesse disinteressato”? La proposta di Rawls, lo abbiamo visto, è quella di giustificare in fin dei conti tale assunzione motivandola in base al nostro stesso vantaggio. È nel nostro interesse essere equi, cioè assumere una prospettiva di giustizia come equità: anche rinunciando, entro certi limiti, al perseguimento di un interesse immediato.

Si tratta però di un assunto che, a ben vedere, presuppone che la nostra motivazione di fondo sia, in ogni caso, quella dell’interesse. Solo a partire da ciò è possibile sostenere che, a volte, è nostro interesse essere disinteressati: assumere una prospettiva generale che minimizzi gli svantaggi e massimizzi le opportunità. C’è insomma, sullo sfondo, un latente presupposto utilitaristico: un assunto che **Robert Nozick**, intelligente lettore di Rawls, ha chiaramente fatto emergere.

Ma se anche così fosse, se davvero l’unica motivazione ad assumere certe forme di relazione fosse quella utilitaristica, in ogni caso la questione della motivazione, risolta sul piano formale, si riproporrebbe su di un versante applicativo. Infatti: chi mi motiva ad assumere di volta in volta, in ogni occasione, la prospettiva della giustizia come equità? Perché sarei indotto a farlo anche in quelle circostanze nelle quali, pure, potrei sfruttare un’eventuale posizione di vantaggio?

I problemi che emergono sono dunque **due**: quello della **motivazione ad assumere un determinato principio** (qui il principio della giustizia come equità); e quello della **motivazione ad applicarlo universalmente** e in ogni tempo. Non

basta per affrontarli andare a vedere come si comportano le altre persone nella loro quotidianità. Non basta considerare come storicamente queste relazioni nella città degli uomini, nella *polis*, vengono a realizzarsi. È in gioco una questione diversa. Si tratta di affrontare tematicamente quel tipo di questioni di cui si occupa l'etica. Siamo indotti dunque a passare dalla dimensione della giustizia, come fondamento del diritto e come esigenza predominante in ambito politico, all'ambito dell'etica.

3. Ci aiuta a compiere questo passaggio **Paul Ricoeur** in un piccolo testo dedicato proprio al tema “amore e giustizia” (*Amore e giustizia*, trad. it. a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2000). Per Ricoeur la motivazione che serve ad applicare la giustizia, nel modo in cui l'abbiamo intesa, è data dall'amore. Ricoeur mette in luce la tensione, o meglio la “dialettica” fra amore e giustizia, nella quale sono presi i nostri comportamenti. La sua tesi finale, tuttavia, vede nella giustizia “il medio necessario dell'amore”. Egli considera infatti l'amore come qualcosa di “sovra-morale”. E proprio perciò, se vuol essere efficace, esso ha bisogno della giustizia.

Che cosa significa tutto questo? Parlare di un amore “sovra-morale” non significa forse riportarlo alla dimensione della città di Dio, invece che della città degli uomini in cui viviamo? Non significa renderlo qualcosa che, di per sé, risulta utopico e sovra-umano?

Non so se l'amore sia davvero qualcosa di sovra-morale. Bisognerebbe chiarire che cosa significa “morale” (in generale, e nel significato specifico che al termine dà Ricoeur, ad esempio nella *Petit étiq*ue di *Soi même comme un autre*). E poi, soprattutto, bisognerebbe verificare se il comportamento morale è quello che s'identifica, come sembra intendere Ricoeur, solo con l'applicazione della regola d'oro: quindi, di nuovo, con un'istanza di giustizia che mira sostanzialmente al raggiungimento di un'eguaglianza bilanciata.

Il modo però in cui leggo la tesi di Ricoeur è nell'ottica del ripresentarsi del problema della motivazione. È in questo senso, appunto, che l'etica risulta sovraordinata alla giustizia: perché può offrire quella motivazione che l'istanza di giustizia, di per sé, non è in grado di dare. Più precisamente: è proprio l'amore, qui, che è capace di offrirla. Perciò, anche se si tratta di collocarsi su due livelli differenti – quello della giustizia umana e quello dell'amore altrettanto umano –, anche se questi due livelli non possono né debbono essere confusi, tuttavia ciò che mi preme sottolineare è che la giustizia ha bisogno dell'amore, ovvero – se vogliamo ritornare a questo termine, più teologicamente connotato – della misericordia, per essere motivato nella sua propria applicazione.

Senza amore, ovvero senza la capacità di essere misericordiosi, la giustizia è sterile. Se non comprendiamo questo, non possiamo uscire dalle tensioni che sono proprie della città degli uomini. E, in definitiva, non si capisce neppure perché si possa pensare alla politica come al luogo in cui la giustizia può essere realizzata. L'amore infatti è coinvolgimento in atto, è qualcosa di motivante per se stesso. Lo sperimentiamo quotidianamente. Quando amiamo siamo coinvolti in una

dimensione di legame e di senso. In una parola – ma già Platone lo diceva ben prima e ben meglio di me – l'amore è un ponte: è ciò che ci permette di vivere la tensione tra esercizio del potere e fame e sete di giustizia, tra ricerca del proprio interesse e apertura di fiducia, tra città degli uomini e città di Dio.

A partire da qui emerge in maniera più chiara il legame tra amore e misericordia. Nella tradizione occidentale l'esperienza dell'amore si realizza in un intreccio fra ciò che, in greco, viene espresso dai due termini **eros** e **agape**: desiderio dell'altro e volontà di donarsi. È quest'ultimo significato dell'amore quello che si trova specificamente legato al tema della misericordia. La misericordia è infatti strettamente vincolata all'oblatività e alla donazione, a partire dal principio di una sovrabbondanza da condividere. La misericordia è un atteggiamento rivolto non già a chi sta sul mio stesso piano, bensì a chi è in difficoltà, incapace di aiutarsi con le sue sole forze. Invece di approfittare della sua debolezza, invece di assalirlo contando sul fatto che egli non può difendersi, colui che agisce con misericordia riconosce nell'altro un suo simile, qualcuno che non può essergli indifferente.

4. Per concludere voglio specificare ulteriormente il tema della misericordia in una prospettiva religiosa, ricollegandomi alle questioni toccate all'inizio. Misericordia, anzitutto, è misericordia di Dio. Nel caso dell'essere umano è capacità d'inserirsi nel **circolo del perdono**: capacità di perdonare perché si è perdonati.

Lo si può fare oppure no. Si tratta di una scelta. La trasgressione, infatti, è sempre possibile. In ambito etico è sempre possibile rifiutare una relazione coinvolgente. L'etica è l'ambito nel quale risulta sempre in gioco la libertà dell'uomo.

Qui, dunque, tornano a separarsi i due livelli – giustizia e misericordia – su cui ci siamo finora collocati. Possiamo considerarli nell'ottica di questa trasgressione che è sempre possibile. Sul piano della giustizia alla trasgressione segue (o dovrebbe seguire) la sanzione. Che rientra nell'ottica dell'equilibrio e dell'equità a cui prima ho fatto riferimento. Sul piano della misericordia, dell'amore così inteso, segue invece il perdono. Che non è cancellazione della responsabilità e, tanto meno, eliminazione delle conseguenze di un'azione, ma è disponibilità a mantenere ancora un rapporto con chi ha rotto, attraverso il suo agire, un contesto di relazioni.

Questo atto squilibrato non lo si può chiedere alla dimensione della giustizia, che si muove nell'ottica del ripristino di una simmetria. Ci vuole un supplemento d'etica per tutto ciò. Ed è possibile interpretare questo supplemento d'etica anche in un'ottica religiosa.

Lo mostra chiaramente la **parabola del buon samaritano** (*Lc* 10, 25-37): non solo come racconto in cui l'amore, la misericordia, intervengono su una situazione di giustizia e la correggono attraverso un sovrappiù di disponibilità, ben oltre quanto veniva legalmente richiesto (il sacerdote e il levita avranno avuto infatti le loro ragioni, magari anche giuste, per non fermarsi a soccorrere il ferito); non solo come episodio in cui quella dignità dell'uomo, quel suo carattere di "prossimità" che sta alla base della stessa idea di giustizia, vengono salvaguardate in forme che

all'attuazione della giustizia non sono strettamente indispensabili (il pagamento delle cure a chi accudisce il ferito): ma soprattutto come occasione in cui l'atteggiamento del samaritano salva una vita e rende possibili, con ciò, sempre nuove relazioni. Si tratta dunque di un esempio di atteggiamento davvero etico: capace di superare le tensioni – anche quelle fra potere e giustizia – che sono proprie della nostra vita.

È insomma in gioco, in questa parabola, una sorta di corrispettivo *ante rem* dell'atteggiamento del perdono, che si compie invece *post rem*. Ma in entrambi i casi ciò che l'etica, interpretata in chiave religiosa, rende possibile è un'autentica fioritura di relazioni. Di relazioni feconde, di relazioni sempre possibili, di relazioni sempre nuove. Che possono, certo, variamente realizzarsi. Ma che non debbono comunque essere ridotte a quell'unica tipologia – quella delle relazioni simmetriche – che la giustizia cerca, pur legittimamente, di realizzare.

MISS ERICORDIA

SAVERIO FATTORI

I maschi non entrano in chiesa. O comunque la percentuale delle donne che segue la bara e partecipa alla funzione religiosa è nettamente superiore. Alcune donne si tengono il fazzoletto appollottolato al naso come avessero un raffreddore allergico o inalassero una sostanza che innesca la secrezione lacrimale. I maschi che si tengono all'esterno, tra la piazzetta e l'edificio religioso di mediocre valore storico e artistico, parlano di cose lontane dalla morte. Per lo più lavoro e avvenimenti sportivi. Avvenimenti sportivi che non li riguardano direttamente, un allenatore esonerato, il lavoro quello sì, li riguarda tutti: le preoccupazioni di chi gestisce attività in proprio, l'invidia sociale dei lavoratori dipendenti. Molti dei presenti hanno chiesto un permesso per assentarsi dal posto di lavoro, un'ora e mezza, quindi indossano la divisa della multinazionale, la stessa nella quale lavorava la donna venuta a mancare. È la prima collega che si ammala e muore. Un'anticipazione per tutti. L'hanno vista fare i primi giorni di mutua alcuni anni prima, poi i peggioramenti si erano resi evidenti. L'onda anomala della speranza, i reflussi negativi. Informazioni scambiate a bassa voce, i report delle colleghe più intime. La morte in fabbrica e nelle piazzette di provincia sembra una cosa tra donne. Gli uomini se ne occupano in modo tangenziale, non fanno quasi mai domande sui dettagli, non vogliono sapere di preciso quali tessuti ha colpito il tumore, basta tenere le orecchie aperte e gli straccetti di narrazione arrivano, perché la morte per ora incuriosisce e basta, la sfiorano, poi la mettono da qualche parte nel cervello, tra la cassetta degli attrezzi e l'esonero di un allenatore.

Ai funerali di paese rivedi quelli della tua generazione che avevi perso di vista. Quelli in giacca e cravatta che stanno con la testa alta per individuare la bara o i parenti della defunta se la sono passata meglio negli anni che sono scomparsi, meglio di quelli che sono con la divisa aziendale. Invidia sociale. Le donne ai matrimoni sono sempre un po' più belle, anche se certe forzature alla fine finiscono per essere controproducenti, la bellezza e la *voglia* di essere belle non sono lo stesso prodotto, anche se il testosterone dei maschi non va molto per il sottile e tende a livellare tutto. Ai funerali sono tutte un po' più brutte, come è giusto che sia, e i maschi più superficiali. D'altra parte si è troppo vicini al momento più oscuro e terrificante per trarne chissà quali riflessioni filosofiche. Troppo, troppo vicini, così che una forza misteriosa ci prende e ci trascina lontanissimi, verso le scelte tecniche della dirigenza

di una squadra di calcio che ha fatto molti investimenti a fronte di scarsi risultati, o su una crisi economica che non dà scampo alle piccole attività commerciali. D'istinto si ripiega su *piccole morti*, per negare quella definitiva e per tenersi di cattivo umore come da protocollo.

La chiesa non è grande, ed è piena, è morta una giovane donna con figli tra la fanciullezza e l'adolescenza, quanto di peggio, c'è una schiuma di persone sul confine, un occhio dentro, alla celebrazione, un orecchio all'omelia del prete e ai canti, e qualche passo indietro, verso i capannelli sparsi sul piazzale. Dall'altra parte della strada stazionano gli anziani della piccola frazione, per loro la faccenda della dipartita si sta facendo molto concreta, hanno perso molti amici, una donna così giovane è una anomalia fuori statistica che li tocca relativamente. Quindi stanno ritti, fissano la chiesa a braccia conserte con aria quasi di sfida. Hanno facce rubizze e pance dilatate, gambe piccine. La religione cattolica ormai è nemica, gli ricorda solo la morte, non ricordano più i tempi della dottrina, nè della cresima o della comunione. Come tutte le religioni, quella Cattolica ha come fascia di mercato tutto quello che riguarda quell'orrido che ci sta sotto i piedi, si cibano del mistero e si affannano a spacciare false speranze alle quali questi uomini non credono affatto.

Oltre la strada poi, incastonato in una facciata di edifici antichi che pare la sigla di Carosello, un bar accoglie i pochi che non hanno voluto partecipare al rito collettivo della micro comunità. Un signore storto di sciatica indica il televisore fisso su Canale 5, dice che ci guardano da lì dentro, che sanno i nostri interessi, i nostri discorsi, non sa chi è Orwell ma con un certo istinto da queste parti ci nasci. Un altro avventore divora *Gratta e vinci* in sequenza con una foga che oltre al cartoncino potrebbe bucare anche il tavolo, la barista ignora e asciuga lo stesso bicchiere da troppo tempo, come quelli che stanno sulla stessa pagina di un libro per troppo tempo. Difficoltà di concentrazione e occhi che si perdono verso le ragnatele tessute tra Fernet branca e un Vov.

Quando tutti sembrano aver dimenticato la ragione per la quale si sono recati nella piccola frazione fuori dalle maggiori arterie della zona, inizia il deflusso verso l'esterno della chiesa. Sensi di colpa per non aver partecipato al nucleo centrale dell'avvenimento con la scusa di una avversione alla religione e ai suoi rappresentanti. Tutti allora cercano di identificare i familiari della defunta, di decifrare quelle tonalità di dolore, di separare i protagonisti dalle comparse, compiacendosi di far parte della seconda categoria. Gli abbracci e le frasi sempre sbagliate che si perdono nell'aria senza essere comprese. L'autunno si porta via i filamenti di *Ha smesso di soffrire* e *Adesso bisogna pensare ai ragazzi*. I gesti molto concreti degli addetti delle pompe funebri che caricano la bara sulla station vagon danno piccoli brividi. Sono necessari. Eppure sembrano fuori luogo, tutto dovrebbe vaporizzare, sparire, senza l'impiego della muscolatura umana nè di attrezzature, niente station vagon tedesche, tutta la scena dovrebbe dissolversi come in una puntata di *Ai confini della realtà*.

Il deflusso verso il cimitero è lento e ordinato. Aggirandosi lungo i vialetti ghiaiosi non si potrà fare a meno di poggiare gli occhi sulle tombe scoprendo volti di persone che si erano perse di vista.

I maschi non entrano in chiesa. O comunque la percentuale delle donne che segue la bara e partecipa alla funzione religiosa è nettamente superiore. Alcune donne si tengono il fazzoletto appollottolato al naso come avessero un raffreddore allergico o inalassero una sostanza che innesca la secrezione lacrimale. I maschi che si tengono all'esterno, tra la piazzetta e l'edificio religioso di mediocre valore storico e artistico, parlano di cose lontane dalla morte. Per lo più lavoro e avvenimenti sportivi. Avvenimenti sportivi che non li riguardano direttamente, un allenatore esonerato, il lavoro quello sì, li riguarda tutti: le preoccupazioni di chi gestisce attività in proprio, l'invidia sociale dei lavoratori dipendenti. Molti dei presenti hanno chiesto un permesso per assentarsi dal posto di lavoro, un'ora e mezza, quindi indossano la divisa della multinazionale, la stessa nella quale lavorava la donna venuta a mancare. È la prima collega che si ammala e muore. Un'anticipazione per tutti. L'hanno vista fare i primi giorni di mutua alcuni anni prima, poi i peggioramenti si erano resi evidenti. L'onda anomala della speranza, i reflussi negativi. Informazioni scambiate a bassa voce, i report delle colleghe più intime. La morte in fabbrica e nelle piazzette di provincia sembra una cosa tra donne. Gli uomini se ne occupano in modo tangenziale, non fanno quasi mai domande sui dettagli, non vogliono sapere di preciso quali tessuti ha colpito il tumore, basta tenere le orecchie aperte e gli straccetti di narrazione arrivano, perchè la morte per ora incuriosisce e basta, la sfiorano, poi la mettono da qualche parte nel cervello, tra la cassetta degli attrezzi e l'esonero di un allenatore.

Ai funerali di paese rivedi quelli della tua generazione che avevi perso di vista. Quelli in giacca e cravatta che stanno con la testa alta per individuare la bara o i parenti della defunta se la sono passata meglio negli anni che sono scomparsi, meglio di quelli che sono con la divisa aziendale. Invidia sociale. Le donne ai matrimoni sono sempre un po' più belle, anche se certe forzature alla fine finiscono per essere controproducenti, la bellezza e la *voglia* di essere belle non sono lo stesso prodotto, anche se il testosterone dei maschi non va molto per il sottile e tende a livellare tutto. Ai funerali sono tutte un po' più brutte, come è giusto che sia, e i maschi più superficiali. D'altra parte si è troppo vicini al momento più oscuro e terrificante per trarne chissà quali riflessioni filosofiche. Troppo, troppo vicini, così che una forza misteriosa ci prende e ci trascina lontanissimi, verso le scelte tecniche della dirigenza di una squadra di calcio che ha fatto molti investimenti a fronte di scarsi risultati, o su una crisi economica che non dà scampo alle piccole attività commerciali. D'istinto si *ripiega* su *piccole morti*, per negare quella definitiva e per tenersi di cattivo umore come da protocollo.

La chiesa non è grande, ed è piena, è morta una giovane donna con figli tra la fanciullezza e l'adolescenza, quanto di peggio, c'è una schiuma di persone sul

confine, un occhio dentro, alla celebrazione, un orecchio all'omelia del prete e ai canti, e qualche passo indietro, verso i capannelli sparsi sul piazzale. Dall'altra parte della strada stazionano gli anziani della piccola frazione, per loro la faccenda della dipartita si sta facendo molto concreta, hanno perso molti amici, una donna così giovane è una anomalia fuori statistica che li tocca relativamente. Quindi stanno ritti, fissano la chiesa a braccia conserte con aria quasi di sfida. Hanno facce rubizze e pance dilatate, gambe piccine. La religione cattolica ormai è nemica, gli ricorda solo la morte, non ricordano più i tempi della dottrina, nè della cresima o della comunione. Come tutte le religioni, quella Cattolica ha come fascia di mercato tutto quello che riguarda quell'orrido che ci sta sotto i piedi, si cibano del mistero e si affannano a spacciare false speranze alle quali questi uomini non credono affatto.

Oltre la strada poi, incastonato in una facciata di edifici antichi che pare la sigla di Carosello, un bar accoglie i pochi che non hanno voluto partecipare al rito collettivo della micro comunità. Un signore storto di sciatica indica il televisore fisso su Canale 5, dice che ci guardano da lì dentro, che sanno i nostri interessi, i nostri discorsi, non sa chi è Orwell ma con un certo istinto da queste parti ci nasci. Un altro avventore divora *Gratta e vinci* in sequenza con una foga che oltre al cartoncino potrebbe bucare anche il tavolo, la barista ignora e asciuga lo stesso bicchiere da troppo tempo, come quelli che stanno sulla stessa pagina di un libro per troppo tempo. Difficoltà di concentrazione e occhi che si perdono verso le ragnatele tessute tra Fernet branca e un Vov.

Quando tutti sembrano aver dimenticato la ragione per la quale si sono recati nella piccola frazione fuori dalle maggiori arterie della zona, inizia il deflusso verso l'esterno della chiesa. Sensi di colpa per non aver partecipato al nucleo centrale dell'avvenimento con la scusa di una avversione alla religione e ai suoi rappresentanti. Tutti allora cercano di identificare i familiari della defunta, di decifrare quelle tonalità di dolore, di separare i protagonisti dalle comparse, compiacendosi di far parte della seconda categoria. Gli abbracci e le frasi sempre sbagliate che si perdono nell'aria senza essere comprese. L'autunno si porta via i filamenti di *Ha smesso di soffrire* e *Adesso bisogna pensare ai ragazzi*. I gesti molto concreti degli addetti delle pompe funebri che caricano la bara sulla station vagon danno piccoli brividi. Sono necessari. Eppure sembrano fuori luogo, tutto dovrebbe vaporizzare, sparire, senza l'impiego della muscolatura umana nè di attrezzature, niente station vagon tedesche, tutta la scena dovrebbe dissolversi come in una puntata di *Ai confini della realtà*.

Il deflusso verso il cimitero è lento e ordinato. Aggirandosi lungo i vialetti ghiaiosi non si potrà fare a meno di poggiare gli occhi sulle tombe scoprendo volti di persone che si erano perse di vista.

GIOCHI DI MISERICORDIA TRA TERRA E CIELO

ROBERTO FESTA

La Natura, rossa di zanne e di artigli.
Alfred Tennyson, *In Memoriam A.H.H.*

Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà [...],
che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato.
Esodo 34, 6

Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro.
Luca 6, 36

Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia.
Matteo 5,7

Radicata nella terra e protesa al cielo. Con la bolla *Misericordiae Vultus* dell'11 aprile 2015, **Papa Francesco** decideva di dedicare alla **misericordia** l'Anno Santo che sarebbe iniziato nel dicembre di quell'anno. Il volto della misericordia, evocato nel titolo della bolla pontificia, è tanto affascinante quanto enigmatico. Senza alcuna pretesa di dissipare tutti gli enigmi della misericordia, proponiamo qualche riflessione sulla sua natura ed evoluzione.

Il termine “misericordia” deriva dal latino *miseriordia*, composto di *misereri* (aver compassione) e *cor* (cuore). A questa etimologia si ricollegano gli svariati significati attribuiti a “misericordia” nell'uso corrente. Per esempio, il **dizionario Sabatini Coletti** definisce la misericordia come un “sentimento di compassione e pietà per l'infelicità e la sventura altrui che induce a soccorrere, a perdonare”. Secondo questa definizione, la misericordia ha un lato interiore e passivo (il sentimento di compassione) e un lato esteriore e attivo (soccorrere, perdonare). La connessione tra i due lati della misericordia è sinteticamente descritta nel **dizionario Treccani**, ove la misericordia viene definita come un “*sentimento di compassione per l'infelicità altrui, che spinge ad agire per alleviarla*” (*corsivo nostro*). Da queste definizioni emerge l'idea che il sentimento di misericordia tenda a produrre quelle azioni che, nella tradizione cattolica, vanno sotto il nome di *opere di misericordia*. Poiché tali opere richiedono spesso l'impegno coordinato di molti individui, a partire dal tardo Medioevo si cominciò a usare “misericordia” come una denominazione generica

delle confraternite organizzate per assistere gli ammalati e seppellire i morti. Le definizioni appena formulate associano la misericordia alla compassione, alla pietà e al perdono. Inoltre, le nostre tendenze misericordiose appaiono in stretta relazione con la carità, l'empatia, la benevolenza, la cooperazione e l'altruismo. Nelle pagine che seguono suggeriamo che la misericordia è radicata nella terra e protesa al cielo, nel senso che l'albero della misericordia affonda le radici nel terreno dell'evoluzione biologica dell'uomo e proietta i suoi rami verso il cielo, cioè verso Dio.

La Natura, rossa di zanne e di artigli. Alfred Tennyson (1809-1892), uno dei più famosi poeti inglesi del suo tempo, era profondamente interessato agli sviluppi della scienza e, in particolare, della biologia. Nel poema *In Memoriam*, scritto per commemorare Arthur Hallam, il suo migliore amico, morto improvvisamente a causa di un'emorragia cerebrale, Tennyson rappresenta la natura come un congegno meccanico senz'ombra di misericordia. Con un'espressione destinata a divenire famosa, parla di una "natura rossa di zanne e artigli" (*Nature, red in tooth and claw*), dove tutte le creature muoiono e alcune lo fanno in modi atroci, divorate da grossi predatori o consumate dai parassiti. Come ha osservato il famoso evoluzionista **Stephen Jay Gould**, l'espressione coniata dal poeta inglese fu subito adottata dai primi entusiasti seguaci di Darwin come una "descrizione canonica" dell'evoluzione. Recentemente, però, l'adeguatezza di questa sanguinaria immagine della natura è stata posta in dubbio da molti scienziati. Per esempio, **Martin Novak** (*Supercooperatori. Altruismo ed evoluzione*) sostiene che l'evoluzione non è guidata solo dai principi darwiniani della mutazione e della selezione ma anche dalla cooperazione e dall'altruismo. In questi ultimi decenni sono state fatte molte ricerche sulla straordinaria varietà delle forme di cooperazione altruistica negli animali. Vale la pena considerare, a titolo di esempio, due sorprendenti casi di altruismo osservati nei **vampiri** e nei **bonobo**.

