

# L'ALTRO È MIO FRATELLO

## THE OTHER IS MY BROTHER

▪ Giulia Paola Di Nicola<sup>1</sup>

### RIASSUNTO

In un'ottica personalista comunitaria e democratica, l'articolo evidenzia l'importanza di cittadini in grado di dare il personale contributo alla lotta per una convivenza pacifica, a partire dai semplici gesti di quotidianità, diretti a combattere le ingiustizie e sollevare il prossimo in situazione di fragilità. Le dinamiche del riconoscimento e della fratellanza devono tenere conto delle antinomie aperte, che sta alla responsabilità di ciascuno, secondo le situazioni date e i ruoli ricoperti, declinare: uguaglianza e differenza, prossimità e distanza, carnalità e trascendenza, diritti e obbligazioni, pace guerra. La pace risulta dunque un compito lieto e oneroso, non un diritto da rivendicare ma un compito.

### PAROLE CHIAVE

Alterità, comunione, trascendenza, avere, essere.

### SUMMARY

From a community and democratic personalist approach, the article highlights the importance of citizens capable of making a personal contribution to the struggle for peaceful coexistence, starting from simple everyday gestures, aimed at fighting injustices and relieving others in a situation of fragility. The dynamics of recognition and brotherhood must take

<sup>1</sup> Giulia Paola Di Nicola, sociologa, saggista, fondatrice con Attilio Danese del Centro Ricerche Personaliste e della rivista *Prospettiva Persona*, è autrice di saggi sulla reciprocità uomo-donna, su problematiche socio-politiche, su profili quali I. Silone, S. Weil, E. Mounier e, Antigone.

into account the open antinomies, which is the responsibility of each person, according to the given situations and the roles covered, declining to: equality and difference, proximity and distance, carnal living and transcendence, rights and obligations, peace and war. Peace is therefore a happy and onerous task, not a right to be claimed but a task.

## KEYWORDS

Otherness, communion, transcendence, having, being.

## RESUMEN

Desde una perspectiva personalista comunitaria y democrática, el artículo pone de relieve la importancia de que los ciudadanos sean capaces de contribuir personalmente a la lucha por la convivencia pacífica, a partir de simples gestos cotidianos, encaminados a combatir las injusticias y aliviar a los demás en situación de fragilidad. La dinámica de reconocimiento y fraternidad debe tener en cuenta las antinomias abiertas, que corresponde a la responsabilidad de cada uno, según las situaciones dadas y los roles que desempeñe, declinar: igualdad y diferencia, proximidad y distancia, carnalidad y trascendencia, derechos y obligaciones, paz y guerra. La paz es, pues, una tarea feliz y onerosa, no un derecho que reclamar, sino una tarea.

## PALABRAS CLAVE

Alteridad, comunión, trascendencia, tener, ser.

## Premessa

I bilanci che ciascuno fa della propria vita, specie all'approssimarsi dell'atto finale, appaiono spesso insoddisfacenti. Ognuno vorrebbe lasciare dietro di sé qualcosa di buono e se non ha più il tempo per fare ciò che non ha fatto, scritto, detto, può provare rammarico per aver realizzato poco e forse neanche bene. Non si tratta di segnare la storia con imprese eroiche, opere monumentali, libri e altri segni di eccellenza. Infatti, «il bene crescente del mondo è in parte dipendente da atti ignorati dalla storia; e se le cose non vanno così male per te e per me come avrebbe potuto essere, lo si deve in parte al numero di persone che vissero fedelmente una vita nascosta, e riposano in tombe dimenticate».<sup>2</sup> Similmente, per il cristianesimo, scrive J.

<sup>2</sup> ELIOT George, *Middlemarch*, Milano, BUR Rizzoli 2008, pubblicato a puntate 1871-1872.