Vampiri altruisti e bonobo compassionevoli. Il *vampiro comune* di Azara, scientificamente noto come *Desmodus rotundus*, è una varietà di pipistrello diffusa in diverse zone del Sud e Centro America. Ogni notte i vampiri escono dai loro ripari, collocati di solito nelle cavità di grossi alberi, per andare a caccia. Trafiggono con i loro denti affilatissimi la pelle di qualche grosso mammifero addormentato, gli suggono il sangue senza svegliarlo e tornano col ventre pieno al loro riparo, per trascorrervi il giorno. La caccia non è sempre coronata da successo e spesso accade che un vampiro debba tornare a stomaco vuoto. Si tratta di un'eventualità molto pericolosa, poiché i vampiri non possono trascorrere più di due notti di seguito senza cibo. All'inizio degli anni settanta l'etologo Gerald Wilkinson scoprì che i vampiri riducono il rischio di morire di inedia ricorrendo a una strategia molto efficace: il vampiro fortunato nella caccia rigurgita il sangue nella bocca del compagno che non è riuscito a trovare un pasto durante la notte. L'aspetto più interessante di questa

condivisione alimentare è costituito dal fatto che piuttosto spesso i vampiri che ricevono il sangue non hanno alcun rapporto di parentela con i donatori. La donazione di sangue rappresenta, quindi, una forma di generosità verso estranei. Lungi dall'essere indiscriminata, tale generosità è regolata dalla *reciprocità*. Infatti, i vampiri sono in grado di riconoscere i membri del gruppo e tendono a condividere il cibo solo con coloro che in precedenza si sono comportati generosamente. Con riferimento alla strategia di *cooperazione reciproca* dei vampiri, fondata sullo scambio di favori, alcuni biologi hanno parlato di *altruismo reciproco* e altri di *egoismo illuminato*. Queste espressioni non vanno però intese in senso letterale, poiché i termini "altruismo" ed "egoismo" indicano azioni coscienti ispirate da emozioni di vario genere, mentre le strategie del *Desmodus rotundus* hanno carattere puramente istintivo.

Strategie di cooperazione reciproca del genere appena descritto vengono adottate anche da molte altre specie di animali. Tuttavia, se vogliamo imbatterci in comportamenti autenticamente benevoli, cioè inequivocabilmente governati da un alto livello di coscienza ed empatia, dobbiamo osservare la meno conosciuta delle scimmie antropomorfe, cioè il *bonobo*. A lungo considerato una varietà di scimpanzé, il bonobo è stato riconosciuto come specie distinta solo nel 1933. I bonobo sono più piccoli degli scimpanzé dai quali si distinguono anche per il colore nero del muso e i ciuffi di peli alla sommità della testa. Negli ultimi decenni si è scoperto che, a dispetto della loro somiglianza fisica, tra gli scimpanzé e i bonobo vi sono enormi differenze comportamentali. Infatti, gli scimpanzé rivelano una formidabile aggressività, che raggiunge spesso vertici di compiaciuta malvagità. Per esempio, si è osservato che da un incontro casuale nella boscaglia fra due scimpanzé che non si conoscono di solito ne esce vivo al massimo uno. Al contrario, i bonobo mostrano una straordinaria mitezza, che si manifesta in azioni benevole anche nei confronti di animali appartenenti ad altre specie. Il primatologo Frans de Waal (*La scimma che noi siamo*) descrive una commovente prova di benevolenza offerta da un bonobo:

“Una bonobo di nome Kuni allo zoo Twycross in Gran Bretagna vide uno storno sbattere contro il vetro del suo recinto e andò a soccorrerlo. Dopo averlo raccolto tramortito, Kuni lo rimise delicatamente in piedi e poiché non si muoveva, provò a spingerlo pian piano, ma l'uccellino agitava a malapena le ali. Allora, con lo storno fra le mani, Kuni si arrampicò sulla cima dell'albero più alto, avvinghiandosi al tronco solo con le zampe così da avere le mani libere per reggere l'uccellino e, una volta in cima, gli dispiegò con cura le ali, gliel'aprì del tutto, tenendo tra le dita un'ala per mano, prima di lanciarlo come si fa con un aeroplanino, al di là della barriera del recinto. Ma l'uccello cadde a un passo dalla libertà e atterrò sulla riva di un fossato. Kuni ridiscese e rimase in piedi a sorvegliare lo storno per un bel pezzo, per proteggerlo dalla curiosità di un giovane bonobo. Alla fine della giornata,

l'uccello si era ripreso ed era volato via sano e salvo. Il modo in cui Kuni aveva trattato l'uccellino era sicuramente diverso da quello che avrebbe adottato per venire in aiuto a un'altra antropomorfa, perché invece di seguire un modello di comportamento programmato, aveva adattato il suo intervento alla situazione specifica di un animale totalmente differente da lei. Doveva quindi essersi fatta un'idea di che aiuto fosse necessario osservando gli uccelli che passavano per il suo recinto. *Questo genere di empatia è quasi ignoto tra gli animali, poiché dipende dalla capacità di immaginare le circostanze in cui si trova un altro essere.*” (*Corsivo nostro*)

Una specie cooperativa. Noi esseri umani condividiamo con le scimmie antropomorfe una forte tendenza alla cooperazione e, in particolare, siamo geneticamente molto vicini ai bonobo, con i quali condividiamo una spiccata capacità empatica. Le nostre tendenze cooperative ed empatiche sono radicate nella nostra storia evolutiva: siamo nati con impulsi che ci spingono a cooperare con altri esseri umani e a prenderci cura di loro. Tuttavia, la socialità umana ha caratteri peculiari, non interamente riconducibili alla nostra natura animale. L'idea che l'uomo fosse un animale sociale fu avanzata molto tempo fa da Aristotele. A più di due millenni di distanza, le scienze umane hanno messo in luce che l'uomo è un animale sociale *sui generis*, caratterizzato da una spiccata e persistente tendenza alla cooperazione. Come osservano gli economisti Samuel Bowles e **Herbert Gintis** (*A Cooperative Species. Human Reciprocity and Its Evolution*), *l'homo sapiens* è “una specie cooperativa”. Un aspetto distintivo della propensione umana alla cooperazione consiste nella tendenza a interagire pacificamente con un gran numero di individui, ben al di là della ristretta cerchia dei famigliari, dei parenti e degli amici. La natura generalmente cooperativa dei rapporti che gli esseri umani intrattengono con un gran numero di estranei costituisce un tratto peculiare della cooperazione umana, che differenzia *l'homo sapiens* da tutte le altre specie animali. Un impressionante esempio dell'estensione ed efficacia della cooperazione tra estranei è dato dagli innumerevoli scambi sui quali si basano le moderne economie di mercato. Mentre il carattere pervasivo della cooperazione umana è attestato dall'esperienza quotidiana di ciascuno di noi e ampiamente documentato dalle scienze sociali, la spiegazione della cooperazione appare tutt'altro che semplice, al punto che alcuni studiosi hanno parlato di *enigma della cooperazione*. Vedremo ora che uno fra gli aspetti più enigmatici della cooperazione umana è connesso alla razionalità umana, cioè al fatto che gli esseri umani possono decidere razionalmente come comportarsi.

Giochi di altruismo. Nella vita quotidiana dobbiamo prendere decisioni di ogni genere. Per esempio, prima di uscire di casa per recarmi al lavoro devo decidere se prendere, oppure no, l'ombrello. Mentre questa decisione coinvolge solo me, vi sono decisioni che coinvolgono anche altri. Aiuterò, oppure no, il mio condomino a spalare la neve dalla porta del suo garage, nella speranza che mi ricambi il favore? La

mia decisione dipenderà dalle mie attese circa la sua decisione. In generale, diremo che due individui sono impegnati in un' *interazione strategica* quando ognuno di loro decide sulla base di ciò che si attende faccia l'altro. L'analisi delle *decisioni razionali* che si dovrebbero prendere nell'ambito di interazioni strategiche va sotto il nome di *teoria dei giochi*. Il *gioco del prigioniero*, che deve il suo nome alla storiella con cui venne inizialmente illustrato, fu descritto nel 1950 dal matematico canadese Albert Tucker. La fama del gioco si deve all'inquietante circostanza che la combinazione delle decisioni razionali dei giocatori conduce a un disastro collettivo. Una fra le molte versioni del gioco del prigioniero è costituita dal *gioco dello scambio a distanza*, che ora descriveremo.

I collezionisti Tizio e Caio scoprono su un forum *online* di possedere entrambi un doppione di un pezzo che manca all'altro e convengono di scambiarsi i doppioni per posta. Ora devono decidere se mantenere fede, oppure no, al proprio impegno, cioè se spedire o meno il proprio doppione al collega. Nel linguaggio della teoria dei giochi queste azioni vanno sotto il nome, rispettivamente, di *cooperazione* e *defezione*. Alla fine del gioco, ciascun giocatore otterrà una *ricompensa* determinata dalla sua azione e da quella del collega. Per fissare le idee, supponiamo che entrambi i giocatori attribuiscono un valore pari a 2 a un pezzo mancante e un valore pari a 1 a un doppione. Se Tizio e Caio sono *egoisti razionali*, desiderosi di massimizzare la loro ricompensa, quale decisione prenderanno? Per rispondere a questa domanda ti conviene metterti nei panni di Tizio. Ti renderai allora conto che, qualunque sia la decisione di Caio, non hai alcuna ragione per cooperare, privandoti del tuo doppione. La tua decisione razionale sarà quindi la defezione. D'altra parte, sei consapevole che Caio arriverà alla tua stessa conclusione. Ciò significa che defezionerete entrambi: nessuno di voi due spedirà niente e, quindi, nessuno riceverà niente, cosicché la vostra ricompensa sarà pari a 0. Siete così incappati in un *disastro collettivo*, cioè in un esito del gioco molto insoddisfacente per entrambi. L'analisi appena formulata suggerisce due imbarazzanti conclusioni: (1) l'egoismo razionale dei giocatori li conduce inevitabilmente al disastro collettivo; (2) solo l'irrazionalità può salvarli dal disastro, nel senso che l'esito del gioco sarà soddisfacente solo se entrambi i giocatori prenderanno la decisione irrazionale di cooperare: in tal modo, infatti, entrambi si priveranno di un doppione di valore 1 ma riceveranno un pezzo mancante di valore 2.

Mentre sembra impossibile sfuggire alla prima conclusione, la plausibilità della seconda è dubbia. Infatti, una sterminata quantità di ricerche ha mostrato che gli individui alle prese con interazioni sociali del tutto simili al gioco del prigioniero manifestano una spiccata tendenza alla cooperazione. Questa circostanza suggerisce che gli esseri umani sono un po' diversi dal tipo ideale dell'egoista razionale presupposto dalla teoria dei giochi. Forse non sono perfettamente razionali e neppure totalmente egoisti. L'*ipotesi dell'irrazionalità* può spiegare solo in piccola parte la

tendenza alla cooperazione nel gioco del prigioniero: infatti, pochi individui sono così stupidi da non comprendere che la decisione razionale è data dalla defezione. Una buona spiegazione del carattere pervasivo della cooperazione nel gioco del prigioniero viene invece suggerita dall'*ipotesi dell'altruismo*, secondo la quale gli individui coinvolti in interazioni sociali con estranei sono, di solito, *altruisti razionali*, cioè individui razionali mossi (non solo ma anche) da motivazioni altruistiche.

La *spiegazione altruistica* della cooperazione può venire così formulata. Un'*azione altruistica* è un'azione mediante la quale un individuo paga un costo per recare qualche beneficio a un altro individuo. Per esempio, nel gioco dello scambio a distanza, la cooperazione è un'azione altruistica, mentre la defezione non lo è. Se Tizio e Caio sono mossi anche da motivazioni altruistiche, allora la ricompensa che otterranno in ciascuno dei possibili esiti del gioco non sarà determinata *solo* dal valore dei pezzi ceduti e ricevuti. Per esempio, se Tizio è mosso da motivazioni altruistiche, terrà conto anche del benessere di Caio e proverà piacere pensando al piacere che proverebbe Caio nel ricevere un pezzo mancante. Il piacere altruistico di Tizio diventerà, quindi, un ingrediente della ricompensa da lui ottenuta spedendo il suo doppione a Caio. In tal modo la struttura del gioco cambierà in modo sostanziale, rispetto all'originale versione egoistica sopra descritta, e nel nuovo gioco – che potremmo chiamare *gioco di altruismo* –, la decisione razionale di entrambi i giocatori sarà la cooperazione.

Giocchi biblici di misericordia. All'inizio di questo contributo si è affermato che le nostre tendenze misericordiose sono in stretta relazione con l'altruismo. È però opportuno ricordare che, diversamente da "misericordia", il termine "altruismo" non fa parte della tradizionale terminologia teologica. Si tratta, infatti, di un termine coniato nel 1851 dal filosofo positivista **Auguste Comte**. Il significato letterale della parola francese *altruisme*, tratta da *autrui* ("altri"), è "per gli altri". Comte introdusse questa parola nell'ambito di una riflessione schiettamente secolare, ispirata dalla fiducia nella progressiva affermazione di una morale universale, senza alcun fondamento religioso. Si può quindi comprendere l'iniziale riluttanza dei teologi cristiani a usare il termine "altruismo", che entrò solo gradualmente nel linguaggio cristiano, fino a venire identificato con i concetti di amore benevolo (*agápē*) e misericordia.

Comte considerava l'idea che gli uomini siano altruisti per natura come una delle sue più grandi scoperte scientifiche, destinata a soppiantare l'insegnamento teologico tradizionale secondo il quale gli uomini sono egoisti e peccatori per natura. Mentre la convinzione comtiana che gli esseri umani abbiano tendenze altruistiche innate è ampiamente confermata dalla scienza contemporanea, questo fatto è perfettamente compatibile con la possibilità che l'albero dell'altruismo tragga molta linfa anche dai suoi rami proiettati verso cielo. Ci pare, infatti, che Dio abbia molto a che fare con lo

sviluppo dell'altruismo umano, per alcune ragioni alle quale possiamo qui solo accennare.

È noto che l'evoluzione biologica umana è stata accompagnata dalla sua ancor più rapida evoluzione culturale. In particolare, negli ultimi duemila anni l'evoluzione culturale dell'altruismo ha subito una rapida accelerazione, determinata dalla diffusione del cristianesimo. Si tratta di una circostanza tutt'altro che sorprendente se si pone mente alla centralità della misericordia nel messaggio biblico. I richiami alla misericordia di Dio e alla necessità che gli esseri umani siano misericordiosi percorre la Bibbia intera. Si considerino, per esempio, i tre passi biblici citati in esergo. Il nome di Dio, rivelato a Mosè nell'*Esodo* (34, 6), è quello di un "Dio misericordioso e pietoso". Qui la misericordia non è intesa semplicemente come una delle caratteristiche di Dio, ma come il suo nome, cioè come un suo carattere costitutivo. È questo Dio misericordioso che il cristiano deve sforzarsi di imitare: "Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro" (Luca 6, 36). Praticando, per quanto gli è possibile, la sua umana misericordia il cristiano otterrà come ricompensa l'infinita misericordia divina, come leggiamo nella versione del Discorso della Montagna consegnataci da Matteo (5,7): "Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia".

La tesi che la diffusione dell'idea cristiana di Dio abbia dato un forte impulso all'evoluzione culturale dell'altruismo umano è stata largamente accettata, da credenti e non. Tuttavia, chi crede nell'*esistenza reale del Dio biblico* deve considerare anche la possibilità che l'altruismo umano dipenda, in qualche modo, dall'iniziativa di Dio e, in particolare, dalle sue relazioni con l'uomo. Poiché il Dio biblico è un Dio personale, dotato di intelligenza e precisi disegni nei confronti dell'uomo, appare plausibile ipotizzare, in accordo con **Steven Brams** (*Biblical Games - Game theory and the Hebrew Bible*), che Dio e l'uomo siano coinvolti in una serie di "giochi biblici" di misericordia, cioè che essi siano alle prese con interazioni strategiche nelle quali può esercitarsi l'infinita misericordia divina e, nello stesso tempo, può crescere la fragile misericordia umana.

La radicale inconciliabilità del Dio biblico con l'evoluzione biologica, proclamata da **Richard Dawkins** (*L'illusione Dio*) e altri alfieri dell'ateismo militante, è stata energicamente confutata da diversi studiosi, tra i quali **Martin A. Nowak** e **Sarah Coakley** (*Evolution, Games, and God*). Se Dio e l'evoluzione esistono entrambi, allora occorre seriamente considerare la possibilità che l'evoluzione biologica sia lo strumento con il quale Dio ha plasmato e diretto lo sviluppo della vita sulla Terra, dai primi organismi monocellulari fino all'uomo. In particolare, si potrebbe ipotizzare che, nel plasmare l'evoluzione biologica dell'altruismo umano, Dio sia stato mosso dall'intento, descritto nella *Genesi* (1, 26-27), di creare un uomo fatto a sua immagine e somiglianza, cioè a immagine di un Dio il cui nome è la misericordia (vedi Jack Mahoney, "Evolution, Altruism, and the Image of God", *Theological Studies* 2010).

LA GIUSTIZIA DEL CROCIFISSO

TOMMASO GRECO

1. C'è una giustizia che sfida tutte le altre e si colloca là dove queste segnano il passo. Le categorie del nostro pensiero ci hanno abituato a cercare la giustizia nella “**conformità alla legge**” oppure nel “**dare a ciascuno il suo**”, ma non sempre legalità e uguaglianza (formale o sostanziale che sia) producono automaticamente quella giustizia di cui gli uomini hanno sete. Anche tralasciando il campo della giustizia penale, sottoposto più di altri al rischio di errori drammatici, è nella quotidianità delle vite ‘normali’ che l’applicazione di una regola, seguendo un meccanismo in base al quale si finisce per guardare alla regola più che alla vita, produce spesso decisioni che percepiamo come ingiuste. Ma non può che essere così:

questa è la logica delle regole, questa la logica del diritto.

La giustizia che va *oltre* vuole invece guardare alla vita prima che alla regola; e non in spregio al senso delle regole, ma perché nella vita c’è qualcosa che alle regole sfugge o di cui le regole non si occupano. C’è qualcosa che le regole – e la giustizia ad esse legata – non vedono.

Se volessimo disegnare una immagine *diversa* della giustizia – diversa, voglio dire, da quelle alle quali siamo abituati e di cui sono pieni i tribunali e i palazzi del potere civile – dovremmo rinunciare completamente ai caratteri consueti. Dovremmo rinunciare innanzi tutto alla *benda*: quel simbolo (di cui A. Prosperi ha raccontato la storia nel suo *Giustizia bendata*, Einaudi, 2008) cui si legano l’imparzialità e l’incorruttibilità di colui che decide, rischia di diventare un ostacolo in quanto impedisce di *vedere* proprio quelle situazioni che richiedono un intervento riparatore e salvifico: per riparare un’ingiustizia, per farsi carico di una sofferenza, per lenire un dolore. Abbiamo bisogno di una giustizia che sappia vedere ciò che per sua natura si nasconde, perché spesso non è possibile che gli ultimi facciano sentire la loro voce mediante la rivendicazione di diritti: gli ultimi sono quelli di cui le regole non si occupano; e anzi, talora sono ultimi proprio perché sono le regole a produrne l’esclusione.

Una giustizia che guarda, in secondo luogo, è una giustizia che non interviene misurando meriti e demeriti: per questo motivo, rifiuta anche la figura della bilancia. Essa interviene per rispondere a un bisogno e non per contraccambiare una prestazione o distribuire premi e punizioni. La bilancia presuppone che ci sia qualcosa da pesare e misurare; rinunciare al suo uso significa motivare diversamente

l'atto di giustizia. Non si fa qualcosa in risposta a ciò che l'altro ha fatto o non fatto; si fa qualcosa *per l'Altro*, per soddisfare la sua domanda di giustizia.

Naturale appare allora l'abbandono dell'ultimo, e più ingombrante, simbolo della giustizia 'tradizionale': quello della spada. Un simbolo – che per molti rappresenta il fondamento stesso del patto sociale ancor prima che della giustizia (si ricordi Hobbes: i patti senza spada «non sono che parole, essendo assolutamente privi della forza di dar sicurezza agli uomini») –, che non può non costituire la negazione di una giustizia fondata sulla carità. L'idea che la spada possa simboleggiare un atto di giustizia viene meno allorché si pone in primo piano la relazione tra noi e l'altro, che talvolta può essere relazione tra chi ha subito un'ingiustizia e chi l'ha invece compiuta, tra la vittima e il reo. Si capisce dunque perché, tra tutte, è questa la sfida che incontra maggiori resistenze: diffusa è infatti l'opinione espressa da Spinoza nel *Trattato teologico-politico*: «l'insegnamento del Cristo e di Geremia circa la sopportazione delle offese e il perdono incondizionato degli empi vale soltanto per i luoghi nei quali si trascura la giustizia e per i tempi di oppressione, ma non per uno Stato ben ordinato, dove, tutelandosi la giustizia, ciascuno è tenuto, se vuole condursi rettamente, a denunciare al giudice l'offesa patita, non per vendetta, ma nell'intento di difendere la giustizia e le leggi della patria e per non lasciare ai cattivi la convenienza di essere tali». Ma qui non si tratta di “porgere l'altra guancia”: si tratta piuttosto di una sfida lanciata innanzi tutto a colui che beneficia del perdono, chiamato a dimostrare di esserne all'altezza.

2. Una giustizia siffatta difficilmente può farsi istituzione. Anche se non mancano testimonianze storiche importanti e talora fondative – commissioni di riconciliazione e perdono (ne parla **P.P. Portinaro** nel suo *I conti con il passato*, Feltrinelli, 2011), oppure percorsi di riconciliazione sperimentati all'interno del sistema penitenziario (vedi ad es. il Progetto Sicomoro <http://www.progettosicomoro.org/>) – si tratta di una giustizia che parla a tutti, in quanto è mediante il comportamento quotidiano di ciascuno che essa può sperare di incarnarsi.

L'atto di giustizia, pertanto, si presenta a noi come «ciò che non può attendere»: la decisione giusta è richiesta “*immediatamente*, subito, il più presto possibile”, dato che la situazione non ammette “l'informazione infinita e il sapere senza limiti delle condizioni” (Derrida, *Forza di legge*, Bollati Boringhieri 2003). È la situazione nella quale si trova il buon Samaritano della novella evangelica, suprema esemplificazione della giustizia come carità: non c'è tempo per farsi domande, per chiedersi ad esempio chi sia il soggetto che si trova moribondo sul ciglio della strada e perché si trovi in quella condizione. C'è solo da decidere se scendere da cavallo e prestargli aiuto, oppure passare avanti come hanno fatto tutti gli altri.

Qualcuno potrebbe pensare allora che un discorso del genere poco abbia a che fare con la giustizia; che non è col nome di giustizia che si può chiamare una tale visione delle cose. Ma ci viene in soccorso addirittura **Hans Kelsen**: “Non è difficile intendere il precetto dell'amore del prossimo nel senso della prescrizione di aiutare

chiunque sia soggettivamente in preda al dolore o alla necessità, con o senza sua colpa. Tale principio, nella sua applicazione, non presuppone allora alcun ordinamento sociale, differenziandosi così da altre norme di giustizia. Questo non è però motivo sufficiente per negare del tutto – come talora accade – il carattere di norma di giustizia al precetto dell'amore del prossimo interpretato in questo senso. Tale opinione è fondata soltanto se si limita il concetto di giustizia alle sole esigenze avanzate nei riguardi dell'autorità legislativa. Se, invece, per giustizia si intende una norma che prescriva come un uomo deve trattare un altro e che non deve necessariamente essere indirizzata all'autorità normativa, il precetto dell'amore del prossimo può senz'altro essere considerato come una delle molte norme di giustizia” (*Il problema della giustizia*, Einaudi, 1975, p. 46).

D'altra parte, non è mancato chi, anche al di fuori della tradizione cristiana ufficiale, ha identificato puramente e semplicemente la giustizia con la carità. Per **Simone Weil**, ad esempio, non è possibile fare alcuna distinzione tra giustizia e carità, dato che non è certo la sfera del diritto – che ella considerava inestricabilmente connessa con la forza – che può portarci nel mondo della giustizia. Aver voluto distinguere la giustizia dalla carità è stato un modo per spogliarsi della responsabilità di prendersi cura del mondo e degli altri; perché se, nella giustizia 'giuridica' io mi sento obbligato soltanto in presenza dei diritti degli altri, e perciò dove non ci sono diritti non ci sono obblighi, nella giustizia 'carità' il mio obbligo non è determinato dal diritto bensì dal bisogno dell'altro. È una giustizia che non fa dormire sonni tranquilli, quella della carità: essa ci interroga incessantemente, perché incessantemente ci interroga la vita.

3. La **parabola del buon Samaritano** ci permette di esemplificare i passaggi mediante i quali la giustizia-carità trova realizzazione. Possiamo sintetizzarli in questo modo: vedere, scendere, sollevare.

Il primo atto compiuto da Samaritano è quello del vedere: «lo vide e n'ebbe compassione», dice il vangelo di **Luca (10, 25 ss)**. La lettura del bisogno conduce a modificare il proprio programma, il proprio itinerario. Il Samaritano scende dal cavallo e si prende cura dell'uomo che era stato picchiato e abbandonato: «gli si fece vicino, gli fasciò le ferite». L'atto di abbassarsi è metaforicamente un'uscita da se stessi per rivolgersi all'altro, e prelude all'atto con cui colui che era a terra moribondo viene risollevato per permettergli di ritornare alla vita: «caricandolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui».

Le scene di questo racconto colgono l'essenza della giustizia come carità: nella sostanza, si tratta di spogliarsi di se stessi per far esistere l'altro. Un atto di '**decreazione**', come lo chiamerebbe Simone Weil, che nella decreazione del soggetto vede l'unica risposta degna all'atto con cui Dio ha creato il mondo. Si tratta di compiere gesti 'innaturali', del tutto opposti a quelli che la natura ci porterebbe a mettere in atto se la seguissimo senza compiere quel 'salto' motivato dall'Amore. La natura ci porterebbe a ragionare come gli Ateniesi con i Meli; ci porterebbe a dire

che il più forte deve dominare il più debole; ci porterebbe a imporci sugli altri tutte le volte che questo sia reso possibile dalle circostanze. Ragionare come il Samaritano vuol dire invece non imporsi quando pure si avrebbe la forza per farlo; vuol dire fare in modo che il debole avanzi le sue ragioni. Vuol dire concordare con Socrate sul fatto che subire ingiustizia sia sempre preferibile al doverla commettere.

È *umana* una giustizia come questa? Sembrerebbe di no. La provocazione con cui **Glaucone** interroga **Socrate** nel **II libro della Repubblica** parte proprio dal presupposto che una giustizia ricercata per amore della sola giustizia, e che perciò evita di strumentalizzare l'altro riconducendolo ai propri fini, sia del tutto impossibile per l'uomo. Non si deve voler *essere* giusti, dice Glaucone, ma soltanto *sembrarlo*. Altrimenti, bisognerebbe sostenere che la condizione del giusto perfetto, che consegue il disonore e la morte, è preferibile a quella dell'ingiusto perfetto, che consegue invece onori e ricchezze.

E tuttavia, quella che per Glaucone era una provocazione estrema per mettere alle corde il suo interlocutore, viene presa estremamente sul serio dalla figura del Cristo che muore sulla Croce. Ciò che sembrava assurdo e impossibile diviene 'normale' e possibile, venendo persino a indicare un modello. Il 'giusto perfetto', di cui Glaucone diceva che «verrà flagellato, torturato, gettato in ceppi, avrà bruciati gli occhi, e infine, dopo avere sofferto ogni sorta di mali, verrà impalato», non è altri che il Cristo crocifisso. La sua figura nuda e martoriata ci dice che, per essere giusti, occorre spogliarsi di se stessi; addirittura «fino alla morte», quando questo sia necessario. Spogliarsi di se stessi vuol dire mettere da parte la forza, non inseguire il prestigio, non cercare la sopraffazione.

Ci sarà sempre bisogno di una giustizia che richiede deiezione e sacrificio, perché la legalità e l'uguaglianza non potranno mai colmare tutti i bisogni di giustizia che assetano l'animo umano. «Non c'è nessun ordinamento statale giusto che possa rendere superfluo il servizio dell'amore [...] Ci sarà sempre sofferenza che necessita di consolazione e di aiuto» (**Benedetto XVI, Deus Caritas est**, § 28). C'è un'immagine che campeggia nell'aula di giustizia del Tribunale di Milano, raffigurante una madre con in braccio il proprio bambino e uno sventurato che gli chiede soccorso; è collocata proprio sopra la scritta «La legge è uguale per tutti». Un modo per dire che la legalità è un valore fondante e fondamentale, ma che non può arrivare dappertutto. La carità e l'amore possono arrivare dove la legalità è costretta ad arrestarsi.

Il crocifisso simboleggia questo amore, raffigura questa giustizia. Dice ad ognuno di far spazio all'altro, di prendersene cura se ha bisogno. È un invito a uscire da se stessi, a lasciar da parte prepotenza e arroganza.

È un simbolo di misericordia, che ci ricorda di essere misericordiosi. L'esatto contrario, in altre parole, di quella forza o prepotenza che gli viene attribuita da coloro che, da una parte e dall'altra, hanno animato la discussione circa l'opportunità della sua esposizione nei luoghi pubblici.

LA MISERICORDIA DI FRONTE AI LEGAMI LIQUIDI

MICHELE ILLICETO

Misericordia e postmodernità. Che cosa ha da dire oggi la cosiddetta “*Parabola del Padre misericordioso*” (Lc 15,11-32), meglio conosciuta come “*Parabola del figliol prodigo*”? Essa può essere riletta alla luce delle numerose sfide della postmodernità, da più parti definita anche come post-metafisica (**Heidegger** e **Habermas**) e ultimamente anche postumana (**Pepperell** e **Braidotti**), caratterizzata dalla “crisi delle grandi narrazioni” (**Lyotard**) e dal “venire meno dei fondamenti” (**Heidegger**), dall’avvento della “società liquida” (**Bauman**), i cui caratteri sono incertezza e insicurezza, rischio (**Beck**) e complessità (**Luhmann**), strettamente legati ai tre grandi eventi epocali del nostro tempo: la “morte di Dio” (**Nietzsche**), la “morte dell’uomo” (**Foucault**) e la “morte del prossimo” (cfr. L. ZOJA, *La morte del prossimo*, Einaudi, Milano 2009). A fronte dei legami diventati liquidi (Bauman) la parabola a nostro avviso propone la misericordia come prassi per ricongiungere i tre registri della *paternità*, della *figliolanza* e della *fraternità* oggi fortemente scissi e in crisi.

La misericordia è la grazia alla prova della fragilità. P. Ricoeur diceva che l’uomo è *fallibile*. E lo è perché non è governato dalla pura necessità, ma dalla *possibilità*. La parabola si pone quindi come un “elogio della possibilità”. Un canto elevato alla Dualità quale luogo della libertà che apre a tutte le possibilità. Qui l’uomo-padre (simbolo dell’Uno) resta al suo posto e accetta la sfida della libertà, cioè della Dualità (l’alterità del figlio) e del Terzo (la fraternità). Non è una parabola sull’errore già consumato, ma una parabola sull’amore che postula una libertà che prevede l’errore. Una libertà che rimanda al suo fondamento che è l’amore. Perché solo l’amore giustifica la libertà come spazio dato all’altro per costituirsi e istituirsi. Amore che è *dono* e che per questo sa farsi anche *per-dono*. Infatti, la parabola ci fa capire che il *per-dono* non sta alla fine, come rimedio all’errore, ma all’Inizio, quasi come premessa dello stesso errore: nel dono come Inizio e nell’Inizio come dono.

Qui, però, l’amore è inteso come “fondamento sospeso”. Cioè fondamento perso nella s-fondante libertà in cui si gioca l’esser-Uno del padre. Fondamento sottratto alla possibilità rassicurante di autodisporre di sé. Chi ama non dispone di nulla (il padre non *dis-pone* dei figli), ma si *es-pone* al nulla, non disponendo neanche dell’amore con cui ama. Più che disporre, tale fondamento si trova *es-posto*. Quindi

aperto alla ferita della negazione. Allo stesso modo il padre della parabola (già aperto alla misericordia) non dispone dei figli, ma amandoli si espone ad essi. Egli è già donato e, in quanto donato, è già es-posto. Non un padre *dato* ma *donato*. Il padre è il dono che innesca circuiti di reciproca donazione. Ha scelto di donarsi e in tal modo fonda la libertà che dovrebbe rispondere con la logica di questo stesso dono.

Solo l'amore fa incontrare la necessità con la libertà, ciò che è dovuto con la scelta responsabile di ciò che non è stato imposto. Esso, da un lato, rende necessario ciò che è puramente possibile, dall'altro trasforma il possibile in necessario.

In questa prospettiva, questa parabola potrebbe educare, (come ha scritto **Rosaria Gasparro** in un suo breve testo apparso sul web ma erroneamente attribuito a **Pasolini**), *“le nuove generazioni al valore della sconfitta. Alla sua gestione. All'umanità che ne scaturisce. A costruire un'identità capace di avvertire una comunanza di destino, dove si può fallire e ricominciare senza che il valore e la dignità ne siano intaccati. A non divenire uno sgomitatore sociale, a non passare sul corpo degli altri per arrivare primo. In questo mondo di vincitori volgari e disonesti, di prevaricatori falsi e opportunisti, della gente che conta, che occupa il potere, che scippa il presente, figuriamoci il futuro, a tutti i nevrotici del successo, dell'apparire, del diventare. A questa antropologia del vincente preferisco di gran lunga chi perde. È un esercizio che mi riesce bene. E mi riconcilia con il mio sacro poco”*.

La misericordia ha occhi su sagome fatte di niente. *“Quando era ancora lontano il padre lo vide”* (Lc 15,20a). Il giovane, andando via, era uscito fuori di casa, fuori dal perimetro dello sguardo del padre. Dal canto suo, il padre, da quando il figlio era andato via, aveva occhi poggiati sul niente. A rincorrere una sagoma senza forma che si perdeva dietro l'orizzonte del mondo. Eppure da allora non aveva smesso di salire sul terrazzo nella speranza che lui tornasse. Due sguardi che non si incontrano. Troppo distanti per incrociarsi. La grammatica dei corpi persi esige che non siano gli occhi i primi ad incontrarsi, ma le ombre. Quello che il padre vide da lontano era proprio un'ombra, zona neutra di un'assenza senza più alcuna essenza. Da lontano le ombre sono tutte uguali. Eppure in quell'ora del tramonto il padre intuì qualcosa di nuovo. Quella figura era l'ombra di se stessa, si reggeva appena in piedi. Si confondeva con la polvere che alzava camminando. Lo riconobbe dalla sua fragilità, da quel lezzo di morte che si portava dietro. Non era un viandante. Il passo era diverso, incespicava e tentennava.

L'andatura sapeva già di invocazione. Vide le sue braccia alzate al cielo come a chiedere già da lontano un perdono insperato. Il cielo si aprì su di lui, e quando era ancora lontano, il padre lo vide, mentre egli a sua volta non ancora riusciva a vederlo. Non vedeva lo sguardo da cui era visto. Non vedere chi invece ti vede, ti rende figlio di uno sguardo che alla fine ti sorprende. Quelli del padre sono gli occhi della tenerezza, sguardo in cui il figlio inizia la sua rinascita. Tornare allo sguardo, quando il volto è ancora lontano, è accendere la luce su quel volto spento, senza forma. Volto sospeso nelle mille figure anonime, che fino ad allora avevano attraversato quella strada. È a partire dagli occhi, dal padre posati sulla sua ombra

sfuocata, che il figlio torna a riprendere forma. Se gli occhi sono le mani del volto, allora questo figlio è come vaso di argilla nelle mani del suo vasaio, che dopo essersi frantumato ora viene rimodellato (cfr. Ger 19, 10). Per tale motivo, quando la parabola dice che “*il padre da lontano lo vide*”, vuol dire “*lo riconobbe*”. L’amore ti fa riconoscere anche chi più non ti conosce.

La misericordia annulla le distanze e ti mette in attesa. Da *lontano il padre lo vide*. Le distanze non sono mai uguali, anche quando misurano lo stesso percorso. Non ci sono distanze per chi guarda con gli occhi del cuore, per chi lascia che il tempo batta dal lato di quella ferita provocata da chi, andando via, ha portato via con sé una parte di te. *La misericordia è l’amore alla prova della libertà*. Ma la libertà dell’uomo mette in attesa lo stesso Dio. L’attesa è rendere presente l’assente. Entrare nel tempo della sua lontananza. Nel suo ritardo e nel suo rifiuto a tornare. È vegliare sulla soglia della mancanza. Non è semplice nostalgia, ma nuova creazione. “L’attesa è un incantesimo” che rende prezioso ciò che manca. È patire il tempo in cui ciò che ami ritarda a venire. Ma nel ritardo l’amore lo sostiene come esistente anche quando non è evidente. L’amore fa esistere anche ciò che non c’è. Forza l’inesistente a venire fuori dalla forma del niente. È patire l’assenza oltre il puro dato della semplice presenza. L’attesa trafugge il tempo quando si chiude sul già dato, che si offre come puro disponibile. Non un patire che è un subire, ma un patire che è un agire soffrendo. È l’impotenza di determinare una libertà che sfugge ad ogni forma di necessità. L’attesa è il prezzo che paghi nel rincorrere la libertà altrui. In fondo, questo padre che attende, si comporta sempre meno da padre e molto più da madre, perché “la maternità è la grande figura dell’attesa” (M. **Recalcati**, *Le mani della madre. Desiderio, fantasia ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 24). L’Attesa, scrive ancora Recalcati, non è “mai padrona di ciò che attende. Ogni vera attesa è, infatti, attraversata da un’incognita [...] L’attesa scompagina il già conosciuto, il già saputo. Una quota di incertezza attraversa sempre l’attesa” (ivi, p. 25).

L’Attesa è veglia e preghiera. Esperienza di una trascendenza che rompe il circuito chiuso di qualsiasi forma di immanenza ripiegata su di sé. Essa apre a ciò che è fuori, ciò che è oltre. Attesa è lo spazio del dono che non ti aspetti e che pertanto ti sorprende. Qui la Trascendenza pura tratta l’immanenza come un’altra forma di Trascendenza. Dio, il Trascendente, trascende se stesso. La misericordia è la caduta di Dio nella miseria umana. Con essa si contagia e con essa si sposa. In essa si incarna: “il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi”. (Gv 1, 14)

Misericordia come gratuità, tenerezza e fedeltà. La misericordia è la grammatica del cuore che contagia anche il corpo e la ragione. Non è fredda prestazione o cinico rimedio. Non è una strategia che usa il compromesso per ricucire legami di cui si sente semplicemente la mancanza, né una soluzione dettata da un’accorta diplomazia. A tutte queste pratiche manca la partecipazione empatica di chi deve perdonare e il dolore che esso comporta. Il perdono è ben altra cosa: è

una perdita che ti fa entrare nella tua ferita per costruire un riparo a chi l'ha provocata.

Nel gesto del perdono ciò che conta non è il risultato, né l'intenzione, ma la vita in gioco che bisogna salvare: **“Questo figlio era morto ed è tornato in vita”** dirà il padre alla fine della parabola (Lc 15,32). La posta in gioco è l'altro da ritrovare. Non è una *prestazione*, o una *funzione*, o un *ruolo*, ma la vita in tutta la sua fragilità, in tutta la sua “nudità”, la *“nuda vita”* come direbbe **Agamben**, intesa come vita *esclusa*, fuori da ogni perimetro e forma di appartenenza. Non si perdona senza provare dolore, ma neanche senza che si provi amore. La ragione pensa, il cuore sente e il corpo vibra. Solo alcuni sentimenti - come la misericordia - riescono a unire questi tre registri in un'unica sinfonia. La misericordia è lasciarsi trascinare dalla miseria di chi ti sta di fronte e viverla come se fosse la tua. Sentire che il dolore che l'altro prova per il male commesso è più grande del tuo per il male ricevuto.

È lasciarsi coinvolgere da un appello che viene da lontano (**Lèvinas**), dalla vita che è sempre più grande di qualsiasi errore. La misericordia ti fa ripercorrere le tracce che l'altro ha lasciato nel grembo in cui lo hai ospitato. Dentro al tuo *seno* (**réhèm**), rimasto vuoto e segnato dalla sua partenza, ferito a causa della sua stessa nascita.

Come è noto ci sono tre parole per dire misericordia in ebraico: **Hesed** (Os 11,4) **Hemet** (Sal 89,2 e Ger 31,3) **Rahamim** (Is 49,15 e 54,10). Tutte e tre dicono che la misericordia è un amore che unisce in sé corpo, cuore e anima. Un atto totale, intero, che non lascia nulla fuori. Ogni lato della persona è coinvolto. Il vertice incontra l'abisso, ogni altezza raccoglie il fondo che la regge. C'è la **hesed** (nella versione greca dell'A. T. tradotto con **Éléos**) che indica *fedeltà*. Si riferisce ad un “amore immeritato”. Indica bontà originaria e costitutiva, l'amore sorgivo, puro e gratuito: l'amore paterno nel senso del “Dio è amore” (1Gv 4,8.16), che “ci ama per primo” (1Gv 4,19). Poi c'è **emet**, vocabolo che deriva dalla stessa radice delle parole come **aman** (fu sostenuto), **omnah** (solido) e **amon** (costruttore); essa indica *solidità*, qualcosa di *stabile* e *sicuro* a cui l'uomo può aggrapparsi senza pericolo. Infine c'è la radice **rhm**, la quale evoca il seno materno (**réhèm**), e il plurale **rahamin** descrive quel sentimento ricco di emotività che è l'amore materno inteso come *tenerezza*: “Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se ci fosse una madre che si dimenticasse, io invece non ti dimenticherò mai. Ecco, ti ho disegnato sul palmo delle mia mano” (Is. 49,15-16).

Misericordia è empatia. “Commosso gli corse incontro” (Lc 15, 20b) Quando ciò che vedi ti commuove, allora vuol dire che non vedi più solo con gli occhi ma vedi con il cuore. E il cuore vede cose che altri non vedono. Va oltre quello che si vede con i soli occhi. Disarma ogni sguardo legato alla fisicità di ciò che appare. Penetra dentro e sfora ogni misura, travalica ogni confine e tracima ogni argine eretto a difesa. La *commozione* è più che semplice *emozione*, è *immedesima-*

zione e compartecipazione. È empatia (*Einfühlung*), cioè un sentire-soffrire l'altro dentro, fino a fare tuo il dolore suo. L'empatia si ha quando il dolore incontra l'amore, dove l'*amore doloroso* si fa allo stesso tempo *dolore amato*. È movimento delle viscere che fa esplodere l'interiorità che non si sente più al riparo da nulla. È l'esultanza del *grembo* che si ridesta dal sonno e dal vuoto, per raccogliere colui che un tempo è stato portato dentro. Per questo riferimento al grembo e all'utero materno tale espressione è più adatta alle donne. Dio qui è presentato come padre e come madre.

La misericordia mette le ali ai piedi. C'è chi corre e chi semplicemente cammina. Chi invece comincia ad amare, smette di camminare e comincia a correre, a volare. La commozione rende agile il corpo e fa correre a perdifiato, fino a rischiare di inciampare. Commosso, il padre corre incontro al figlio il quale era andato via in fretta: "*Dopo non molti giorni raccolte le sue cose, il figlio più giovane partì per un paese lontano*" (Lc 15,13). Alla fretta del figlio di scappare via di casa, il padre oppone la fretta di abbracciarlo e di incontrarlo per riportarlo a casa. Oppone la fretta dell'amore alla fretta dell'incomprensione. La fragilità (dell'altro) non può aspettare, non conosce tempo. Mette fretta, perché quando la scopri è già troppo tardi. Aristotele diceva che le cose si muovono perché attratte da Dio, prese dal loro amore per Dio, dal fatto che tendono a Lui. Quello dei greci non è un Dio che ama, ma un Dio oggetto di amore. Il cristianesimo invece ci parla non di creature che si muovono verso Dio, che corrono verso di lui per amore, ma di un Dio che corre verso le creature, e che corre verso di loro per amore. Dall'eternità Dio è in corsa verso le creature, amandole.

Misericordia e corpo redento. "*Gli si gettò al collo e lo baciò*" (Lc 15,20b) Il padre va incontro al figlio da uomo ferito che però è capace di vedere in lui una ferita più grande. Questo fa l'amore: si lascia ferire per guarire la ferita di chi ancora non è capace di elevarsi alle sue altezze. È l'amore che si china per raccogliere e per elevarsi fino a raggiungere le parti alte del corpo ferito: *il collo*. Dove si getta il Padre? Si getta in una esistenza gettata (Heidegger), sprecata, dimenticata. Egli sa che sta per entrare nell'abisso del niente, nell'abbandono di chi si è abbandonato egli stesso. Guarda i suoi occhi rubati, assenti, persi. Il padre vede un giovane dallo sguardo spento, incapace di guardare in alto. Ha davanti a sé un ragazzo vestito di stracci e dal corpo piagato.

È un abbraccio totale. Indica **protezione e sicurezza**. È come se si tornasse nel grembo materno che ha fatto da involucro e nel quale per la prima volta siamo stati accolti, ospitati e inclusi. Quando ami l'altro ami tutto di lui. Lo prendi così com'è. Gesto che crea uno spazio sacro entro il quale l'altro trova riparo. Un corpo a corpo, dove il corpo che abbraccia è a sua volta abbracciato. Una tensione verso una unità che vuole essere totale.

"*Lo baciò*". Il bacio è il sigillo dell'amore: "Mi baci con i baci della sua bocca! Sì, migliore del vino è il tuo amore" (Ct 1,1). È respiro del cuore dato con le labbra. Per

baciare bisogna apporre la bocca sul corpo dell'amato. Il bacio riapre nella carne, chiusa dal peccato, la fessura attraverso cui far ripassare il respiro nuovo della vita ritrovata. Ci troviamo di fronte ad una *nuova creazione*: e il bacio è il primo gesto che l'annuncia. Col bacio ritorna l'alito divino che si insuffla nella polvere senza più vita. Con il bacio Dio ritorna ad alitare sulla carne ferita e persa di questo corpo che era caduto nella polvere del niente. Finisce la maledizione e il tempo dell'assenza. Il bacio è segno di benedizione come quello di Isacco che baciò Giacobbe (Gn 27,26-27). Il bacio è rito di consacrazione. Rende prezioso ciò che sfiora (cfr. 1 Sam 10,1). Il bacio è *celebrazione* e *adorazione*. Una liturgia silenziosa che suggella un legame che si rafforza.

Con il bacio il padre, da un lato, riafferma la sua paternità negata, dall'altro, riammette il figlio nell'intimità della casa, nel circuito della familiarità sconfessata. Riconsacra il figlio azzerando tutte le distanze. Gli restituisce la dignità perduta, ridonandogli quel valore che lo rende di nuovo prezioso ai suoi occhi. Il bacio del perdono riconcilia questo figlio anche con il proprio corpo. Mette pace dentro e fuori, riapre la comunicazione e intensifica la relazione. Il padre bacia il figlio prima che cominci a parlare. In tal modo è già oltre tutto quello che il figlio potrà dire o fare. Lo ha sorpreso e spiazzato. Lo ha superato e trasceso.

La misura dell'amore è ben oltre il verificabile e l'esperibile. Suscita stupore ma anche, a volte, spaesamento e sconfinamento. Al figlio non resta che l'abbandono. Un *abbandono* che ora sa di *dono*. Ora il corpo del figlio riprende forma e ritrova la *sacramentalità* perduta. Torna ad essere *tempio* (cfr. 1 Cr 6,19) in cui tornare ad abitare con dignità. Non è più pura immanenza, ma via che fa esperire di nuovo la trascendenza dimenticata. Tra le braccia del padre e, grazie al sigillo del bacio, il corpo ritrova la propria unità, raccoglie i propri frammenti e la sua fragilità viene rivestita della forza della Grazia.

La misericordia redime il linguaggio. Ritorna il **dialogo**. E il dialogo non comincia da chi parla, ma da chi sa ascoltare. Dopo anni di silenzio il figlio ritorna a parlare. Parla perché c'è qualcuno che ora lo ascolta. È l'orecchio del padre che accoglie la parola del figlio, il quale sentendosi accolto si raccoglie di nuovo tra le braccia del padre. Egli non si parla più addosso. Non è più autoreferenziale. Il suo *dire* è un primo modo con cui fa esperienza di una nuova forma del *dare*. Dicendo si affida e si consegna, si rimette alla volontà del padre che già gli ha donato l'abbraccio e il bacio. Generato da questi due gesti ora comincia a generare parole nuove. Donando la parola, il figlio comincia a sentirsi in debito con l'amore. Dona la parola a colui che gli ha dato la parola e che mai gliel'ha tolta; si consegna a colui che lo ha ascoltato nel tempo del rifiuto, che si è fatto negare e quasi cancellare. La parola nuova che ritrova non è più come la prima, fatta di arroganza e di presunzione tipica di chi pensava di avere ragione, ma la parola capace di far sposare il silenzio dell'invocazione con la consapevolezza della deiezione.

La misericordia: un mantello per la nudità. “Ma il padre disse ai servi: Presto, portate qui il vestito più bello e rivestitelo, mettetegli l'anello al dito e i calzari ai piedi” (Lc 15,22). Si può rivestire il niente? Si può ridare bellezza a chi la bellezza, calpestandola, l'ha perduta? Solo colui che della bellezza è custode può ridarla a chi l'ha smarrita. Il vestito da portare non è quello vecchio che il figlio ha lasciato a casa. Ci vuole un vestito nuovo. Il vestito non solo copre e riscalda, ma conferisce dignità, mi restituisce un luogo in cui nel mio intimo posso stare con me stesso. Il vestito mi nasconde da occhi indiscreti, mi sottrae ad ogni forma di estraneità, mi dona un luogo in cui ritirarmi, mi offre un rifugio in cui trovare riparo. Il padre, rivestendo, il figlio lo ricopre e lo riscalda, gli ridona intimità e spessore, gli restituisce lo spazio della sua interiorità.

La Bibbia è ricca di situazioni di **nudità**. Il figlio minore le rappresenta tutte e le ricapitola tutte insieme nella sua condizione di uomo denudato e spogliato. C'è la nudità di Adamo che viene rivestito dopo che si è scoperto nudo: “Adamo dove sei? [...] chi ti ha fatto sapere che eri nudo?” (Gn 3,9.11). Poi c'è la nudità del popolo che viene paragonato ad una bambina che appena nata viene gettata in aperta campagna: “Passai vicino a te e ti vidi. Ecco: la tua età era l'età dell'amore. Io stesi il lembo del mio mantello su di te e coprii la tua nudità” (Ez 16,8).

La dignità ritrovata. I calzari ai piedi. La vestizione continua e arriva fino a coprire anche i piedi. Dal collo ai piedi: tutto l'uomo è ritrovato. Torna l'uomo. Altro che postumano! Altro che “morte dell'uomo” preannunciata da Foucault! I sandali sono lo strumento del cammino. Fino ad ora ha camminato scalzo e nudo. Depauperato e solo. I piedi nudi sono segno della fragilità umana esposta alle intemperie del terreno. Ai fondamenti venuti meno. Mettere i sandali ai piedi del figlio equivale a restituirgli la libertà totale su tutta quanta la proprietà sperperata. Gli viene restituita la dignità totale. È pienamente reintegrato e ora potrà camminare da uomo libero al fianco del padre, amato più di prima. Questo figlio, lontano dal porcile dove invidiava i porci perché avevano le carrube da mangiare, ora può di nuovo tornare a celebrare la grandezza dell'uomo evocata dal *Salmo 8*: “che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi? Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi; tutti i greggi e gli armenti, tutte le bestie della campagna; Gli uccelli del cielo e i pesci del mare, che percorrono le vie del mare” (Sal 8,5-9)

Misericordia: oltre i legami liquidi. “Portate il vitello grasso, ammazzatelo, mangiamo e facciamo festa” (Lc 15,23) La misericordia ci fa risposare chi non meritava di essere amato. Ricuce i legami sfilacciati della paternità, della figliolanza e della fraternità. E lo fa con il linguaggio della *sponsalità*. Ma non c'è sposalizio senza banchetto, la mensa dell'abbondanza che ricuce la figliolanza in un'appartenenza suggellata dai beni messianici. La mensa unisce i membri della famiglia in un crocevia di reciproche relazioni verticali ed orizzontali. Luogo dove la

sponsalità rivela tutta la sua fecondità, dove la paternità è riconosciuta, la figliolanza è accolta e la fraternità rinsaldata: “La tua sposa come vite feconda nell’intimità della tua casa; i tuoi figli come virgulti d’ulivo intorno alla tua mensa” (Sal 128,3). “Ecco, com’è bello e com’è dolce che i fratelli vivano insieme!” (Sal 133,1). La tavola è il luogo dove gli affetti si consolidano, dove ci si scambiano le parole calde dell’amore, dove il pane spezzato unisce le differenze nel rispetto e nella festosa convivialità.

E quando il fratello maggiore si rifiuta di accettare il fratello minore che è tornato e di entrare in casa per partecipare alla festa, il padre è come se gli dicesse: “I legami miei sono anche i tuoi. Questo che tu chiami ‘mio figlio’ in fondo è anche ‘tuo fratello’. È ‘mio’ ed è ‘tuo’. Non separare ciò che io ho unito. Se vuoi essere davvero con me devi condividere anche il dolore per questo figlio perso e la gioia che ora provo per averlo ritrovato. Ti ho reso suo custode. Avresti dovuto vegliare su di lui. Ho messo la sua vita nelle tue mani. Non separare mai *figliolanza* e *fraternità* altrimenti laceri la mia paternità. Egli è il tuo prossimo: approssimati a lui”.

E così la misericordia si fa **prossimità**. Legame sociale, linfa e via per ricostruire lo spazio leso della comunità.

DALLA MISERICORDIA GIUDAICO-CRISTIANA AD UNA MISERICORDIA LAICA: UN PERCORSO PRATICABILE?

ELENA IRRERA

Ammetto molto candidamente di non aver mai avuto una reale dimestichezza con il concetto di “misericordia” - concetto che, già in età adolescenziale, anni di catechismo e un’assidua frequentazione di gruppi parrocchiali mi avevano indotto a liquidare come un valore strutturalmente nebuloso ed elusivo. La misericordia mi era stata presentata da sacerdoti ed educatori come esclusivo appannaggio del cristianesimo, e ciò in quanto espressione dell’amore assoluto di Dio Padre verso l’uomo, oppure descritta nei termini di un dovere da osservare nei confronti dei propri simili - specialmente verso i più bisognosi, i sofferenti e i peccatori.

Le loro insistenze sulla necessità morale di trasformare un ideale astratto in realtà viva, attivamente operante nella coscienza individuale e nelle estrinsecazioni di quest’ultima nelle relazioni col prossimo, avevano sempre sollecitato in me un profondo senso di disagio. Da un lato, nutro una fisiologica insofferenza verso l’idea che un atteggiamento di misericordia, per quanto benevolo, altruistico e volto al ripristino di un’originaria uguaglianza tra esseri umani, trovasse le proprie premesse in una sostanziale **asimmetria** di partenza tra il soggetto misericordioso e il soggetto destinatario della misericordia - asimmetria sperimentabile tanto sul piano del merito morale quanto su quello delle risorse sociali e materiali che consentono al soggetto misericordioso di prestare aiuto a soggetti svantaggiati. Dall’altro lato, continuavo a non capire in che cosa il **valore della misericordia** potesse differire rispetto (o, addirittura, risultare superiore) a quelle disposizioni attitudinali che generalmente si ritiene esso racchiuda: la generosità, il senso di giustizia, la solidarietà e il riguardo che ogni essere umano merita proprio in quanto “umano”.

Un’occasione per riflettere in maniera più consapevole e, probabilmente, meno oscurata da pregiudizi, sul significato della misericordia e le implicazioni di tale concetto nel dominio dell’agire pratico mi è offerta nell’occasione di un turno mensile di volontariato alla **Caritas** della mia città natale (il che, per onor di cronaca, avveniva all’incirca due anni fa). Una donna si presenta ai cancelli della struttura chiedendo di usufruire del “servizio-panini”. Il regolamento della Caritas locale prevede che i volontari siano tenuti ad offrire panini e frutta a quanti si presentino ai

cancelli della struttura avanzando la corrispondente richiesta. Provvedo immediatamente a controllare al pc che la signora, frequentatrice abituale della Caritas, stia rispettando le regole delle quali risulta essere pienamente a conoscenza. In un primo momento mi vedo costretta a respingere la sua richiesta. Ogni richiedente (di qualsiasi nazionalità e condizione economica) ha infatti diritto a ripresentarsi non prima di venti giorni rispetto alla data dell'ultima visita, e la signora, a quanto ho modo di verificare nel server, ha già usufruito del servizio soltanto 5 giorni prima. Non solo. Un operatore della Caritas locale mi avvisa che dei volontari particolarmente flessibili e premurosi hanno fatto uno strappo alla regola addirittura il giorno prima, offrendole i panini senza registrare l'operazione al pc. Torno ai cancelli, e spiego molto serenamente alla donna che sta consapevolmente trasgredendo il regolamento, e che dunque non può avere la sua razione di cibo.

Quando mi chiede di chiudere un occhio e di tornare sui miei passi, mi prendo un momento per rifletterci su. Del resto, ammetto di aver trasgredito molto spesso il regolamento pure io, e di aver fatto concessioni a persone che non erano in possesso dei requisiti per avvanzarle. L'ho fatto, sì, per quanto solamente con persone che avevano dimostrato di comportarsi in maniera gentile e rispettosa, e che sarebbero state disposte ad accettare un eventuale rifiuto. **Perché mai non dovrei farlo ora?** Anche il tono della donna che ora è davanti a me è gentile, per quanto eccessivamente supplichevole. Recandomi in cucina, tuttavia, la quasi totale assenza di cibo disponibile per preparare i panini mi suggerisce un diverso ordine di considerazioni. Il servizio di trasporto dei viveri quella sera non è stato effettuato, dunque ho a disposizione soltanto due panini, due pomodori e una scatoletta di tonno. Utilizzare il poco cibo disponibile esclusivamente per quella donna significherebbe privare altri della possibilità di usufruire legittimamente del servizio messo a disposizione.

Ovviamente non ho la certezza che altre persone in possesso dei requisiti si presentino alla Caritas prima dell'orario di chiusura del servizio. Se sapessi in anticipo che nessun altro si presenterà, ragioni di **utilitarismo dell'atto** (teoria messa a punto da **John Jamieson Carswell Smart** nel ventesimo secolo) mi consentirebbero di agire in quella specifica situazione in maniera tale da massimizzare l'utilità della mia comunità (oltre che soddisfare pienamente l'interesse dell'individuo che di tale atto beneficia direttamente), e tutto questo senza penalizzare l'utile di altri individui. Ad ogni modo, anche nel caso in cui la sottoscritta fosse dotata di capacità di preveggenza e sapesse che nessun altro si presenterà a chiedere i panini, un qualsiasi modello di **utilitarismo della regola** (definito per la prima volta nel **1936** dall'economista britannico **Roy Forbes Harrod**), suggerirebbe che fare un'indebita concessione a quella donna equivarrebbe a tradire il principio della massimizzazione dell'utilità sociale. L'autorizzare chiunque ad una mancanza di rispetto per le leggi, a lungo andare, fomenterebbe infatti

disordine, conflitto tra gli stessi richiedenti e scriteriate distribuzioni di beni materiali.

Decido così di rifiutare in maniera motivata la richiesta della donna, che ha certamente diritto ad una spiegazione, attingendo ad entrambi gli ordini di considerazioni, ma ovviamente utilizzando parole molto semplici (e senza tirare in ballo la filosofia, che risulterebbe indigesta persino ad una donna affamata). Sto già pensando di darle di tasca mia qualche manciata di euro per consentirle di recarsi in un bar a mangiare qualcosa, quando mi accorgo che la reazione che sto ottenendo da parte sua è un concerto altisonante di urla, bestemmie, maledizioni, offese alla mia persona e perfino uno sputo in faccia. Il modello comportamentale che, più o meno consapevolmente, la signora sta utilizzando è una forma di egoismo razionale alquanto miope, che non contempla l'idea che un comportamento irrispettoso verso il prossimo (compreso chi è chiamato alla distribuzione di cibo) possa sortire - in termini di massimizzazione dell'utilità individuale - effetti meno auspicabili di una (seppur contraffatta) considerazione per gli altri.

Costretta a fronteggiare un simile affronto, reagisco istintivamente in maniera piuttosto aggressiva, dicendole con tono intimidatorio di tornare quando avrà imparato a rispettare le regole e le persone che si trova di fronte. Rimango tuttavia interdetta quando la signora se ne va sbuffando e blaterando sommessamente tra sé e sé: "E poi avete il coraggio di definirvi "cristiani". Voi la misericordia non sapete nemmeno dove sta di casa". È evidente che questa donna sappia abilmente destreggiarsi tra i più svariati paradigmi morali a suo uso e consumo personale. Certamente, da un punto di vista prettamente ipotetico, nulla ci impedisce di pensare che la donna, di fronte ad una richiesta di elemosina proveniente da persone tanto bisognose quanto lei, non possa seguire la versione positiva della cosiddetta **regola d'oro**, facendo così agli altri ciò che vorrebbe fosse fatto a se stessa, o che manifesti perfino segni di perdono verso chiunque possa averle arrecato un torto. D'altra parte, è piuttosto evidente che la donna in questione non ha manifestato nemmeno un minimo sindacale di comprensione verso le mie ragioni, e dubito seriamente che, sputandomi in faccia e attentando alla mia dignità di essere umano, possa essere considerata una paladina di una qualsiasi forma di etica della reciprocità fondata sull'interazione equilibrata tra persone dotate di eguali diritti e doveri. Tanto meno posso essere indotta a pensare che questa signora abbia mai conformato la propria vita a quell'ideale di misericordia che, invece, ha additato come tratto definitorio e caratteristico di ogni buon cristiano.

In un primo momento, in un silenzioso dialogo intrapsichico, mi auto-assolvo dall'accusa di non aver adottato un atteggiamento di misericordia. Quella donna lo ha relegato alla sfera della cristianità, e io cristiana non lo sono più da tanti anni. Ho smesso di credere negli anni del liceo, e da allora non ho più frequentato chiese (se non per partecipare a matrimoni, battesimi e funerali). Inoltre, per quanto io possa paventare la possibilità di una fonte di vita e di giustizia che trascenda il piano della

corruttibilità e della miseria umana, non credo affatto nel mistero trinitario e nella funzione salvifica del Messia. Probabilmente, quella stessa donna si sarà sentita esente dal dovere di mostrare misericordia nei confronti di altri. Eppure, col passare dei minuti e delle ore, continuo a non sentirmi totalmente dispensata dall'accusa. In particolare, mi chiedo: **quali componenti attitudinali prevede la misericordia?** Si tratta di un valore esclusivamente cristiano, o uno dal quale i non-religiosi possono essere dispensati? La misericordia può entrare in conflitto con una qualsiasi idea intuitiva di giustizia distributiva e di rispetto delle regole che garantiscono l'ordinamento di una qualsivoglia istituzione sociale? Nel caso specifico che mi riguarda, rifiutando una trasgressione delle regole, ho contravvenuto davvero ai dettami della misericordia?

Per trovare risposta ai miei interrogativi mi rivolgo inizialmente all'**Antico Testamento**, dove l'ideale che in italiano traduciamo con il termine "misericordia" sembra trovare espressione nell'amore sorgivo e incondizionato di **Yaweh** nei confronti del popolo d'Israele, con il quale egli stipula numerosi patti di alleanza a suggello di una promessa di salvezza. L'amore misericordioso in questione, nella versione ebraica della Bibbia (secondo il testo masoretico), è frequentemente associato al valore della fedeltà nell'endiadi **hesed – we'emet** (cfr. Es., 34, 6; Sam. 2,6; 15,20; Sal. 25,10; 40,11; 93,11; Mic. 7,20). Come Papa Giovanni Paolo II ci ricorda nelle sue note ai nn. 5-6 della sua Enciclica *Dives in Misericordia* (30 ottobre 1980), la misericordia (*hesed*) può essere considerata come un "profondo atteggiamento di bontà", o perfino come "**rapporto di bontà che si trasforma in fedeltà**". **Papa Giovanni Paolo II** ci parla di un atteggiamento che è da un lato fedeltà di Dio verso se stesso, ossia fedeltà di Dio verso la natura assoluta e incondizionata di quell'amore di cui egli stesso è capace; dall'altro, misericordia è relazionalità, ossia legame interpersonale tra entità ontologicamente differenti, che si esprime nella volontà dell'essere superiore di non rescindere il patto stesso con i contraenti nemmeno nel caso in cui questi ultimi lo trasgrediscano.

L'idea di un amore misericordioso inteso come fonte di fedeltà è offerto dal Salmo 135 (1-9), altresì conosciuto come "**Il grande Hallel**", l'inno intonato nella liturgia pasquale giudaica. Nei versi iniziali del salmo in questione, la *hesed* figura inizialmente come amore che induce Dio a creare l'universo e la sua fulgida bellezza. I primi versi del salmo recitano infatti *Lodate il Signore perché è buono: perché eterna è la sua misericordia. Lodate il Dio degli dei: perché eterna è la sua misericordia. Lodate il Signore dei signori: perché eterna è la sua misericordia. Egli solo ha compiuto meraviglie: perché eterna è la sua misericordia. Ha creato i cieli con sapienza: perché eterna è la sua misericordia. Ha stabilito la terra sulle acque: perché eterna è la sua misericordia. Ha fatto i grandi luminari: perché eterna è la sua misericordia. Il sole per regolare il giorno: perché eterna è la sua misericordia.* Nei versi successivi, quell'amore che ispira il processo di creazione è presentato come lo stesso amore che rende Dio partecipe delle vicende del popolo eletto. Come apprendiamo ad esempio da un commento al salmo in questione offerto da **Papa Benedetto XVI**, "Dio non appare

nella Bibbia come un Signore impassibile e implacabile, né un essere oscuro e indecifrabile, simile al fato, contro la cui forza misteriosa è inutile lottare. Egli si manifesta invece come una persona che ama le sue creature, veglia su di esse, le segue nel cammino della storia e soffre per le infedeltà che spesso il popolo oppone al suo *hesed*, al suo amore misericordioso e paterno” (Benedetto XVI, Udienza Generale, Mercoledì 9 novembre 2005).

Se l'amore di Yahweh verso il popolo ebraico incorpora compassione e intima partecipazione alle sue vicende, certamente si tratta di un amore selettivo, non essendo affatto rivolto a coloro che si oppongono al percorso di quest'ultimo verso la salvezza e la redenzione. Nel salmo in esame, leggiamo infatti che lo stesso Dio che crea spinto dalla sua eterna *hesed*, sempre in virtù della sua *hesed* percosse l'**Egitto** nei suoi primogeniti (v. 10), da esso liberò Israele (v. 11), travolse il faraone e il suo esercito nel mar Rosso (v. 15) e uccise sovrani famosi (v. 18). A questo proposito, come è stato sottolineato dal rabbino **Harold M. Kamsler** nel suo articolo ***Hesed: Mercy or Loyalty?*** (*The Jewish Bible Quarterly*, Vol. XXVII: 3), è evidente che non si uccida per amore degli uccisi. Alla luce di questo, risulta inappropriata la versione greca del salmo, che utilizza il termine *eleos* (indicante generalmente pietà e compassione) per denotare la causa della violenza contro i nemici di Israele. L'*hesed*, in quanto amore intimamente forgiato dall'*emet*, non è dunque compassione, bensì fedeltà che è fondata nei cieli (Sal. 89, 2), e che permane anche nel caso in cui la parte con cui si sia stipulato il patto risulti infedele.

Ad ogni modo, è in ragione della fedeltà di Dio verso il patto e i suoi contraenti che il perdono dei peccatori può essere accordato. Intesa come nucleo dell'amore misericordioso di Dio verso l'uomo, l'idea del perdono trova piena espressione nel Nuovo Testamento, dove il patto di amore e fedeltà di Dio viene esteso, nella nuova alleanza, a ogni essere umano che creda in Cristo, suo figlio, e non semplicemente ai membri di un popolo specifico. Una simile forma di amore e di fedeltà emerge in maniera ancor più vivida in relazione alla risposta negativa dell'uomo verso Dio. Basti pensare al vangelo di Matteo, in cui leggiamo che Dio, anche di fronte ad una risposta negativa dell'uomo, continua ad amarlo “**settanta volte sette**” (Mt. 18,22). Il Nuovo Testamento, probabilmente in maniera più estesa e vigorosa di quanto non accada nell'Antico, offre fertile terreno per una visione della misericordia che trascenda la semplice conformità ad un patto o, in maniera più sostanziale e meno legalistica, la fedeltà verso se stessi e gli impegni assunti.

Certamente, in relazione a questo aspetto è possibile tracciare un legame di continuità tra Antico e Nuovo Testamento. In entrambi i gruppi di scritti, infatti, l'amore di Dio verso gli esseri umani (che si tratti dei soli membri del popolo d'Israele o dell'umanità intera) acquista natura viscerale, simile a quello delle madri verso i propri figli. Il termine ebraico che designa un simile amore è ***rahamin***. ***Plurale di rehem*** (grembo materno o “utero”), un tale amore si imprime indissolubilmente nella carne di colei che porta dentro di sé la vita, presumibilmente

predisponendola al perdono delle imperfezioni e dei peccati del proprio figlio. Già nel libro di Isaia viene tracciata un'analogia tra l'amore di Dio per il suo popolo e quello materno. *Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai. Ecco, ti ho disegnato (tatuato) sulle palme delle mie mani* (Is. 49,15s). Il termine *rahamin* compare con assidua frequenza anche nei salmi, in cui l'amore misericordioso di Dio viene invocato da soggetti che consapevolmente riconoscono la propria condizione di peccatori e invocano redenzione. Nel salmo 25, ad esempio, Davide eleva una supplica a Dio, chiedendogli di liberare il popolo di Israele dalle angosce e dagli affanni, additando al tempo stesso la via giusta per la redenzione dal peccato: *Ricordati, Signore, del tuo amore (rahameka) e della tua fedeltà che è da sempre* (Sal. 25, 6).

L'amore viscerale forgia attitudini e atteggiamenti di bontà, tolleranza, tenerezza e prontezza al perdono. Questo risulta particolarmente evidente nella visione Cristiana di un Dio che, avendo stipulato la nuova alleanza con l'umanità intera, salva e perdona chi creda nel suo figlio Gesù proprio in virtù della sua misericordia (Lc 1, 78), del suo amore sorgivo e gratuito. È probabilmente in questo senso che è possibile intendere la frase **“Dio è amore”** nella prima lettera di San Giovanni Apostolo (***ho theos agapē estin***) (1Gv 4,8.16). Una delle più naturali manifestazioni di tale amore è il dar da mangiare agli affamati (Lc 11,5-8). Esattamente quello che, sentendomi violata nella mia dignità dalla donna della Caritas, io non ho fatto.

Ora, posso sentirmi dispensata dal doveroso compito di sfamare una donna bisognosa, per quanto arrogante, solo per il fatto di non essere Dio e di essere pertanto ontologicamente inferiore a lui, proprio come lo sono tutti gli altri esseri umani? Stando ai contenuti del Nuovo Testamento, la risposta è un deciso “no”. La misericordia che Gesù, in quanto figlio di Dio e al tempo stesso “figlio dell'uomo” (nei Vangeli si segnalano circa 80 occorrenze di tale espressione; cf. ad esempio Mc 8,29-31e Mc 14,61-62), ha verso i suoi simili, diviene per chi creda in lui un imprescindibile punto di riferimento per un agire morale “potenziato”, in quanto improntato ad una giustizia superiore alla semplice obbedienza delle leggi positive stabilite dall'uomo. Quella misericordia che nell'Antico Testamento è prerogativa esclusiva e definitoria di Dio Padre, nel Nuovo Testamento emerge soprattutto come virtù accessibile ai mortali, dal momento che essa si rivela nell'operato e nella vita stessa dell' uomo Gesù. Come sostenuto nella ***Bolla di Indizione del Giubileo Straordinario della Misericordia***, intitolata ***Misericordiae Vultus*** (Papa Francesco, 2015), Gesù è il volto della misericordia di Dio, ed è un volto umano, chiamato a mostrare a chi creda in lui la strada per divenire come il padre. Gesù è dunque per l'uomo la *ratio cognoscendi* privilegiata della misericordia di Dio. In particolare, la conoscenza della natura del Padre, anziché risultare veicolo di una conoscenza fine a se stessa, diviene strumento privilegiato di realizzazione pratica delle potenzialità umane in direzione del bene.

Rimane il fatto che, per un non credente incapace di vedere in Cristo un mezzo di misericordia e redenzione, sia alquanto difficile adottare un'attitudine relazionale che contempra il perdono e l'amore assoluto verso il prossimo. Per di più, Papa Francesco insiste sull'idea che la misericordia debba essere coltivata nella vita umana come forma di potenziamento della giustizia. Nel punto 20 della *Bolla*, leggiamo infatti che giustizia e misericordia **non sono due aspetti in contrasto tra di loro, ma due dimensioni di un'unica realtà che si sviluppa progressivamente fino a raggiungere il suo apice nella pienezza dell'amore**. Nella vita di tutti i giorni, però, l'etica del perdono può risultare in aperto contrasto con le più ragionevoli istanze di legalità. La mia esperienza personale ne è un lampante esempio. Non ho aperto i cancelli della Caritas a quella donna proprio per non scardinare le inferriate del mio senso di giustizia.

Va detto, a onor del vero, che nell'enciclica *Dives in Misericordiae* Papa Giovanni Paolo II afferma esplicitamente che la misericordia non debba essere confusa con l'**indulgenza** (tanto più che, nella Bibbia, si concede il perdono prevalentemente a coloro che lo invocano). In questo caso, la mia non-indulgenza non equivarrebbe ad una vera e propria assenza di misericordia. Quella donna non solo non rispettava regole e persone, ma non si era minimamente pentita di ciò che stava facendo. Rimane però il fatto che la sottoscritta abbia mostrato notevole carenza di quel valore che, nella versione greca della Bibbia, è presentato come espressione somma della misericordia: *eleos*, ossia la compassione. Questo è un valore che, tutto sommato, anche chi non crede può coltivare proprio in quanto essere umano.

Un filosofo non-cristiano come **Aristotele** mi dimostra infatti che perfino una non credente come me avrebbe potuto sperimentare l'umana compassione che scaturisce dall'intima partecipazione alle sventure altrui, e trarne non solo occasione per un agire virtuoso nei confronti del prossimo, ma anche una preziosa opportunità di conoscenza sulla natura umana. Nella *Poetica* (probabilmente scritto tra il 334 e il 330 a.C.), Aristotele introduce la *eleos* come quel senso di pietà che, assieme al terrore, lo spettatore prova nell'assistere alla rappresentazione teatrale delle tragedie. La tragedia è infatti "**mimesi di un'azione seria e compiuta in se stessa**" (*Poet.* 6, 1449b24-28), ossia una resa drammatica di sventure umane intarsiata di incidenti che suscitano pietà e terrore, con i quali viene portato ad effetto un processo catartico riguardanti tali emozioni. L'esperienza contemplativa diviene strumento di coinvolgimento emozionale che non si limita a scuotere lo spettatore, ma a farlo riscoprire come parte della stessa realtà umana rappresentata nella tragedia, inducendolo ad inquadrare la vicenda specifica in una cornice universale e distintamente umana. Perché il male, l'ingiustizia e la sofferenza riguardano l'umanità intera, con le sue imperfezioni e i limiti rispetto a forze che lo trascendono. La pietà agevola l'interiorizzazione delle sofferenze altrui, facendo sì che tali sofferenze diventino le stesse sofferenze di chi le contempla. Si tratta probabilmente di un meccanismo simile a quello che nel nono libro dell'*Etica Nicomachea*, è

trattato come dinamica interna all'amicizia tra uomini virtuosi. Aristotele considera infatti l'amico virtuoso di uomini altrettanto virtuosi come un **"altro se stesso"** (*allos autos* o *heteros autos*). Ciò che è altro, nel sentimento di amicizia, diviene "proprio" (*oikeion*), e ciò consente di avvertire come proprie le reazioni dell'amico nella gioia così come nella sofferenza. Nella pietà umana, ad ogni modo, scompare l'inclinazione aristocratica di chi ama soltanto lo specchio di sé e delle proprie virtù. Anche ammettendo che, nell'assistere ad una tragedia, lo spettatore possa provare particolare sofferenza e terrore verso esseri umani particolarmente nobili, virtuosi e giusti caduti in rovina, la sofferenza compassionevole rimane generalmente un valore democratico, che livella vizi e virtù in nome di un'umanità condivisa a dispetto delle differenze.

Ebbene, se l'*eleos*, laicamente inteso come semplice compassione, è un meccanismo psicologico distintamente umano, nel mio caso deve essere stato sopraffatto da altri tipi di considerazioni razionali e dinamiche emozionali. Quali meccanismi mi hanno impedito di coltivare un minimo sindacale di misericordia in senso laico, e di non aprire le inferriate dei cancelli, tanto quelli della Caritas quanto quelli della mia anima? Per provare a dare risposta ad un simile interrogativo provo a rivolgermi a **David Hume**, che nel secondo libro del suo *A Treatise of Human Nature* (2.1.11) scandaglia i meccanismi del fenomeno della *sympathy*. La simpatia è introdotta nel contesto di un'indagine sulle dinamiche che rendono possibile la ricerca di una buona reputazione. L'importanza che ciascun essere umano assegna all'opinione altrui, e la nostra capacità di modellare i propri comportamenti sulla base dell'influenza che tale opinione esercita su di noi, risultano legate ad una naturale propensione a simpatizzare con altri. Questa è per Hume una delle qualità umane maggiormente degne di nota, che si fonda in ultima analisi su un meccanismo di comunicazione intersoggettiva reciproca delle proprie esperienze, e dell'impatto che esse esercitano su chi le vive in prima persona, tanto sul piano delle emozioni che su quello del pensiero (impatto che Hume è generalmente incline a rappresentare rispettivamente in termini di **"impressions"** e di **"ideas"**). La simpatia humeana, in questo senso, fa sì che gli esseri umani esprimano messaggi, emozioni e valori, risultando al tempo stesso recettivi a quelli altrui. La comunicazione in questione non necessariamente porta i soggetti coinvolti ad una sintonizzazione armonica del proprio vissuto con quello altrui, ossia ad una reciproca accettazione e approvazione degli atti, dei pensieri e delle passioni degli esseri umani con cui ci si relaziona. Hume esprime chiaramente questo concetto attraverso la sua idea che la simpatia sia una propensione degli esseri umani **to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to our own** (T 2.1.11.2).

Riprendendo queste riflessioni di Hume, è evidente come abbia pienamente usufruito del sistema di ricezione delle frustrazioni e del rancore mostrato dalla donna nei miei confronti a causa della mia decisione di non darle l'ultimo panino

rimasto. Il vero problema è che temo di aver attivato un'ulteriore funzionalità della simpatia humaneana: quella di permettere al rancore della donna di contagiarmi, e di fornirmi (seppur indirettamente) una base per controbattere con un'eguale dose di astio. Sempre nel libro 2 del *Treatise* Hume spiega infatti che la simpatia, traghettando impressioni da un individuo all'altro, è capace di infondere nell'altro le stesse impressioni di colui che le comunica *in primis*, tanto quelle positive quanto quelle negative: ***A cheerful countenance infuses a sensible complacency and serenity into the mind. Hatred, resentment, esteem, love courage, all these passions I feel more from communication than from my own natural temper*** (*Ibidem*). Io ho avvertito il rancore di quella donna in virtù del meccanismo della simpatia e, sempre attraverso la simpatia, quella donna è stata costretta a vedere il mio rancore trasferito in reazione contro di lei. Sarebbe spettato a me, una volta avvertito e introiettato il suo rancore, evitare di renderlo mio e di rispedirlo al mittente con eguale intensità. La simpatia non è certamente imputabile per il mio riprovevole comportamento. Sta di fatto che, in una prima fase del mio incontro con la donna, una terza funzione della simpatia humaneana era stata correttamente attivata: quella che mi aveva permesso di sentire sulla mia pelle la sua sofferenza, inducendomi ad ipotizzare di poter aggirare il regolamento della Caritas. Quest'ultima funzione è quella che Hume descrive in T 2.1.11.4 sgg. Come il filosofo spiega, l'impressione di noi stessi è sempre presente in noi, e la nostra coscienza ci offre una concezione della nostra propria persona talmente vivida da non poterne immaginare una più potente. Qualsiasi oggetto potrà suscitare impressioni approssimabili in intensità a quella che abbiamo di noi stessi e delle nostre esperienze soltanto nel caso in cui la nostra immaginazione lo raffiguri come relazionato a noi. In particolare, relazioni di somiglianza e di continuità spazio temporale consentono agli uomini di percepire le passioni altrui come proprie: ***Now 'this obvious, that nature has preserv'd a great resemblance among all human creatures, and that we never remark any passion or principle in others, of which, in some degree or other, we many not find a parallel in ourselves.***

Il principio humaneo dell'appropriazione delle impressioni altrui, proprio come quello antico dell'*oikeiosis*, può rendere le vicende di estranei parte della nostra esperienza personale, facendo del *loro* dolore il *nostro* dolore, e innescando dunque reazioni di compassione simil-misericordiosa. L'*eleos* aristotelica e la simpatia humaneana, in altri termini, possono fornire un'alternativa laica a quell'amore intra-uterino che ciascun cristiano è chiamato a provare verso il suo prossimo attraverso la fede in Gesù. Certo, io non ho stipulato personalmente alcun patto di fedeltà con Dio, né con la donna con la quale mi sono scontrata. Non ho fatto altro che appellarmi all'idea che sussista un patto - a pensarci bene, a suo modo, anch'esso di fedeltà - che lega gli uomini, in quanto agenti morali, alla mutua imputabilità. Quella donna mi ha mancato di rispetto. Non ha rispettato quella che un autore contemporaneo, **Stephen Darwall**, chiama "**autorità in seconda persona**" (cfr. il

suo *The Second Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2006): l'autorità di ciascun essere umano ad essere considerato da chiunque altro come un "tu" con il quale rapportarsi in termini di mutua considerazione e riconoscimento. Darwall ritiene che rivendicare un'istanza di riconoscimento implichi il richiamare il proprio interlocutore ad una consapevolezza condivisa, nonché sottesa allo stesso processo di interazione comunicativa: quella del possesso di un'autorità morale che, essendo posseduta da ciascuno, ci impegna a rispettare l'altro e, al tempo stesso, ad esigere dall'altro un eguale rispetto.

Eppure, pensandoci a freddo, credo che avrei potuto lasciarmi trascinare dalla compassione, se soltanto il principio della rivendicazione della mia dignità violata non mi avesse fornito una motivazione per diluire il senso di pena e di umana partecipazione al dolore altrui. Il fatto di non credere nella funzione redentrice di Gesù non mi impedisce di cogliere la bellezza del suo insegnamento, specialmente nel momento in cui i Vangeli di Matteo e di Marco lo rappresentano come colui che non ha riguardo (*melos*) di alcuno, perché non guarda in faccia nessuno" (Mt. 22, 16; cf. Mc. 12,14). È evidente che gli evangelisti non intendano raffigurare Gesù come un essere umano sprezzante dei suoi simili, ma semplicemente come una persona che si rifiuta di catalogare le persone in base a fattori come la condizione socio-economica o il livello di cultura. Nel non rispettare nessuno secondo i modelli della reverenza gerarchica, Gesù scardina un apparato di valutazioni fondati su caratteristiche accessorie, e pone le basi per un mirabile modello di eguale riconoscimento dell'essere umano "in quanto umano". Una declinazione contemporanea e squisitamente laica di un simile paradigma comportamentale è quella del "rispetto come opacità" (*Opacity Respect*) formulata da Ian Carter (*Respect and the Basis of Equality*, "Ethics" 121,3, 2011, pp. 538-571), secondo cui il trattare le persone come eguali presuppone un preliminare atto di astensione dall'identificazione di quei tratti che connotano la specificità di ogni persona (razza, cultura, religione, merito). Il considerare le persone come "opache", ossia l'apportare un velo sull'identità apparente, è un primo passo verso l'essenza delle persone. Si tratta semplicemente di stipulare che ciascuna persona sia dotata di un livello minimo di capacità agenziale in virtù della quale essa sia considerabile eguale alle altre e, alla luce di ciò, meritevole di eguale rispetto.

In base a queste considerazioni, ritengo che il mio incontro con quella donna sia stato per me un'occasione mancata di laica misericordia, ma anche una possibilità perduta di utilizzare Gesù Cristo come modello paradigmatico per un agire improntato al rispetto dell'altro. Non ho considerato quella donna uguale a me, stendendo su di lei il velo dell'opacità, e non l'ho vista nemmeno come una figlia verso la quale poter essere madre amorevole, ma l'ho solo giudicata per il suo comportamento. A mia difesa, ad ogni modo, rimane il fatto che io non sia stata indulgente verso di lei, e che questo sia avvenuto in nome di un qualche ideale di

giustizia. Forse è il caso che la smetta di colpevolizzarmi troppo. Un po' di misericordia verso noi stessi, oltre che verso gli altri, non deve far troppo male.

MISERICORDIA E RESILIENZA A PARTIRE DALLE OPERE DI GIANLUCA VACCHI

PIERPAOLO MARRONE

L'anno straordinario del **Giubileo della Misericordia** sta per chiudersi ed è giusto rifletterci sopra, così come accade quasi per ogni presa di posizione della Chiesa cattolica. Sembra che le presenze all'anno giubilare a Roma siano state largamente inferiori alle aspettative. Di chi siano state queste aspettative non è facile dire. Sicuramente degli uomini della Chiesa, sicuramente anche del settore turistico

che da questo giubileo si attendevano una botta di vita. Anche i nostri governanti, va da sé, avrebbero sperato che questa botta di vita ci fosse stata, e si fosse tradotta in decimali di incremento del nostro Pil disastroso. Non è stato così, ma soprattutto noi non possiamo certo far riferimento alla misericordia di qualcuno che valuti con indulgenza il rapporto deficit/Pil o altri nostri pessimi indicatori economici, come il nostro enorme debito pubblico, che, inarrestabile continua a crescere come la peggiore delle metastasi. Eppure, la **Bolla di Indizione** dell'anno straordinario del Giubileo della Misericordia ce ne offrirebbe lo spunto. Vi si scrive ad esempio: “Da un'altra parabola, inoltre, ricaviamo un insegnamento per il nostro stile di vita cristiano. Provocato dalla domanda di Pietro su quante volte fosse necessario perdonare, Gesù rispose: « Non ti dico fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette » (Mt 18,22), e raccontò la parabola del “servo spietato”. Costui, chiamato dal padrone a restituire una grande somma, lo supplica in ginocchio e il padrone gli condona il debito. Ma subito dopo incontra un altro servo come lui che gli era debitore di pochi centesimi, il quale lo supplica in ginocchio di avere pietà, ma lui si rifiuta e lo fa imprigionare. Allora il padrone, venuto a conoscenza del fatto, si adira molto e richiamato quel servo gli dice: « Non dovevi anche tu aver pietà del tuo compagno, così come io ho avuto pietà di te? » (Mt 18,33). E Gesù concluse: « Così anche il Padre mio celeste farà con voi se non perdonerete di cuore, ciascuno al proprio fratello » (Mt 18,35).”

Le analogie che possiamo trarne per la nostra attuale situazione sono probabilmente numerose e alcune involontariamente comiche, se interpretate alla luce del **realismo politico**, che regola i rapporti tra gli Stati. Si può immaginare il servo spietato che va dal padrone per poter salvare le proprie banche, come ha fatto

la Germania con i soldi di tutti, e nega poi questa possibilità ad altri, pretendendo che in caso di fallimento ne rispondano anche i correntisti (che poi è il senso della norma, ben poco compassionevole, del *bail in*). Ma chi è il padrone che dovrebbe rimproverare i nostri potenti padroni? Non c'è, e poi per accettare un rimprovero di questo genere, ossia essere stati incapaci di promuovere una forma di solidarietà forse remotamente prossima alla misericordia, occorre una capacità che ai governanti tedeschi sembra fare difetto, ossia una capacità di esercitare una genuina leadership, che comporta anche il desiderio carismatico di essere amati.

Amore e politica? In una qualche forma, direi che il connubio si può essere perfino tentati di sostenerlo. Quanto più sei amato, tanto più ti sarà facile esercitare una leadership politica. Non sto tanto pensando ai nostri sistemi di democrazia plebiscitaria, ma piuttosto alle relazioni tra gli Stati. Quando gli Stati Uniti lanciarono nel 1947 l'*European Recovery Plan*, comunemente noto come **Piano Marshall**, per tirare fuori il Vecchio Continente dalle conseguenze devastatrici del secondo conflitto mondiale, tra le altre cose, identificarono il proprio eccezionalismo con la capacità di intervenire conquistando menti e cuori. È chiaro che si trattava solo di uno degli aspetti di quella politica, che aveva ambizioni geostrategiche e militari e di ripristino di mercati e di egemonia economica, ma non mancava di benevolenza.

In ambito secolare, infatti, la virtù (parola che mai ricorre nella *Bolla di Indizione*) analoga della misericordia, della quale ci parla il Vangelo e altri testi di altre religioni, è la benevolenza. Non meno della misericordia, anche la benevolenza è di non semplice definizione. Per come ne ho capito io, implica la capacità di mettersi nei panni degli altri per comprenderne le difficoltà e le disgrazie, momentanee (come nella parabola del servo e del padrone) o permanenti (che mi sembra generino più facilmente, però, il sentimento della pietà).

David Hume pensava che questo sentimento di benevolenza facesse parte della struttura comportamentale dell'umanità e che si palesasse in maniera particolarmente chiara nei nostri rapporti con i soggetti deboli. L'esempio che Hume fa è illuminante sotto più di qualche aspetto: "Se mescolate con gli uomini vivessero delle creature che, per quanto razionali, fossero dotate di una forza così inferiore a quella degli uomini, sia nel corpo sia nella mente, da essere incapaci di qualsiasi resistenza e da non riuscire mai, nemmeno se provocate al massimo, a farci sentire gli effetti del loro risentimento, penso che ne deriverebbe per necessaria conseguenza che noi saremmo costretti dalle leggi dell'umanità a trattare cortesemente tali creature". La notazione è sorprendente non solo alla luce della nostra esperienza storica, che smentisce decisamente quanto Hume presuppone nella sua ipotesi, almeno quanto alla generalità che lui esplicitamente a tale ipotesi attribuisce, ma lo è anche alla luce di quanto immediatamente dopo scrive. Queste creature razionali, ma deboli (anche debolmente razionali, a quanto si capisce) sarebbero escluse dalla società propriamente detta, poiché questa presuppone un grado di eguaglianza che

qui, invece, è fuori questione. Sarebbero escluse anche dal possesso e dalle proprietà e la virtù che a noi sarebbe logicamente consentito esercitare su di loro, non potrebbe certo essere la giustizia, che è appunto un freno artificiale (assieme alla proprietà) alle relazioni tra eguali, ma unicamente le virtù della benevolenza. Sembrerebbe che a Hume fosse estraneo ogni sentimento di **umano sadismo** verso i non umani. Non occorre andare molto lontano per rintracciare questo estraneo più debole che si presenta tra di noi. Tale è **l'animale** e tale è **il disabile**: la loro inferiorità si palesa nella loro semplice presenza. Del resto, quella di Hume è ben più di una remota ipotesi. Hume, infatti, riteneva che gli animali fossero dotati di razionalità, ovvero che la nostra razionalità è una forma di pensiero animale particolarmente sviluppata, almeno ragionando in relativo. Questo è il motivo che suggerisce un sentimento di benevolenza verso di loro (e forse di fratellanza).

Tuttavia, dicevo, Hume è irrimediabilmente ottimista in questo caso, perché la debolezza dell'altro è una **tentazione**. E sarà pur vero che il soggetto razionale, e pur sempre di una razionalità e di una forza inferiore alla nostra, non può accedere alla proprietà nel senso in cui vi accediamo noi, tuttavia occupa anche dello spazio che potremmo volere noi. E se lo vediamo come inferiore a noi, potrebbero scattare sentimenti che protettivi non sono e che magari potrebbero essere tanto **predatori** quanto **aggressivi**. Le feroci colonizzazioni europee hanno spesso avuto a fondamento e giustificazione, sia *ante* sia *post*, l'idea che i selvaggi erano incapaci di sviluppare quel tanto per divenire esseri razionali capaci di esercitare diritti di proprietà sulle terre che avevano sempre abitato, che erano perciò **res nullius**. Per molti motivi, la nostra sensibilità si è forse sviluppata, e abbiamo scoperto di avere l'essere razionale, ma di una razionalità meno complessa della nostra, e il debole al nostro fianco, dove in realtà sempre sono stati. Mi riferisco ovviamente ai cosiddetti casi marginali.

Forse verso questi deve essere esercitata la misericordia? A vedere quanto dice la *Bolla di Indizione* sembrerebbe di no, ovvero sembrerebbe che nei casi marginali non ci sia possibilità che di benevolenza, poiché la misericordia è tanto un sentimento empatico di contatto con l'infelicità degli altri quanto una inclinazione e una disposizione al perdono. Senza il perdono, la misericordia sarebbe benevolenza laica, una semplice cosa che accade nella mente, prodromo magari a opere importanti, ma non ancora una esperienza di **radicale conversione** quale quella che la bolla ci ripropone. "Il Signore Gesù indica le tappe del pellegrinaggio attraverso cui è possibile raggiungere questa meta: « Non giudicate e non sarete giudicati; non condannate e non sarete condannati; perdonate e sarete perdonati. Date e vi sarà dato: una misura buona, pigiata, colma e traboccante vi sarà versata nel grembo, perché con la misura con la quale misurate, sarà misurato a voi in cambio » (Lc6,37-38)." Gesù dice anzitutto di **non giudicare** e di **non condannare**. Se non si vuole incorrere nel giudizio di Dio, nessuno può diventare giudice del

proprio fratello. Gli uomini, infatti, con il loro giudizio si fermano alla superficie, mentre il Padre guarda nell'intimo.

Occorre riconoscere che la benevolenza, come virtù laica, non può spingersi così lontano come propone invece la misericordia cristiana. Il richiamo alla necessità di non giudicare ci pone, ovviamente, un **compito impossibile**. Nel momento stesso in cui osserviamo il comportamento di qualcun altro, noi siamo mossi a un qualche genere di giudizio. Figuriamoci quando intendiamo censurarlo. Quindi, la misericordia andrebbe esercitata in condizioni estreme. Dovremmo avere misericordia di chi pecca anche immensamente. Dovremmo pensare che il **genocida** è nostro fratello nel peccato e soggetto della grazia del Dio cristiano e della sua misericordia infinita, l'unica che sembra essere adeguatamente esercitabile, come pare di dover concludere dalla *Bolla di Indizione*. E eguale cosa dovremmo pensare dello **stupratore** di bambine, dell'**omicida seriale**, del **signore della droga**. Mentre delle prime due categorie non sono quasi informato, dell'ultima ho ripetutamente appreso l'inclinazione verso pratiche religiose o **cristiane** o **paracristiane**. **Pablo Escobar**, prima di consegnarsi alla polizia per incominciare la sua dorata detenzione nel carcere che si era fatto apposta costruire, si inginocchia e prega il Dio cristiano. I narcos messicani elevano altari kitsch alla *Santa Muerte*. Nessuno di loro, immagino, invoca la misericordia divina per i propri peccati, ma rivolge le proprie invocazioni a una divinità della potenza per acquisirne i favori, non certo la compassione, nelle proprie imprese e la protezione per i propri famigli.

Anche se la devozione a *Santa Muerte* potrebbe forse indicare una remota inclinazione a pratiche di redenzione, provare compassione per queste categorie è davvero molto arduo. Provo compassione per il disgraziato che si infila su un barcone per tentare la sorte di una vita migliore, per il cinquantenne espulso dal proprio posto di lavoro e che mai riuscirà e reinserirsi nella stessa maniera in un mercato che mal ne tollera l'esistenza, per mille altre casi che sembra addirittura kitsch tentare di enumerare. Però questa compassione ancora non è misericordia nel senso di capacità gratuita di perdono.

Naturalmente la *Bolla di Indizione* non dimentica queste fattispecie, ci mancherebbe, anche se l'attenzione ai più deboli e la solidarietà con chi soffre mi sembrano più un complemento della misericordia che una sua specificazione. "In questo Giubileo ancora di più la Chiesa sarà chiamata a curare queste ferite, a lenirle con l'olio della consolazione, lasciarle con la misericordia e curarle con la solidarietà e l'attenzione dovuta. Non cadiamo nell'indifferenza che umilia, nell'abitudine che anestetizza l'animo e impedisce di scoprire la novità, nel cinismo che distrugge. Apriamo i nostri occhi per guardare le miserie del mondo, le ferite di tanti fratelli e sorelle privati della dignità, e sentiamoci provocati ad ascoltare il loro grido di aiuto."

Ascoltare il grido di aiuto di chi soffre è un esercizio che ogni persona decente prima o poi fa, ed è spesso l'occasione per la maggior parte di noi di non fare il bene

unicamente nella semplice forma dell'astensione dal male. Per quanto occasionalmente accada, non è certamente privo di significato, anche se, ancora una volta, l'appello alla misericordia non ci chiede solo questo, ma molto di più. Ci chiede, infatti, come dicevo di non giudicare. Allora si pone il problema di come intendere questa ingiunzione, che è anche un invito alla conversione. Io penso lo si debba intendere come un **esercizio**. Intendo proprio come una specie di **allenamento a non giudicare**. "**Non giudicare**" è un'ingiunzione paradossale, un po' come se qualcuno ti dicesse "**non pensare a un elefante viola**": nel momento che ti viene ordinato di non farlo non puoi fare a meno di farlo. Non è poi detto che giudichi chi è l'oggetto della tua misericordia, perché magari stai giudicando te stesso e sei compiaciuto della tua bontà, esercitando il peccato dell'orgoglio.

Non è difficile essere misericordiosi con chi percorre il male, se mostra un qualche minimo segno di ravvedimento. Basta non si trovi nei nostri paraggi, quando è fuori di testa. Altre volte la misericordia verso gli afflitti sembra non comportare grandi sacrifici. Si prenda il caso di **Gorino**. Le barricate alzate per impedire l'accesso a una decina di donne richiedenti asilo e a otto bambini ha i tratti del comportamento miserabile di chi ha il culo pieno e di chi non vuole i negri, come hanno detto alcuni dei barricadieri. Una signora intervistata alla radio aggiungeva che i negri hanno un Q.I. inferiore, paventando il rischio di contaminazioni e promiscuità sessuali. Una rifugiata si rivolgeva agli italiani in inglese, non la sua lingua madre, a riprova della sua scarsa padronanza delle sfumature del dialetto che si parla a Gorino. In realtà, dovremmo provare misericordia non solo per le disgraziate che stanno cercando una vita migliore, ma non dovremmo giudicare nemmeno le uscite nazistoide di alcuni dei residenti di Gorino. Questo risulta di difficile praticabilità. Però come essere sicuri che esercitando la nostra misericordia, che sospende il giudizio esercitando il perdono (ma il perdono non è forse una pratica che implica il giudizio?) non si eserciti anche la supponenza della propria posizione di superiorità? Voglio dire: dobbiamo davvero faticare tanto per sentirci migliori della razzista esperta di Q.I. dei negri? Penso di no. Voglio sperare di no. Voglio sperare che prima della misericordia ci sia sempre anche il disprezzo, prima della comprensione dell'ignoranza e della speranza di togliere il velo che la separa dal vero ci sia una qualche indignazione. Possiamo eliminare il sospetto che non si tratterebbe pur sempre di sentimenti a buon mercato, senza il minimo rischio? Perché l'esperienza della misericordia e del perdono gratuito e indefinito dovrebbe essere anche l'esperienza che la nostra misericordia sia senza il ben che minimo effetto mondano, sia priva di riscontri e di successo in questo mondo, per quanto riguarda chi è l'oggetto della nostra misericordia, anche se il suo scopo è la riforma dell'interiorità, ma soprattutto di chi la pratica.

Dal momento, che la pietà è a buon mercato, io penso che vale la pena di tentare di cercare di esercitarla in un territorio, se non del tutto nuovo, almeno in parte

inesplorato. Mi riferisco alla misericordia che dovremmo provare ad esercitare per i **ricchi**. Non mi riferisco qui al ricco operoso, esaltato da innumerevoli studi scientifici e da una pubblicistica filocapitalistica, ossia l'idealtipo che sarebbe piaciuto a **Max Weber**, il quale sconta la propria condizione umana producendo ricchezza e lavoro per gli altri e nello stesso tempo vede tutto questo come un segno distintivo della preferenza della provvidenza divina nei suoi confronti. Qui non c'è spazio per l'esercizio della misericordia, se non nella forma banale, ma ovviamente non irrilevante, che pur sempre siamo tutti dei poveri diavoli. Né mi riferisco alla ricchezza opulenta, ma pur sempre finalizzata ad uno scopo sociale, quale esiste nel **mecenatismo**, quella ricchezza il cui prototipo moderno sono i **Medici fiorentini**. Anche qui, se si ripensano a numerosi episodi che costellano la storia della casata (**Cosimo**, che si lamenta con gli amici di aver cominciato a donare la propria ricchezza troppo tardi; **Lorenzo** che scopre nel talento di un giovanissimo scultore il genio di Michelangelo) è difficile dire che ci sia qualcosa di sbagliato che merita il tentativo e lo sforzo di far sorgere quell'atteggiamento misericordioso che accoglie e perdona senza giudicare. Forse, ciò che un cristiano potrebbe censurare, ma la medesima cosa potrebbe benissimo valere anche per l'idealtipo capitalistico-weberiano, è un eccesso di orgoglio. Non so cosa si può dire di davvero dirimente in questo caso: se parti dal niente e costruisci l'impero commerciale di **Ikea** qualche tentazione di avere un moto di orgoglio non costituisce nulla di grave, probabilmente, così come se scopri il genio che risalterà nella **Cappella Sistina**. Ovvero, il tuo orgoglio può essere facilmente perdonato, se a maggior gloria di Dio, come accade in certe forme di mecenatismo.

Ci può essere anche orgoglio nella carità, se questa viene ostentata. Gli effetti positivi di un ostentato atto caritatevole non vengono meno, anche se l'esibizione è fastidiosa, perché risulta in un'ostentazione del proprio ego, che invece nel confronto con la sofferenza è meglio che rimanga spesso anonimo. Anche se qui, occorre dirlo, le cose possono essere viste diversamente, e si potrebbe pensare che, dal momento che l'essere umano è un animale che imita, l'effetto emulativo della carità potrebbe essere positivo (almeno questa è la giustificazione per la firma sui propri atti caritatevoli che avevo letto da parte di un giovane broker di successo). Più giustificata, invece, la misericordia che dovremmo poter esercitare verso le **popstar** che negli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso raccoglievano fondi con enormi concerti benefici. Inarrestabile il sospetto che tutto ciò non venisse fatto anche per pompare le vendite dei loro dischi. Infatti, quando l'industria discografica è scomparsa, distrutta da internet e dal download, questi eventi non ci sono più stati, perché adesso le popstar guadagnano proprio dai concerti. Magari sto commettendo la fallacia del **post hoc, ergo propter hoc**, anche se il sospetto sorge con una certa inquietante facilità.

In tutti questi tre esempi, però, c'è qualcosa di comune, ossia che il ricco si adopera per farsi perdonare la propria ricchezza, mostrando di essere già disposto a

ricevere il perdono e, forse, di non aver bisogno, almeno in questo, della misericordia, che è un atto gratuito e da praticare senza giudicare. Allora non è forse con queste categorie che dobbiamo mettere alla prova la misericordia per i ricchi (ché anche loro, sarete naturalmente d'accordo, anche se la cosa vi disturba, hanno diritto alla misericordia).

Come esempio di ricco che mette alla prova la nostra disponibilità alla misericordia, voglio indicare **Gianluca Vacchi**. GV è assunto alla visibilità della cronaca l'estate passata, perché improvvisamente ci si è accorti che aveva raggiunto l'empireo dei social, in particolar modo di **Instagram**, dove esibisce un corpo da cinquantenne tonificato dalla palestra e ricoperto da tatuaggi. GV è molto ricco. È uno dei proprietari di un'azienda bolognese che è leader nel packaging. Si tratta di una di quelle eccellenze industriali italiane che non sono state affossate dalla globalizzazione. L'azienda non l'ha creata lui, bensì il padre. Lui, saggiamente, se ne tiene alla larga e la fa amministrare al **cugino**, del quale circolano alcune foto tristanzuole. Il volto scavato, il nodo della cravatta un po' di traverso, in una lo si vede assieme al Presidente della Repubblica **Mattarella**: non esattamente l'emblema della *joie de vivre* e dell'esposizione mediatica.

GV è esploso come fenomeno social questa estate per aver postato sui social alcuni video dove si esibiva in balletti, spesso in compagnia della fidanzata, una statuarina ex-modella, attualmente stilista, di nome **Giorgia Gabriele**. La diffusione di questi video, parecchio divertenti devo dire, è stata impressionante o, come si dice, virale. L'espressione virale è però fuorviante, perché l'indizio epidemiologico che una malattia è virale è la sua diffusione tra la popolazione generale in una forma che graficamente può essere descritta con una curva a campana (a descrizione della cosiddetta **legge di Farr**). Alla massima esposizione della popolazione al virus segue una esposizione sempre minore, spesso sintomo di immunizzazione, cosa che io, invece, non credo accada per fenomeni quali quelli esemplificati da GV, ai quali non siamo (non desideriamo affatto) essere immunizzati. La diffusione di questi video e delle foto di GV ritratto in situazioni di edonismo lussuoso e spensierato è stata impressionante. GV ha più di **sei milioni** di persone che lo seguono su Instagram. E le città dove è più seguito sono all'estero, **Mosca** e **Città del Messico**, e non in Italia.

Le critiche che sono piovute addosso a GV sono state numerosissime e talvolta scomposte. Chi lo accusa di ostentazione solo perché non ha neuroni sufficienti per fare qualche pensiero interessante, ignora che GV ha in fin dei conti un'istruzione universitaria (è dottore in economia) e non ha ascoltato attentamente alcune delle interviste televisive che ha rilasciato in talk attratti dall'esplosione del suo fenomeno. Ad esempio, la spiegazione che GV fornisce del fatto che i suoi seguaci siano legioni all'estero è che in quei posti la ricchezza non è vissuta come una colpa, al contrario dell'Italia. Mi sembra una spiegazione azzeccata. E non manca nemmeno una critica dell'idealtipo capitalistico-weberiano, che GV mostra di conoscere bene, quando critica il modello del **godimento differito**, il che forse potrebbe indicare una

frequentazione con ambienti psicoanalitici o forse unicamente la profondità di un'intuizione personale. Al godimento differito GV dice di preferire il **godimento anticipato**, che mi pare anche un'ottima osservazione. Imperdibile è la visione di GV che contempla un **professore di filosofia** che commenta le sue performance scrivendo sulla lavagna **'show'** (come sinonimo di **'società dello spettacolo'**), **'godimento'**, **'nichilismo'** e apostrofa i telespettatori dopo aver cancellato le tre parolacce con "meno balle e più cose serie", "meno alienazione e più libri". Rimane il fatto che GV i suoi libri devi averli pur letti per laurearsi e per poter parlare di godimento differito, **no?**

È proprio vero che il suo è un caso di inconsapevole **alienazione**? Non ne sono sicuro, perché GV sostiene che il suo stile di vita e il suo motto (**'enjoy'** scritto anche sugli slip con i quali si cala nella piscina ballando, nel video trasmesso mentre il filosofo censore commenta il suo inqualificabile comportamento) derivano dalla consapevolezza che la nostra esistenza è unica, un breve transito nell'esistenza dell'universo. Non voglio naturalmente fare di GV un pensatore tragico, ma almeno un **viveur** con **côté** esistenzialista penso si possa concederglielo senza imbarazzo. È un **esistenzialismo ottimistico**, inoltre, almeno a prendere sul serio, come immagino si debba fare con un personaggio seguito da milioni di persone, uno dei tatuaggi che GV ha inciso sul suo corpo, e precisamente quello che recita **'resilienza'**. La resilienza è la capacità di volgere le cose negative in cose positive. Non so bene cosa intenda GV per cose negative. In un suo video lo si vede su una bicicletta mentre pedala. Racconta di una scommessa con un amico che lo ha sfidato ad andare in Sardegna in sella a una bicicletta. Detto fatto, GV noleggia un aereo privato, piazza una bicicletta da spinning nel corridoio e pedala. Forse questa è la resilienza, ma sarebbe accusare GV di superficialità, cosa che, si sarà capito io non sono disposto a fare, pensare che sia ignaro dei colpi della vita e della morte. La sua osservazione esistenzialistica decisamente smentisce questa scorciatoia interpretativa. È un programma di vita, piuttosto, una speranza urlata **dal basso dei suoi milioni**, come ha scritto **Dagospia**, all'esistenza. Ora, ammettiamolo: chi di noi, almeno tra i maschi, non ha avuto almeno un minimo di invidia a vedere i video di GV, che sono la versione in stile 'corto' dei **cinapanettoni natalizi**, animati da donne bellissime, barche tirate a lucido, piscine e arredi di design (la sua lussuosa casa bolognese si chiama **L'eremita**)? Io interpreto la programmatica superficialità di GV, che non è affatto uno sciocco, come uno schiaffo che si tenta di tirare alla sofferenza e alla morte. Al momento, lui sembra riuscirci piuttosto bene, anche se, è ovvio, tutto questo non può durare. Misericordia cristiana allora per GV, da noi invidiato e giudicato, mentre non dovremmo né invidiare né giudicare il suo umanissimo modo di cercare di stare a galla, sebbene dal basso dei suoi milioni. In fondo, se il cristiano riesce, come dovrebbe, a provare misericordia per GV, allora anche questa sarebbe resilienza. Enjoy!

L'AMORE PER I LONTANI E I FUTURI. DALLA MISURA DELLA GIUSTIZIA ALLA (DIS-)MISURA DELLA MISERICORDIA

FERDINANDO MENGA

I. “**Misericordia**”: questa è la parola-guida che Papa Francesco ha consegnato ai fedeli cattolici quale fonte di riflessione e di ispirazione alla prassi durante l’anno giubilare straordinario da egli indetto ed appena conclusosi. “**Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso**” è la raccomandazione, tratta dal vangelo di Luca (*Lc* 6,36), che forse meglio ne riassume la misura paradigmatica. A cui, però, corrisponde subito anche una dismisura iperbolica, non appena se ne apprende la declinazione esemplificativa che la accompagna: “Da’ a chiunque ti chiede, e a chi prende le cose tue, non chiederle indietro. E come volete che gli uomini facciano a voi, così anche voi fate a loro. Se amate quelli che vi amano, quale gratitudine vi è dovuta? Anche i peccatori amano quelli che li amano. E se fate del bene a coloro che fanno del bene a voi, quale gratitudine vi è dovuta? Anche i peccatori fanno lo stesso. E se prestate a coloro da cui sperate ricevere, quale gratitudine vi è dovuta. Anche i peccatori concedono prestiti ai peccatori per riceverne altrettanto. Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e la vostra ricompensa sarà grande e sarete figli dell’Altissimo, perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi” (*Lc* 6,30-35).

Un compito che mostra un carattere talmente eccessivo pone più di un qualche imbarazzo.

Certamente, una prima via d’uscita per affrancarsi da un tale pressoché irricevibile compito può essere quella di prendere le distanze dall’appartenenza alla sequela stessa che lo invoca. Insomma, se già per il fedele è arduo praticare e a tratti addirittura difficile pensare siffatta missione, quanto più dispensato può dirsene chi, a differenza del fedele, non si riconosce nel credo che la comanda, dichiarando di contro – pur addossandosi l’appellativo di “**peccatore**” (secondo la logica del passo appena riportato) – la semplice aderenza ad una logica di giustizia di carattere squisitamente contrattualistico – logica su cui notoriamente si fondano tutte le nostre odierne società liberal-democratiche a partire dalla loro moderna istituzione.

Tuttavia, che la via d'uscita non sia così semplice e che esista, invece, una problematicità tutta inerente al rapporto fra giustizia e misericordia è possibile tenerlo fermo alla luce di una riflessione volta a sottolinearne i reciproci rimandi e le (più o meno esplicite) commistioni. E proprio nel contesto di quest'anno giubilare, sarebbe più che mai interessante andare ad enfatizzare in modo rinnovato l'incapacità di tenuta di una logica di stampo esclusivamente contrattualista, al fine di farne emergere le linee d'ombra ed introdurne all'interno il necessario intervento di elementi eccedenti e riconducibili ad una semantica dell'amore. Tentativi del genere – importanti e fecondi – sono stati effettuati magistralmente da autori come **Emmanuel Lévinas**, **Paul Ricoeur** e **Jacques Derrida**, giusto per citare solo alcuni fra i grandi nomi che hanno portato avanti una riflessione critica nei confronti di una nozione di giustizia di matrice semplicemente liberal-procedurale. Sì, perché, in fondo, se il contratto è proprio ciò che è posto in essere da individui fallibili (“peccatori”) per il fatto della loro irriducibile finitudine, ogni procedura atta a realizzare la misura compiuta della corrispettiva ottemperanza e giustizia non può, di certo, pretendere il superamento finale della contingenza stessa che la crea. Da qui ne viene la necessaria esposizione o apertura ad una dismisura che lo contempera, integra, decostruisce e che rinvia ad un oltre, ad un eccesso rispetto ad esso: la possiamo chiamare logica dell'amore, del per-dono, della misericordia.

Per quanto però una tale questione sia assolutamente fondamentale e ricca di conseguenze, non è qui su essa che intendo soffermarmi. Quanto mi preme fare, invece, è condurre il discorso oltre ed indicare una piega della riflessione che oggi forse più che mai, nella sua innegabile urgenza, interpella assieme entrambe le tendenze – quella di un amore iperbolico e di una giustizia contrattualmente normalizzata –, accomunandole in una condivisa forma di impreparazione o, se vogliamo, di interessata pigrizia. L'urgenza in questione è quella che convoca all'appello un'interrogazione che sposta i riflettori dalla donazione altruistica per il **presente** e i **prossimi** a quella rivolta invece al **futuro** e ai **lontani**.

In effetti, mentre nel caso dell'altro presente *hic et nunc*, meritevole o immeritevole d'attenzione che sia, si è sempre rimandati alla possibilità di scegliere – in aderenza ad un atteggiamento misericordioso – o di ritrarsi dallo scegliere – in adempimento ad una logica strettamente contrattuale – una donazione iperbolica o una prestazione altruistica, molto più spinosa si presenta la questione quando ci si trova di fronte ad un altro futuro, che ancora non esiste e rispetto al quale, come nel caso di un futuro remoto, neppure se ne avverte vagamente il pressante richiamo alla responsabilità.

Una questione del genere, come oramai apprendiamo da diverse fonti, non può più essere relegata soltanto a un mero esercizio speculativo. Al contrario, l'urgenza di affrontarla in modo serio e risoluto si presenta come compito improcrastinabile in ogni ambito del dibattito pubblico. Affiorano sempre più numerosi e drammatici gli eventi che ne testimoniano la portata concreta. Basti pensare, per esempio, con buona pace per le scuole detrattive, al mutamento climatico forse già inarrestabile e

al carico delle sue nefaste conseguenze per l'avvenire, a meno di non invertire in tempi brevi ed in modo deciso la tendenza delle politiche attuali. È diventato perciò un vero e proprio imperativo eco-morale – come oramai udiamo dappertutto – progettare uno sviluppo sostenibile e volto a proteggere quel patrimonio di biodiversità tale da garantire ai nostri successori, ma anche agli abitanti del pianeta in un futuro lontano, una vita degna d'essere vissuta.

La questione di fondo che quindi affiora è se, a fronte di una così diffusa ed estesa percezione di un richiamo alla responsabilità per il futuro, i nostri atteggiamenti e dispositivi etici, politici e giuridici siano davvero in grado di affrontarne il compito a cui esso rimanda.

Ma è proprio in risposta a tale questione che, a mio avviso, con le dovute eccezioni del caso, tanto l'atteggiamento fondato su una logica della giustizia contrattuale quanto la propensione all'altruismo o ad una prassi improntata alla misericordiosa sembrano non fornire gli strumenti adatti. Perché questo? Con licenza di qualche semplificazione, mi pare la difficoltà di fondo sia proprio circoscrivibile a quella richiamata poc'anzi: l'appello alla **responsabilità** per esseri futuri non trova collocazione adeguata entro una semantica tutta incentrata sul qui e ora del "**presente**": si tratti tanto della presenza di un altro a cui si deve qualcosa in ottemperanza ad obblighi di giustizia fondati sulla simmetria e reciprocità contrattuale, quanto alla presenza di un altro al cui appello si risponde con atteggiamento misericordioso vuoi religiosamente ispirato vuoi ancora improntato ad un più sobrio e secolarizzato altruismo.

Come affrontare allora in modo radicale la questione di un obbligo genuinamente rivolto al futuro e ai futuri? Quale spazio di **cittadinanza** hanno nelle nostre prospettive di **giustizia**, ma anche di **misericordioso amore**, gli abitanti del pianeta di un avvenire remoto? Queste sono domande non più rinviabili al futuro, perché ora è proprio il futuro che chiama: se non cambiamo subito rotta, dotandoci di strumenti giustificativi ed istituzionali all'altezza, a questi futuri resterà l'unica prospettiva di una vita assai più povera della nostra, se non addirittura un'esistenza poco più che degna di essere vissuta.

II. Dunque la questione guida: l'etica del futuro è conciliabile con un'etica fondata sul presente? Oppure la prima mette radicalmente in scacco la semantica strutturale della seconda, segnalando così l'esigenza di un cambio di prospettiva radicale? Un tale interrogativo è assai complesso e mi consente di indicare qui soltanto una traiettoria semplificata di risposta.

Mettiamola così: il dibattito sul problema della giustificazione di obblighi nei confronti delle generazioni future – dibattito che, per sua stessa natura, non affonda le radici in un passato troppo lontano –, ci consegna, in generale, tante soluzioni diverse, eppure una medesima inquietudine di fondo: ogniqualvolta in esso si cerca di rispondere all'appello del futuro, si ricorre sempre allo strumento di una estensione del paradigma della presenza; ma, così facendo, ci si scontra con un

inevitabile fallimento, a meno di non accogliere l'ingiunzione stessa da parte del futuro come un'intuizione morale che, però, a rigore, risulta problematica e stridente con l'opzione di una morale votata ai contemporanei e ai prossimi. Questo accade sia per prospettive etiche strettamente contrattualistiche, che, alla fine, si trovano ad affrontare una **spaccatura fra giustizia intragenerazionale ed intergenerazionale**, sia anche per prospettive che, trasgredendo la logica del contratto, si orientano ad un atteggiamento di risposta improntato a un sentimento morale di altruismo o di amore del prossimo. In queste ultime impostazioni, infatti, il prossimo risulta, in ultima analisi, troppo prossimo, producendo così lo spazio di contrapposizione fra l'opzione di una misericordia intragenerazionale e quella di una misericordia di carattere intergenerazionale.

III. Andando più nel dettaglio, la teoria contrattualista prevede, in effetti, fra le sue premesse fondamentali, l'esistenza di soggetti orientati al perseguimento dell'interesse personale, in un rapporto di reciprocità e compresenza, e tali dunque da essere in grado di stipulare un accordo e rivendicare il rispetto di obblighi nei confronti delle controparti. Le generazioni future, tuttavia, sono caratterizzate precisamente dal fatto di non esistere ancora, a meno che non si voglia intendere per generazioni future quelle che si intersecano con quelle presenti. Così facendo, però, come è stato notato da diversi studiosi sui quali non posso qui soffermarmi, il tenore problematico stesso della questione, più che affrontato, verrebbe stravolto, poiché il problema etico vero e proprio riguardante il *futuro* verrebbe impropriamente ridotto a quello di una responsabilità vicaria comunque riconducibile alla semantica del presente. Pertanto, se si tiene fermo il fatto che il concetto di generazioni future implica generazioni davvero non ancora esistenti e segnatamente appartenenti a un futuro remoto, allora la sfida teorica che si pone alla prospettiva contrattualista è che tali generazioni, a differenza di quanto accade in una situazione contrattuale vera e propria, sono per principio impossibilitate a negoziare, ad accordarsi e a rivendicare diritti.

A questo primo ostacolo, che può essere definito **ostacolo della non-esistenza dei soggetti futuri**, se ne aggiunge un altro, quello dell'**asimmetria**. Infatti, l'altro rilievo problematico che emerge nell'impostazione contrattualista della questione intergenerazionale è quello dell'evidente disparità fra il potere che la generazione attuale ha di incidere sul destino delle generazioni future e l'assente, se non pressoché insignificante, capacità di influenza di quest'ultime sulla prima. Questa impossibilità di mettere in reciprocità e simmetria i soggetti rappresenta, dunque, un'ulteriore *impasse* all'impostazione contrattualista. Ne deriva, in ultima analisi, una incapacità di fondo da parte dell'approccio contrattualista ad accogliere una genuina giustificazione per obblighi di carattere intergenerazionale.

Le cose non cambiano poi di molto se ci si riferisce all'impostazione di un altruismo, spesso fondato su base giusnaturalista tanto nella sua versione più teologicamente ispirata, quanto in quella più moderatamente secolarizzata. Quali che

siano le modulazioni di questa prospettiva, il punto spinoso che essa non risolve – come a ragione rileva il teologo statunitense **Willis Jenkins** – è che essa spinge comunque e necessariamente ad una ferma preferenza dei presenti rispetto ai futuri, oscurando così l'urgenza di porsi seriamente la questione di una giustizia distributiva di carattere intergenerazionale. Ma io aggiungerei anche quella di una misericordia rivolta al futuro. In effetti, se la logica predominante rimane quella dell'opzione per il povero attuale rispetto all'attenzione per il povero futuro o non ancora esistente, allora anche per la dismisura della misericordia, alla fine, si trova una misura: la misura del presente e la corrispettiva perdita di mordente etico del futuro.

In tal senso, vuoi per una curiosa coincidenza oppure per un più o meno intenzionato invito ad una riflessione tutta ancora da esplicitare, la prossimità temporale fra l'uscita dell'enciclica *Laudato si'* – in cui il tema ecologico evoca chiaramente l'aspetto intergenerazionale – e l'indizione del giubileo straordinario sulla misericordia ci consegna più che mai un interrogativo pressante: se davvero vogliamo fare entrare nella “casa comune” (così recita l'ultima parte del titolo dell'enciclica) anche gli abitanti del pianeta di un futuro lontano, non è necessario pensare in modo radicale una misericordia non appiattita sul predominio del presente? Ed è forse qui che, paradossalmente, il rapporto fra giustizia e misericordia potrebbe ribaltarsi rispetto a quanto indicato rapidamente all'inizio: cioè non è più soltanto l'intervento di un senso di misericordia ad entrare in gioco per indicare i limiti – e sopperire alle stretture – di una giustizia fondata sulla sola reciprocità e simmetria degli interessi, ma ora può ben essere anche un rinnovato senso di giustizia attento al richiamo dei futuri a restituire alla misericordia stessa la sua dismisura, disancorandola da una visione unilaterale di donazione per alterità soltanto presenti.

IV. Tutta questa problematicità ingenerata dal predominio di una semantica incentrata sulla temporalità presente non può che acuirsi, non appena ci si inoltra nell'ambito prettamente politico e giuridico della questione.

In effetti, una delle maggiori critiche che diversi autori hanno mosso al meccanismo democratico è precisamente quella di non riuscire a rispondere adeguatamente all'emergenza ambientale ed intergenerazionale a causa del presentismo che lo avviluppa e che non risulta soltanto dalle consuete cattive pratiche di governi primariamente interessati ad implementare politiche di una portata temporale straordinariamente ristretta al fine di incassarne il profitto in termini di successivi riscontri elettorali. Si tratta, piuttosto, di un presentismo democratico più profondo, poiché radicato nella natura stessa del dispositivo della sovranità popolare ed auto-determinazione collettiva, cioè quello di un esercizio del potere dei cittadini presenti che non può che essere fondamentalmente orientato al presente comune e a favore dei presenti qui e ora. In ambito intergenerazionale, la democrazia si tramuta, così, per dirla con **Stephen Gardiner**, in una “tirannia dei

contemporanei” che finisce per esercitare “una profonda e sistematica ingiustizia” nei confronti delle generazioni future.

A questa valutazione, tratta dallo splendido volume *A Perfect Moral Storm* (del 2011), si può poco obiettare. Essa si sostanzia, però, non soltanto alla luce di politiche ambientali che troppo a rilento cercano di affrontare l'emergenza ecologica che incombe su di noi e sui nostri successori. Piuttosto, trova conferma anche nelle politiche economiche e di *welfare* attuali, che continuano imperterrite a far gravare in modo preponderante gli oneri sulle prossime generazioni pur di non sacrificare più di tanto i benefici riservati a quelle attuali. Chiaramente si può opinare, nello specifico, sull'efficacia o meno di concreti dispositivi messi in campo da politiche di risparmio o *austerity*, come oggi avviene largamente in seno al dibattito europeo. Ciò su cui, però, a mio avviso, meno si può (o si dovrebbe) dibattere è la pertinenza medesima di trovare misure concrete tali da ottemperare agli obblighi di natura economica nei confronti di individui futuri. Quello che già **John Rawls**, nel 1971, nei capitoli del suo *opus magnum* (*Una teoria della giustizia*) dedicati alle generazioni future, chiamava “principio di giusto risparmio”. A chi fugge o intende aggirare *in toto* l'urgenza di una tale questione resta, al netto di tutte le fini retoriche giustificative, una sola strada, quella di dover ammettere – forse (e mi auguro) con un po' di vergogna – di aderire, in fondo, alla logica espressa dal celebre *refrain* di **Woody Allen**, allorquando questi, con la sua proverbiale ironia, esclama: **“Ma che cosa hanno fatto per me le generazioni future perché io debba fare o non fare qualcosa per loro?!”**

In ambito giuridico è probabilmente possibile affrancarsi più facilmente di un tale pudore fin dall'inizio grazie a quella possibilità di giustificazione che deriva dalla sua più rigida intelaiatura procedurale che ne cristallizza le dinamiche. Proiettandoci, infatti, all'interno di un tale contesto e del relativo discorso calibrato attorno al rapporto che i consociati intrattengono fra di loro in termini di diritti e correlativi obblighi, subito si coglie la misura assai limitata con cui può essere accolta la trasgressione del presentismo a favore di obblighi intergenerazionali. L'ammissione di eventuali diritti per le generazioni future imporrebbe, infatti, quella che **Gustavo Zagrebelsky** definisce in *Senza adulti* (2016) la “rottura della contemporaneità” stessa su cui si fonda “la vigenza delle norme [...] del diritto”. Presupponendo, così, sempre “un titolare presente”, per funzionare, il diritto costringe il tema dei “Diritti delle generazioni future” a fare da corpo ad esso estraneo. Costringe, insomma, ad una verità tanto semplice dal punto di vista giuridico, quanto irricevibile e (a tratti) ripugnante sotto il profilo di una morale comune. Zagrebelsky la compendia così: “le generazioni future, proprio in quanto tali, non hanno alcun diritto soggettivo da vantare nei confronti delle generazioni precedenti. Tutto il male che può essere loro inferto, persino la privazione delle condizioni minime vitali, non è affatto violazione di un qualche loro “diritto” in senso giuridico”.

Chiaramente, questa non è l'ultima parola che la scienza giuridica pronuncia sulla questione. Zagrebelsky stesso, a fronte di questi limiti fondamentali, auspica ed indica strade alternative al fine di realizzare quei doveri nei confronti delle generazioni future che, anche per lui, esibiscono un carattere chiaramente irriducibile. Le pieghe del dibattito giuridico al riguardo sono varie e assai complesse; esperti molto più autorevoli di me vi si sono dedicati e ancora vi si dedicano. Mia intenzione è qui soltanto sottolineare nuovamente l'*impasse* fondamentale da cui siamo partiti: l'opzione preliminare improntata al primato di una temporalità presente e dei presenti non riesce a fornire piena legittimazione di una responsabilità genuinamente votata agli abitanti del pianeta in un futuro lontano.

Si tratta, in fin dei conti, di una situazione paradossale o comunque piuttosto singolare: il carattere di *futurità*, che costituisce il nucleo stesso della questione di una responsabilità per il futuro e per i futuri, nel momento in cui viene affrontato, si trova ad essere ridotto o totalmente ricondotto a quanto se ne può elaborare a partire da una semantica del presente.

Due sembrano essere allora gli esiti inevitabili a partire da questa situazione di precarietà fondazionale: o insistere ulteriormente sulla cesura presente-futuro, evidenziando così l'impossibilità di un'effettiva presa giustificazionale di etiche basate sulla semantica del presente rispetto a soggetti futuri; oppure permanere comunque ancorati a un'aspirazione fondazionale che, però, non potendo trovare risposta alcuna negli impianti discorsivi a disposizione, non può far altro che trasgredirli mettendo in campo motivi ad essi estrinseci. E proprio sotto questo secondo profilo si schiude il ricorso a un esercizio assai praticato, che fa appello all'istanza ultima di un'intuizione morale quale vera e propria base fondazionale per un'etica rivolta all'umano futuro.

Numerose sono le impostazioni che, con modalità e accentuazioni diverse, esibiscono il ricorso a una tale intuizione morale quale risorsa ultima per un'etica del futuro: da John Rawls a **David Gauthier** e da **Brian Barry** ad **Bruce Auerbach**, fino a giungere all'estrema ammissione di **Derek Parfit** il quale, nonostante aver fornito l'argomentazione più poderosa contro la giustificabilità di una responsabilità intergenerazionale – il celebre *Non-Identity Problem* –, conclude il proprio discorso lanciando comunque l'invito a trovare contro-argomenti migliori del suo al fine di accogliere quello che sembra permanere, anche per lui, un appello alla responsabilità di carattere ineludibile.

Il problema spinoso, tuttavia, è che in ciascuna delle impostazioni appena citate, l'istanza dell'intuizione morale si rivela, in ultima analisi, incoerente con l'impianto di volta in volta messo in campo. Articolandosi in fondo nel richiamo a una responsabilità incontrovertibile, oltre ragioni, interessi e calcoli fondati sul presente, un'intuizione del genere in effetti non trova una collocazione adeguata nella struttura argomentativa di tali teorie e le costringe inevitabilmente a contraddizioni interne

insuperabili. Ne consegue, pertanto, che l'adeguata e genuina accoglienza del nucleo fondamentale di siffatta intuizione morale, ossia l'appello a una responsabilità radicale e originaria verso il futuro e verso individui futuri, debba essere ricercata necessariamente in un'impostazione etico-filosofica radicalmente altra, la quale deve collegarsi, inoltre, ad una necessaria conversione etico-antropologica atta a sorreggerla ed implementarla.

V. Si tratta, in ultima analisi, di un ribaltamento di prospettiva: per accogliere in modo radicale l'appello ad una responsabilità nei confronti dei futuri, è necessario abbandonare la strada fondativa che cerca di estendere il presente al futuro ed intraprendere il percorso di un'etica che trasgredisce il primato del presente attraverso l'appello dell'alterità del futuro stesso. Affiora qui un'etica che, invece, di essere basata sull'*ora e qui* di un tempo e luogo presenti e dei presenti, si rivolge piuttosto alla trasgressione diacronica di un tempo altro da cui attinge la sua stessa propulsione motivazionale.

Questa prospettiva, per quanto speculativa possa sembrare, tale non è. E non lo è in particolar modo se, in compagnia di autori come Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida e **Bernhard Waldenfels** lungo la traiettoria dell'etica fenomenologica, ma già anche **Simone Weil**, **Karl Jaspers** e **Günther Anders** sotto altri profili, ci rivolgiamo ad un certo modo alternativo di configurare l'esperienza dell'obbligo morale: un obbligo non primariamente fondato sulla razionalità degli interessi, delle ragioni o della correlazione a diritti, ma costitutivamente incentrato su un appello radicale dell'altro che ci *chiama* incondizionatamente *dal futuro* ad essere responsabili prima ancora che la macchina delle ragioni e degli interessi presenti si metta in moto. Un'esperienza del genere, lungi dall'essere astratta, si mostra estremamente vissuta proprio se calata – e non è un caso – nel contesto della questione intergenerazionale, in cui l'estrema concretezza sta nel semplice fatto che, là dove finiscono le ragioni, gli interessi e gli obblighi correlati a diritti da parte dei presenti nei confronti dei futuri, non per questo si spegne però il senso profondo di responsabilità.

Pone tuttavia grandi difficoltà comprendere i termini in cui la relazione etica con l'alterità futura e del futuro possa trasgredire la preminenza del presente. In che senso, infatti, il futuro può sottrarsi alla presa del presente, risultando così in un'effrazione etica esercitata da quest'ultimo? A mio avviso, la chiave di volta sta qui nel capire e nell'insistere sul fatto che un'autentica dimensione ingiuntiva o d'appellatività etica non investe esclusivamente il presente, ma anche il futuro; non soltanto l'altro presente al mondo, ma anche l'altro di cui non vi è ancora traccia.

Insomma, per quanto intuitivamente difficile da raffigurarsela, una forma d'ingiunzione provocata dal futuro deve essere assolutamente contemplata. Soltanto così ci si mette in grado di cogliere i termini in cui il futuro stesso detiene una forza tale da irrompere nel nostro presente richiamandoci ad una responsabilità verso di

esso e da trasgredire, così, l'estensione di una giustizia o misericordia limitata soltanto al prossimo.

Una tale ingiunzione del futuro, per essere interpretata in modo originario e radicale, non può essere però intesa come il mero risultato di una prestazione immaginativa da parte del soggetto (nella sua presenza a sé). Ciò ripristinerebbe infatti una tirannia del presente etico. Al contrario, essa deve essere compresa come una vera e propria richiesta che irrompe nel presente a partire dal futuro stesso e a cui, di conseguenza, corrisponde la provocazione di una risposta nei termini di una proiezione sollecitata (e non costruita) verso di esso.

Non è un caso, dunque, che anche in ambito di letteratura utopica, distopica o generalmente catastrofista, quali esercizi di estensione dell'immaginazione, diversi studiosi abbiano riscontrato questo aspetto non tanto di mera costruita figurazione, quanto piuttosto di sollecitata proiezione – insomma di una sollecitazione futura che unicamente a partire dal suo aspetto di ricettivo *pathos* può fornire adeguata giustificazione circa il continuo e seduttivo ritorno sul tema.

Esattamente in questa prospettiva, siamo in grado di cogliere anche i motivi profondi per cui già autori come i già citati Günther Anders e Karl Jaspers possono affermare, a ragione, che l'appello del futuro non è un qualcosa che produciamo noi contemporanei a bella posta, ma è ciò che ci *costringe* “**ad un esercizio di estensione della nostra immaginazione**” o “**fantasia morale**”, invocando altresì una vera e propria rivoluzione etico-antropologica. È proprio a questo futuro con una valenza appellativa ed etica costitutiva e non semplicemente supplementare che, in modi diversi (eppure per certi versi affini), pensatori come **Franz Rosenzweig**, Emmanuel Lévinas, **Vladimir Jankélévitch** e anche Jacques Derrida hanno espressamente dedicato le loro riflessioni.

Ma ancor prima di tutti questi autori è stato, innanzitutto, **Friedrich Nietzsche** a costruire attorno alla figura del suo *Zarathustra* uno dei primi sostenitori di un'etica di carattere squisitamente intergenerazionale. E ciò avviene proprio allorché pronuncia il suo grande monito: “Più elevato dell'amore del prossimo è l'amore del remoto e futuro [...] Il futuro e la più remota lontananza sia la causa del tuo oggi”.

Questo senso d'obbligo e sentimento d'amore per il futuro, qui evocato con sorprendente carattere profetico, detiene oggi una rilevanza epocale, la cui altissima e concreta posta in gioco è la sopravvivenza stessa del pianeta. Di questo senso d'obbligo ne dobbiamo fare qualcosa, a meno di non voler proprio imitare gli ultimi uomini della celebre scena con cui Nietzsche apre il medesimo testo. Si esattamente quando costoro, all'altrettanto epocale e tragico annuncio della **morte di Dio**, rispondono facendo finta di niente e limitandosi ad una strizzata d'occhio. Non voglio dilungarmi qui in ulteriori e curiosi parallelismi, là dove, per esempio, sempre nella scena or ora citata, Zarathustra dipinge l'ambiente costruito dall'ultimo uomo in un modo che qualche ombra inquietante la getta sul nostro presente. Così

egli esclama: “La terra allora sarà diventata piccola e su di essa saltellerà l’ultimo uomo, quegli che tutto rimpicciolisce. [...] [L’ultimo uomo] ama anche il vicino e a lui [...] si strofina”.

VI. Certamente, l’obiezione che potrebbe essere avanzata ad un’etica che affonda le sue radici nel futuro è quella di sacrificare, in ultima analisi, il presente stesso, riproponendo così una forma di ingiustizia o mancanza di misericordia in modalità rovesciata. Non escludo che una tale obiezione possa avere una sua qualche giustificabilità, come già Nicolai Hartmann nella sua ponderosa *Ethik* non aveva difficoltà ad ammettere: “l’amore per i più lontani non è giusto e nemmeno può esserlo”. E ancor meno escludo il fatto che un’etica sollecitata dal futuro imponga – come già Karl Jaspers rilevava alla luce dell’evento nucleare – una forma di “sacrificio” oramai ineludibile dei presenti a beneficio dei futuri. Tuttavia, a fronte di tutto questo, sarebbe bene anche non soprassedere su una cosa che una tale etica del futuro produce e che, forse, in qualche modo, avendo benefiche ricadute su un’etica del presente, se da un lato provoca l’ingiustizia segnalata dall’obiezione or ora riportata, dall’altro la mitiga anche. Un’etica sollecitata dal futuro ha, infatti, una spiccata capacità di affinare la sensibilità nei confronti della forza ingiuntiva alla responsabilità proveniente da ciò che non è ancora al mondo; da ciò che ci richiama senza aver neppur ancora lasciato traccia di sé nello spazio della presenza.

E se così stanno le cose, mi chiedo, allora, quanto più una tale sensibilità etica per l’assenza possa servire oggi per resistere a tutte quelle forme di ingiustizia perpetrate e, al contempo, mascherate proprio nella pretesa di relegare fuori dal mondo ciò di cui non si vuol ascoltare l’appello. Questi luoghi fuori dal mondo – o meglio, costretti fuori dal mondo della presenza e della visibilità per non scalfire la nostra buona coscienza – sono innumerevoli: dai fondali alla superficie di un Mediterraneo disseminato di corpi, fino a tutti quei non-luoghi in cui l’umano, proprio grazie alla sua a-topia incollocabile ed inosservabile nel mondo, può essere spogliato di tutti i diritti e privato di ogni dignità.

Per dirla allora con Waldenfels, non è forse oggi più che mai di una **“tele-morale”**, come quella che ci proviene da un’etica improntata al futuro, che abbiamo bisogno al fine di salvaguardare, per quanto possibile, quelle tracce di assenza che ancora hanno la forza di parlarci (prima che di esse si cancelli ogni traccia)? Mi scorrono qui immediatamente nella mente le immagini di un documentario, visto qualche settimana fa, dedicato all’isola di Lampedusa (dal titolo mai più azzeccato **“Lontano dagli occhi”**), in cui il conduttore Domenico Iannacone, dando voce proprio a quelli che possono essere definiti gli addetti alle tracce – vigili del fuoco, medici legali, funzionari comunali: raccoglitori, identificatori, custodi delle tracce –, lascia trasparire in tutta la sua irriducibilità l’imperativo ultimo – e forse per questo già sempre primo – di un’etica della misericordia. Misericordia non verso la presenza, non votata ad un essere-al-mondo, ma all’assenza, a tracce nel mondo mai state propriamente al mondo. Insomma, un’etica che, attraverso il gesto estremo

perché ritardato di strappare all'assenza ultimativa di un oblio senza possibilità di lutto presenze mai registrate al mondo, cerca, preservandone reclamabili tracce, di restituire loro traccia di una dignità mai riconosciuta.

Mi chiedo, pertanto, in ultima battuta, se non sia, per caso, più che la presenza e la vicinanza, l'assenza e la lontananza dell'altro ("lontano dagli occhi!"), proprio come quella paradigmatica per un'etica verso il futuro, a custodire e preservare la dismisura più genuina della misericordia. Probabilmente solo a partire da questa dismisura a misura di futuro e d'assenza si può essere in grado, poi, di decostruire anche tutti i tentativi di iper-normalizzazione di procedure di giustizia esclusivamente contrattualistiche. Procedure, queste, che si mettono in moto solo là dove l'altro è già collocato e visibile nel mondo e poco o nulla sanno dirci sul luogo in cui si gioca il destino stesso di ogni esistenza: il luogo cioè del margine in penombra lungo il quale si articola – volta per volta e mai una volta per tutte – il possibile/impossibile entrare-nel-mondo.

VII. Questo mi consente di concludere ritornando all'inizio. Nella bolla d'indizione del giubileo straordinario della misericordia si legge: "Abbiamo sempre bisogno di contemplare il mistero della misericordia. [...] Misericordia: è la legge fondamentale che abita nel cuore di ogni persona quando guarda con occhi sinceri il fratello che incontra nel cammino della vita". E più avanti: "Ci sono momenti nei quali in modo ancora più forte siamo chiamati a tenere fisso lo sguardo sulla misericordia".

Mi chiedo se non sia proprio questo uno di quei momenti epocali forti che richiede assieme ad un rinnovato rivolgimento etico all'altro anche un cambio di visuale rispetto ad esso. Insomma, sì misericordia come incontro dell'altro "nel cammino della vita", ma di un altro declinato al futuro. Esattamente come indica, peraltro, proprio in forma escatologica, il *symbolum apostolorum* stesso, quando si riferisce a colui che "inde venturus est iudicare vivos et mortuos": appunto "verrà", (d)al futuro; "di là", fuori dal mondo.

Dimenticavo: "a giudicare ..."! Ebbene, qui davvero si spera, per chi aderisce al credo, che questo costui futuro lo faccia confermando quella medesima misericordiosa attitudine su cui il vangelo di Luca pare rassicurarci. E per chi non crede? È comunque dal futuro e dai futuri che giungerà un giudizio: se giusto o misericordioso starà a queste tracce d'assenza deciderlo.

BREVE RICOGNIZIONE SOPRA UN ALQUANTO SIGNIFICATIVO EPISODIO DI SOVERCHIA MISERICORDIA

PEE GEE DANIEL

Nella pur commendevole volontà di venir incontro alle deficienze altrui, che tuttavia non si incorra nel peloso eccesso, ancor più minaccioso dell'handicap medesimo, di cui si fece protagonista quel medico militare alle prese con un reduce di guerra al quale era occorsa la perdita della vista per deflagrazione di una mina amica posta troppo prossima alla sua persona.

Era già una mezzora sana che il clinico scorreva, all'interno di quella sua stanzetta ricavata ad uso ambulatoriale in una zona protetta dal fragore delle esercitazioni che ininterrottamente le ampie corti e le palestre integre al distretto ospitavano, elencando diligentemente, a buon pro del menomato, i tempi del decorso, le scarse cure applicabili, i rimborsi vitalizi eventualmente predisposti dalla previdenza pubblica a decoro di casi quali il presente; e intanto il suo imbarazzo montava, montava, sino a fargli la voce vagamente rotta e le guance imporporate da una leggera *couperose* (particolare, quest'ultimo, di cui l'unica altra anima a far numero, dentro il locale, chiaramente non si avvide).

Capitava infatti che il cieco di guerra, goffamente seduto al suo cospetto - a separarli un tavolo ingombro di incartamenti e oggetti, più o meno pertinenti al mestiere, contro cui il dottore ancorava i gomiti, le mani chiuse a dita intrecciate davanti alle sopracciglia - prestasse all'attenzione dell'ufficiale il profilo, guardando per così dire verso l'appendiabiti a muro inchiodato poco più in là (ma verso cui, per meglio esprimersi, puntava in realtà il lungo naso, affiancato da entrambi i lati dalle palle degli occhi ormai spente e rese niente più che un paio di grosse, inservibili biglie giallastre la cui superficie liquorosa veniva ostentando, a chi avesse lo stomaco di soffermarvi lo sguardo, le sue incancellabili lesioni a mo' di tante medaglie di encomio messe in fila).

Dopo essersi visto costretto a parlare tutto quel tempo con gli occhi volti alla mal rasata guancia sinistra del paziente, che nel frattempo continuava a rivolgersi, a propria insaputa, verso un cappotto dal vecchio collo in pelliccia di coniglio e al vicino camice afflosciato contro il pomello dell'appendino, iniziando a provare una difficoltà crescente in cuor suo (una valvola cardiaca conservata - è pur vero! - nel pieno rispetto della più scrupolosa asepsi, ma bensì nient'affatto refrattaria a tenere nella giusta contezza l'altrui, giammai liquidabile, dignità); sinché, infine, levandosi

quatto quatto dalla poltroncina e sgattaiolando, in un lesto semicerchio disegnato mantenendosi quanto più rasente l'acutangolo formato dalle pareti, ben attento a operare il minor non dico rumore ma addirittura fruscio gli fosse possibile, non si compiacque di collocarsi esattamente faccia a faccia con il proprio interlocutore, così da potergli rivolgere il minimo delle buone maniere a cui qualunque brav'uomo ha pienamente diritto.

Considerava anzi che la gratuità di quella cortesia (che tanto più avrebbe conosciuto la sua buona riuscita quanto meno il beneficiario d'essa ne avesse ravvisato l'adempimento) le restituiva ancor più valore.

Affinché l'uomo, disposto penzolini sopra lo sgabello da visite, non fosse turbato dall'avvertenza di un qualche spostamento, il medico si era per giunta ben guardato dall'interrompere la declamazione delle diagnosi, tentando per di più di rendere impercettibili i cambiamenti del tono di voce fisiologicamente connessi col furtivo movimento laterale del corpo.

Con sua meraviglia – gli era finalmente davanti in quel momento: occhi negli occhi, ovvero pupille dell'uno disposte all'indirizzo dell'umore bulbicolare di quell'altro – l'abbacinato reduce (un uomo grosso, costui, tardo nei movimenti, le mani larghe e callose, una stazza immane, resa tuttavia meno imponente da tutto quell'ingobbirsi e ciondolare proprio di un corpo affaticato), proprio sul più bello si voltò di scatto, tornando a porgere all'osservatore la larga guancia dalla tonsura mal eseguita, così tirata tra la radice del padiglione auricolare e l'angolo della bocca molle e sbiadita da risultare lucida in più punti, in altri bucata da qualche ciuffetto di mezzi peli duri alla vista e ritorti; mentre quell'affilato organo olfattivo in sua dotazione lo puntava bellamente nella direzione di un atlante anatomico appeso lì di fronte.

Il medico curante rimase sulle prime sconcertato, come il tale che non sappia penetrare sin nei dettagli l'evento che gli capita di vedere consumarsi in sua presenza. Poi, come ridestandosi di colpo dalla piccola *trance* stuporosa che l'aveva fin'allora trattenuto – la voce pacata e profonda, che aveva ciononostante perseverato, si può dire in automatica, nell'espone all'interessato i vari particolari del lungo decorso cui questi sarebbe stato soggetto nel corso dei mesi a venire – be', si riprese e decise, seguendo piuttosto un istinto che una consapevolezza fatta e finita, di tornar a sfidare quell'inspiegabile oltraggio.

Con lestezza pari a quella di poc'anzi si mosse verso sinistra, divaricando e rinserrando i piedi con il *clic!* preciso di un compasso; così facendo, si veniva a orientare nuovamente, dritto per dritto, con la vacua espressione del non vedente.

Passò un secondo, due prima che – supremo sgarbo! – l'eroico fante si desse un nuovo colpo di reni che lo spostava ulteriormente verso sinistra, di modo che il colonnello maggiore si ritrovava, suo malgrado, una volta ancora a esaminare quella gota che aveva ormai mandata a memoria.

La scena ripete se stessa una mezza dozzina di volte: il medico che spiegava a voce lenta e sommessa e, a un tempo, scartava di lato al fine di ricomporre un paritario *vis-a-vis* con quel muso di un orbo che poi in un amen gli si sarebbe sottratto.

Gira e gira e gira e gira... Sinché il meschino, privato del bene della vista dal vile congegno nemico, a forza di insistere a prillare in cima allo sgabelletto, non portò il sedile al punto di svitarsi definitivamente dal treppiede che lo sosteneva, cosicché, scoprendosi culo all'aria, e non essendo più sua prerogativa l'esercizio di un normale equilibrio delle membra, finì col capitombolare a ridosso del tappetino che si trovava ai suoi piedi, disteso sopra la maiolica. Non prima però di aver intercettato con la parte sommitaria di una meninge lo spigolo ad angolo vivo della scrivania al suo fianco, che gli si rivelò ancor più fatale di una baionettata crocca.

Non ci soffermeremo circa l'efferato prosieguo, che vedrebbe il gallonato discente d'Ippocrate – in preda alla più confusionaria balordaggine, causa: la piega repentinamente presa dalla situazione – prestare vano soccorso a un corpaccione ormai esanime che già andava peraltro inzuppando il brutto tappeto a moquette tramite un nutrito gettito dalla rutilante lucidità.

Ci basterà osservare che a detto trambusto si sarebbe potuto facilmente ovviare a condizione che il dottore, anziché privilegiare l'idealità di un ben vago principio di vicendevole rispetto umano, si fosse attenuto al prosastico brontolio delle carte, scorse le quali (i vari referti prodotti dalle scrupolose, benché cachigrafiche, mani di chi aveva previamente analizzato il caso in oggetto) fino in fondo, si sarebbe accorto per tempo della seconda prognosi, allegata al certificato principale di cecità permanente, testimoniante la conseguenza congiunta (medesima la causa) di una piena sordità acquisita, ai danni dell'orecchio destro, a seguito dell'irreversibile sfondamento del timpano, e la seminfermità altresì cronicizzata a discapito dell'apparato uditivo di manca, ancor capace, sì, di recepire i rumori e le voci, ma unicamente quelli di essi commisurati alle frequenze sonore medio-alte e, comunque, solo a fronte di un penosissimo sforzo...

LA MISERICORDIA DEGLI SCARTI

CRISTINA RIZZI GUELFU



La misericordia muta la consistenza delle persone fino a diventare liquide, senza corpo e il fiato è così basso da non permettere eco. Succede alle persone silenziose, quelle che non si lamentano mai e finiscono col fare bolle con i polmoni quando si ricordano di respirare. Così ogni volta si schiantano sui marciapiedi e si devono ricostruire nuove gambe, nuove mani, nuovi nomi. La misericordia è nata in autunno, non poteva nascere in altre stagioni.



MISERICORDIA E GIUDIZIO

CARMELO VIGNA

1. La parola d'ordine del pontificato di **Papa Francesco** è oramai nota a tutti, tante volte è stata detta e ridetta: **misericordia**. Ora, come si sa, c'è anche l'anno santo della misericordia. Quale la ragione di questa predilezione? Una risposta sola non basta a questa domanda, perché la predilezione è sempre una scelta di una determinata soggettività e le scelte di questo genere sono risultato di ragioni multiple e complesse. Anche i papi sono esseri umani con le loro predilezioni. È ovvio. Meno ovvio è cercare di capire i motivi delle loro predilezioni. Bisognerebbe scandagliare in profondità la loro personalità e afferrare le loro inclinazioni. Non è da questa parte che intendo avventurarmi. Il mio mestiere è quello del filosofo. Quindi ritengo più sensato provare a offrire un piccolo contributo intorno al senso della misericordia all'interno del messaggio umano e cristiano. Per questa via forse sarà più facile intendere la predilezione di papa Francesco, che, giustamente, cristiano vuole essere sopra ogni cosa.

2. Ma la misericordia viene spesso contrapposta nel Vangelo al **giudizio**. Alcuni da questa contrapposizione traggono la convinzione che non si debba mai giudicare (moralmente), se si vuole essere misericordiosi. Questa convinzione però urta contro la comune esperienza della necessità di giudicare. Altrimenti, come si può seguire il bene ed evitare il male? Ecco, io vorrei brevemente occuparmi anche di questo apparente paradosso. Non è vero, infatti, neanche per il Vangelo, che non si debba in assoluto giudicare. E allora, quando è giusto giudicare le azioni mie e altrui, restando misericordiosi?

3. Parliamo anzitutto della misericordia. Che la misericordia sia una mossa fondamentale del messaggio cristiano, non v'è dubbio alcuno. Ad ogni pie' sospinto leggiamo espressioni del tipo: **“Beati i misericordiosi”**, **“Non voglio giudizio, ma misericordia”**, **“Sono venuto per salvare non i giusti, ma i peccatori”**, **“Il Figlio ci ha amati quando eravamo ancora peccatori”** e simili. Tutte espressioni che convergono in modo diretto o indiretto sulla parola “misericordia”. Che vuol dire poi aver compassione (“misereor”), cioè avere un cuore che prova pietà per chi è in difficoltà, per chi dolera, per chi è emarginato, ferito dalla vita e quindi bisognoso di aiuto.

4. Ma perché aver compassione è cosa buona? Si può rispondere che lo è, perché l'ha detto il Cristo. Ma questa risposta, propria dell'uomo di fede cristiana, non è certo diversa da quella di fede ebraica, tratta dal Vecchio Testamento. Inutile qui ricordare quante volte lì tutto questo ricorra. E bisogna subito aggiungere che anche altre religioni invitano alla compassione. Lo fa il buddismo, per esempio. Pure la fede musulmana continuamente appella Dio come il misericordioso e prescrive la compassione per i poveri e i deboli. Il confucianesimo non è da meno. Persino le religioni antiche esortavano alla compassione, a modo loro: avevano ad es. il culto dell'ospitalità, che è poi compassione per lo straniero. Come mai questo convergere sulla compassione, mentre **la storia umana è spesso senza compassione**, ossia è crudele - a volte specialmente con gli indifesi?

5. In effetti, la compassione in molti casi è qualcosa di spontaneo. Ma stranamente appare anche come qualcosa di spontaneo l'opposto della compassione, cioè poi l'odio nelle sue molte forme. Già questo cenno all'odio, come opposto della compassione fa capire che la compassione è in realtà uno dei nomi dell'essere **"per altri"**, anzi che essere **"contro gli altri"**. E in effetti l'essere "per altri" è prescritto non solo dal cristianesimo, ma anche dalle altre religioni. Almeno da quelle che ho prima evocato. Ebbene, in che si radica questo "amore" per gli altri? Rispondo: anzitutto in una inconscia percezione del nostro aver bisogno degli altri. Noi istintivamente amiamo gli altri prima di tutto perché "sentiamo" che senza gli altri non potremmo vivere. Questo è evidente nei bambini, che hanno, appunto, bisogno dei genitori, questo è altrettanto evidente nella vita adulta, quando si ha bisogno di far coppia e si ha pure bisogno degli amici e di tutti quelli che ci rendono la vita più vivibile. Questo è evidente nell'ultima parte della nostra esistenza, quando l'impotenza o le malattie della vecchiaia ci fanno bisognosi di cure. Gli altri sono - in qualche modo - il nostro "bene", ossia l'oggetto che nutre il nostro desiderio di vita.

6. Certo, non è solo questo desiderio a spingerci verso gli altri. C'è pure una relazione più nobile, che, a un certo punto e a certe condizioni, si fa avanti, ossia l'apprezzamento e quindi l'amore per gli altri "disinteressato": voglio bene all'altro **indipendentemente dall'utilità** che egli può procurarmi. Voglio il "suo" bene e non il "mio". In questo caso, rovesciando il precedente dinamismo, sono io che mi rendo in qualche modo un bene per altri. E anche questo movimento vanta una certa sua spontaneità, specialmente nel rapporto umano maturo. Ma è da aggiungere che questo modo di essere "per altri" (cioè "disinteressato") sorge solitamente *durante o dopo* l'avvertimento che l'altro mi vuole bene, cioè che si offre come un "bene" per me.

7. Ora, la misericordia sembra proprio questo tipo di essere "per altri" in cui non si è "per altri" in quanto si ha bisogno d'altri, ma si è "per altri" in quanto ad altri ci

si offre come il loro bene o come un aiuto. Questo salta subito all'occhio. È meno evidente però un elemento aggiuntivo - di particolare importanza - che fa essere *veramente* misericordiosi e che ora va sottolineato. E l'elemento aggiuntivo è questo: nella vera misericordia, la compassione *non* è frutto della percezione mia di una qualche elezione da parte dell'altro. In altri termini, l'altro, come oggetto di misericordia *non* è uno che mi ha previamente "scelto"; è, piuttosto, uno di cui molto spesso non so nulla e soprattutto è uno che non è neppure in grado di offrirmi come un "bene per me". Insomma, è uno che non mi ha mai dato niente e che non ha niente da darmi.

8. Diciamolo in altro modo. Noi, quando siamo misericordiosi, ci offriamo come aiuto e sostegno ad altri senza attenderci o esigere alcun ricambio: né un ricambio a seguire, né un ricambio anticipatorio (come a volte accade quando si implora pietà e poi la si ottiene). La misericordia prescinde da una qualsiasi condizione di reciprocità. Semmai, dà inizio alla reciprocità. Perciò si può dire che ***la misericordia è l'accadere della purezza del dono di sé ad altri, ancor prima che altri chieda.*** Credo sia questo il motivo per cui la misericordia viene, più o meno spontaneamente, associata al divino. Solo Dio infatti può essere sempre così. Ne viene che, quando noi lo siamo, diventiamo in qualche modo simili a Lui.

9. Voglio misericordia e non giudizio: questo si ripete nel Vangelo, abbiamo detto. Ma bisogna ora bene intendere questa solenne indicazione. Misericordia, infatti, non può voler dire rinuncia assoluta al giudizio (morale). Possiamo invocare - a sostegno di questa giusta convinzione - quanto si dice nel **Vangelo di Giovanni (Gv8, 15-16)**, quando Gesù afferma prima in modo netto: "Io non giudico nessuno" (alludendo a quelli che giudicano "secondo la carne" - i suoi interlocutori), ma poi in modo altrettanto netto aggiunge: "Se io giudico, il mio giudizio è vero" (alludendo stavolta a un altro tipo di giudizio, cioè al giudizio secondo lo Spirito). Ma come intendere bene tutto questo?

10. Dalla misericordia, passiamo allora a dire qualcosa del giudizio. Ci soffermeremo un po' di più da questa parte, perché è nel giudizio che si annida, come abbiamo già accennato, l'equivoco di certa facile ingiunzione a non giudicare. Ebbene, osservo anzitutto che, quando giudichiamo un'azione (dal punto di vista morale), ci riferiamo inevitabilmente a una regola. Diciamo, per es., che quel tale omicidio è da condannare, perché non si deve uccidere un essere umano. Ora, ogni regola (morale) rimanda sempre a una opposizione elementare, quella tra bene e male. La quale opposizione è però qualcosa di più di una semplice regola. È piuttosto una permanente ***disposizione***. La tradizione filosofica classica dà a questa disposizione originaria il nome di ***sinderesi***. Ma il nome qui importa poco. Importa invece che con questa notazione non solo si intende dire che un essere umano

stabilisce inevitabilmente una opposizione tra bene e male, quando giudica moralmente, ma si intende anche dire che questa è una disposizione *abituale* (quale che sia poi il giudizio morale concreto). Solitamente si pensa che un “abito” è *risultato* di una serie di azioni secondo una regola. Ma in questo caso (specialissimo) l’abito è già lì, prima ancora che noi si abbia a che fare con l’agire determinato sottoposto a una regola. Detto in altro modo: siamo da sempre abitati da un consentimento al bene e da una fuga dal male, possediamo una originaria (e giusta) disposizione a giudicare che la fede cristiana (in quanto tale) non dà né toglie. La trova insediata e la usa di fatto quasi come una anticipazione della “buona notizia”.

11. Il giudizio (morale) vero “legge” l’opposizione tra bene e male in una singola azione. Ma non fa solo questo. Il giudizio (morale) dice che questa o quest’altra azione è buona o cattiva *in un certo modo* e quindi intende il senso dell’azione in una configurazione *data*. Ma un’azione non è fenomenologicamente “manifesta” in totalità, nel senso che ciò che a noi appare dell’azione è sempre parte di un tutto (dell’azione) più articolato. Il tutto dell’azione comprende, infatti, anche la *relazione intenzionale* in cui essa consiste. E tale relazione ci è *sempre* nascosta, almeno quanto alla sua radice, perché ciò che accade nell’animo di altri immediatamente non ci appare. Tutt’al più ci viene comunicato. E non sempre per intero. Ebbene, a questa impossibilità *di diritto*, bisogna ora aggiungere pure una qualche impossibilità *di fatto*. Il fatto complesso dell’azione non è in effetti facilmente determinabile, perché l’azione ha implicazioni molteplici: si incarna in un luogo e in un tempo, anzitutto; poi è condizionata da una serie di circostanze che la mettono in una certa luce ecc. Ma l’azione è tale se è rivolta a un fine. E **il fine non è un’aggiunta all’azione**: è propriamente il *sensu* dell’azione, e dunque ne determina la qualità etica. Quindi l’azione morale, anche da questo lato, si trova in qualche modo “scoperta”, almeno quanto alla sua concreta determinazione. Il fine da venire, infatti, ha sempre una certa oscurità, appunto perché non è già dato, ma da conseguire.

12. A monte, si osservava, sta l’intenzione. Ma l’intenzione è il nome stesso del fine, nelle cose pratiche. Perciò quanto si diceva dell’oscurità dell’intenzione come luogo “fontale” dell’azione, si deve ripetere dell’oscurità del fine come luogo in cui l’azione trova il suo compimento. Ne viene che paradossalmente l’inizio e il compimento, che sono in certo modo *lo stesso sensu* dell’azione, sono quanto di più oscuro v’è spesso nell’azione medesima. Di qui la difficoltà di “giudicarla”. **Il “non giudicare” appare anzi, già da qui, come un consiglio di sano buon senso.** E anche di saggezza. D’altra parte, abbiamo bisogno di pronunciare giudizi morali, prima ancora che su quello che gli altri hanno fatto, fanno o vorrebbero fare, su quello che noi abbiamo fatto, facciamo o vorremmo fare: abbiamo detto. Non c’è vita morale,

infatti, se non si può formulare un giudizio morale. E allora, che *valore* si può attribuire al giudizio morale?

13. Rispondo: il giudizio morale ha valore solo se viene espresso all'interno di un contesto (relazionale) in cui ci si *riconosce reciprocamente*. Detto in altri termini: il giudizio morale può essere esercitato in modo giusto, solo se accade all'interno di una condizione "amicale". Mettiamo subito in chiaro che non si tratta di esortare a una complicità confusiva. Non è qui in vista la ricerca della modalità migliore per "assolvere" qualcuno, ma la ricerca della modalità migliore per capire una realtà personale eticamente significativa; e nessuna modalità è migliore di una intenzionalità amicale, giacché essa è la più *rivelativa* delle intenzioni e dei comportamenti *onesti* dell'altra soggettività. Di contro sta infatti l'intenzionalità *ostile (nemica)*, che solitamente produce l'effetto opposto, ossia fa distorcente (falso) l'intendere altri e quindi il giudizio morale riguardo ad altri. Quanto ho appena detto intorno all'alterità prende in sé, naturalmente, anche i giudizi morali che riguardano noi in prima persona; noi infatti non possiamo giudicarci, se non trattiamo noi stessi come "altri".

14. Nel giudicare moralmente non si tratta di produrre un inappellabile giudizio di condanna o di assoluzione intorno a un'esistenza personale, ma di capire se l'azione determinata è in altri da perseguire o da rifuggire, perché la persona, quella persona, viva al meglio delle sue possibilità. Insomma, il giudizio morale ha senso solo se è uno dei modi di aiutare altri (o noi in quanto "altri") nella sequela del bene. Altrimenti un tal giudizio è una simbolica "esecuzione" o un simbolico "omicidio": si vuole solo offrire una vittima sacrificale sull'altare del compiacimento illusorio e narcisistico d'una **pulsione di onnipotenza**.

15. Si può dunque, anzi si deve, moralmente giudicare, ma "per altri" (o per noi in quanto "altri"). *Questo* giudicare è poi *lo stesso* che essere misericordiosi, perché ci si dona così ad altri nella forma di chi presta soccorso al debole, allo smarrito, al piagato dalla vita (fisica e/o morale). E non per un semplice "sentire lo stesso dolore" (cioè per semplice e generica compassione), cosa che potrebbe persino condurre a complicità perverse, ma per un "sentire lo stesso dolore" *per altri, cioè in vista della salvezza di altri*. C'è infatti un ruolo di "buon samaritano" anche per la vita dello spirito. Fu il ruolo di **Gesù di Nazareth** per l'umanità intera. Proprio quello che ora ci ripropone Papa Francesco.

S'INCONTRANO FEMMINE. ED È SUBITO PENA

MONICA VISINTIN

n.d.A.: questo racconto è il mio ennesimo passaggio fuori tempo massimo per la porta santa di un giubileo inaugurato dai primi passi dell'umanità in questa valle di lacrime, e con essa soltanto destinato a finire.

Ovvio che questo giubileo è dedicato alla misericordia, quant'è vero che è eterna la ricorrenza del dovere alla pietà (cor) per un genere eternamente infelice (misure), quello delle donne. Levate in alto i cuori e abbiate pietà di loro, perché loro non avranno mai pietà per se stesse. Com'è vero che non hanno mai pietà per la loro immagine riflessa

nell'altra: ne avrete un modesto saggio nelle righe che seguono.

Un lungo tavolo. Carta, penna, tanti biglietti da scrivere e barrare su simboli semiesoterici, e sotto una bella tovaglia a coprire le gambe probabilmente un po' gonfie di dieci signore vestite di blu. Una di queste sono io. Che sia fuori posto è un fatto documentabile. Sono l'unica proffe di lettere e cartoline in un tiaso di signore della danza.

Dietro a quel tavolo me ne sto seduta da sette ore a giudicare una gara di ginnastica ritmica. La ritmica è uno sport per sole femmine, uscito da una lunga oscurità con la medaglia d'argento vinta alle olimpiadi di Atene 2004 da sei splendide ragazze, passate alla storia e finalmente alla cronaca come le "Farfalle d'argento".

La gara è in realtà un palinsesto di trentatré competizioni che prendono il nome di campionato interregionale. Arrivarci non è facile, il biglietto d'ingresso si stacca con un podio nel proprio campionato regionale al costo di ventiquattro ore alla settimana nella stagione degli sconti. In omaggio, un pubblico che nei momenti di affollamento non supera le quaranta unità.

So quello che dico perché nelle pause fra una gara e una premiazione gli spettatori il conto sempre tutti. È un'abitudine che mi porto dietro dagli anni in cui una sprovveduta federazione regionale mi diede l'incarico di far resuscitare la ritmica in un angolo del Far East. Allora mi chiedevo in continuazione come far girare più soldi e più anime in palestre come queste. Palestre abbandonate da Dio e soprattutto dagli uomini. Al netto dei papà delle ginnaste, di maschi nelle palestre di ritmica non esiste traccia. Di amici, manco a parlarne. Solo ragazze e ragazzine spesso di una bellezza struggente, tenerissime nella loro indefessa dedizione ad una pratica ascetica

e soprattutto monacale, che per tre-quattro-cinque ore al giorno le sequestra da ogni contatto con il consorzio civile. *Eorum sponte*, non va neanche sottolineato.

Ma come succedeva alle bambine che anni fa nel Far East avevo deciso di moltiplicare, poche delle eroine dell'Interregionale di Specialità diventeranno Farfalle, probabilmente nessuna. E se sognano l'argento, sicuramente non lo avranno alle Olimpiadi. Sono solo bravissime ragazze, tutte bellissime dei loro anni dell'adolescenza e della prima giovinezza.

A mezzogiorno e alle sei della sera passano le over 15, abbondano le maturande e tu con le tue gambe gonfie da interminabile seduta arbitrale le guardi con un po' di nostalgia. Oltre le vetrate del palazzetto, il cielo del primo giorno di primavera, niente è fuori posto. A parte me, mi manca poco per capirlo.

A un certo punto, armata di nastro scende in pedana una ginnasta etrusca. Toscana di stile e di carattere, lo vedi nei gesti sicuri e nella fisicità spavalda unita a una tecnica d'attrezzo impeccabile. Su un tema musicale da film *peplum*, avanza veloce a balzi lunghi, impetuosa e marziale come se volesse divorare la pedana con i suoi piedi bellissimi. Mi piace molto, ma non posso cavarmela così. Conto le penalità. Tiro le somme, e guardo la giudice che mi sta seduta accanto. Oh, dico, questa è brava, le mostro il mio punteggio. Il suo è più basso di mezzo punto.

Cosa non funziona, chiedo.

O penalizato espresività.

Chi parla è una zarina vicina ai quaranta, in ottimo stato di manutenzione, cinquanta chili stimati su uno scheletro maggiore di centosettantacinquecentimetri. Una delle tante che ha scelto di allenare in Italia assai meglio di quanto non sappiamo fare noi italiane.

Perché, chiedo.

Ha gambe corte. Una ginnasta deve essere bella. Beèla.

A parte il fatto che le gambe dell'etrusca non mi sembravano così corte. Ma capisco subito che la zarina non sta elaborando un pensiero originale. Inizio a chiedermi quale peccato commetta una qualunque mia e sua consorella dal momento in cui si presenta alla vista di una sua compagna di *gender*.

Mi viene in aiuto la presidente di giuria che ci dice di lasciar stare la metratura delle gambe e di andare al sodo. Meno male.

So bene che non è finita, perché una volta finite le danze andrò a mangiare con tutte le giudici. Si parlerà della gara, prego che si parli dell'organizzazione, ma non c'è scampo.

La cena è servita con tagliate di cappotti ad un'umanità incolpevole, duecento ragazze tutte assai più fighe anche della più giovane di noi, che ha ventisette anni ed è una discreta figheira. Forse un angelo, se non fosse che ogni tanto apre bocca anche lei.

Scusate la cattiveria. Ma sto empatizzando. Sto cercando di entrare nella testa delle mie sorelle, grandi inquisitrici di questo mondo bello e imbecille. Le mie sorelle

per cui, prima di ogni altro essere vivente, noi femmine dobbiamo emendarci dall'insopportabile difetto di esistere.

Chi rivedo a tavola. Rivedo mia madre che mi dice non puoi girare sempre in pantaloni, la gonna la portano tante che hanno gambe peggio delle tue. Rivedo una zia che mette la mano sulla mia testa dodicenne, dicendomi che sto diventando castana, come se rimanere coi capelli della Barbie a vita fosse un merito. Rivedo una mia compagna di scuola che non si dimentica mai di ricordarmi che tutti i ragazzi che piacciono a me corrono dietro a gente più sveglia, ad iniziare da lei. Rivedo la mia allenatrice che se l'è legata al dito la volta che io ho detto che ai raduni con la nazionale ho imparato tante cose e che mi sfibra con la storia che non posso passare la mia vita a studiare e ad allenarmi, perché sennò divento una sfigata. Proprio quella sfigata per cui persino una sfigata come lei finisce sul giornale, visto che si dice sia la mia allenatrice. Come sono diventata buona crescendo fra donne.

Rivedo una tipa che mi invitava spesso a prendere l'aperitivo per parlare di uomini. Io poco e desolatamente del mio, che vedevo poco pur vivendoci insieme. Lei molto del suo, moltissimo di quelli che avrebbe voluto frequentare. Quando ci si rivedeva, la formula di saluto era una sola.

Ti vedo stanca.

Sottotitolato: cara, non pensare che te la passi meglio perché hai dieci anni meno di me.

Non c'è stata una volta che non abbia creduto a lei, e ad altre suore di carità. Almeno fino che l'alterazione del mio pannello ormonale non mi ha benedetto con un salvifico disinteresse per la competizione intraspecifica. Fossi figa adesso, la mia attività predatoria assomiglierebbe a una sessione dello Zen e il tiro dell'arco. Infallibile sarei, peccato che di dar noia ad altre femmine non me ne fregghi più niente.

Care fanciulle che vi bruciate il week end in una palestra di provincia al campionato interregionale. Quanto vi auguro di invecchiare serenamente e soprattutto presto. Vi augurerei volentieri di essere amate, oggi che siete un raggio di sole che squarcia persino le tenebre dell'invidia, se solo sapessi che poi questo diventa vero.

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa – Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all'ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di "terza missione", nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

La rivista è promossa dal Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Trieste ed è pubblicata da Mimesis Edizioni.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Tubinga) ferdinandomenga@gmail.com

MONICA VISINTIN (Trieste) monica.visintin@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Lucio Cristante, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Macello Monaldi, Fabio Polidori