Ratzinger: «La storia cristiana è fatta di santi. Santi nascosti senza altari, devozioni né eroismi visibili, che però fanno luce con la loro bontà alle persone che incontrano».<sup>3</sup>

In quest'ottica, radicalmente personalista e democratica, ciascuno può gioire di aver dato il personale contributo alla lotta per una convivenza pacifica anche con semplici gesti di quotidianità, diretti a combattere le ingiustizie e sollevare il prossimo in situazione di fragilità. Di questi eroi del quotidiano i media non si accorgono, né di essi parlerà la storia dei vincitori. Restano nascosti e appaiono dei vinti perché non salgono sul carro dei vincitori, non spendono la vita rincorrendo prestigio, forza, ricchezza, potere, spazi; dedicano le loro energie a costruire edifici di pietre vive, secondo la Parola delle beatitudini, faticando e curando.

In questo quadro di valori collochiamo le riflessioni sulla fratellanza, distinguendo il livello interpersonale da quello socio-politico.<sup>4</sup>

## 1. Quale fratellanza/sorellanza

A partire dalla cultura del XX secolo, le relazioni interpersonali hanno acquisito importanza, ma sono state spesso descritte come un investimento fallimentare. Il paradigma della fratellanza, ridotta, a seconda dei casi, a legami di sangue, di appartenenza, di compagnoneria, di comunanza di interessi e di partiti, ha ampiamente dimostrato di poter portare ad esiti letali. Si pensi ai famosi fratricidi dei miti di fondazione nella letteratura, nel teatro e nella cinematografia: Abele e Caino, Eteocle e Polinice, Romolo e Remo, senza contare le vicende degli York, dei Lancaster, degli Asburgo, tutte fratellanze costellate di odi, patenti o latenti, sempre sulla soglia di sfociare in fratricidi, soprattutto per strappare l'eredità o il potere. Il tema ha dunque cessato di essere visto utopicamente come irenico riferimento di relazioni significative e l'interesse filosofico si è ampliato a tutte le relazioni interpersonali.

Non hanno giovato i maestri Cartesio e neanche Kant, rimasto impigliato in esiti individualistici, dal momento che ha accentuato la volontà autonoma del soggetto portatore di leggi universali nelle quali le singole coscienze si trovano unite aprioristicamente, non come frutto di interazioni storicamente vissute. Il noi che ne risulta è un coacervo di io, ciascuno agente come se fosse l'unico, guidato da norme che coincidono con quelle

<sup>3</sup> RATZINGER Joseph, *Fraasi & Aforismi (Religione)*, in [https://www.pensieriparole.it/aforismi/autori/papa-benedetto-xvi-\(joseph-ratzinger\)/](https://www.pensieriparole.it/aforismi/autori/papa-benedetto-xvi-(joseph-ratzinger)/) (01-02-2023).

<sup>4</sup> Per inquadrare il presente articolo in un più ampio orizzonte di ricerca, rimando a: DANESE Attilio, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, Roma, Città Nuova 1985; DI NICOLA Giulia Paola, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, Roma, Città Nuova 1989; ID., *Lui & lei. Comunicazione e reciprocità*, Torino, Effatà 2001; ID., *Perdono per... dono*, Torino, Effatà 2005.

degli altri per ragioni trascendentali.<sup>5</sup>

La fenomenologia di Husserl lo ha declinato come intuizione eidetica che si rivolge a un tu nella reciprocità del sentimento e nella ideale interscambiabilità dei punti di vista. Tuttavia, l'io e il tu sono stati intesi prevalentemente come monadi: «lo e ognuno siamo ciascuno un uomo tra altri uomini».<sup>6</sup> La filosofia esistenzialista non ha superato la distanza tra gli io-monadi, perché ha indugiato sui temi dell'indifferenza, dell'istinto di possesso, del fastidio, ovvero degli ostacoli che bloccano la comunicazione, accentuando la conflittualità e la negazione reciproca, particolarmente evidente nella descrizione sartriana dello sguardo minaccioso e del pudore. «Io sono visto, io sono fatto sono sinonimi, e sinonimi di: io sono derubato».<sup>7</sup> L'esito negativo del rapporto interpersonale culmina nella famosa affermazione: «l'altro è il mio inferno».<sup>8</sup> Né vale aver attenuato lo smacco della interazione grazie al gruppo, nel quale lo scopo condiviso accomunerebbe i singoli, dato che è impossibile concepire relazioni soddisfacenti in un qualsiasi gruppo quando una solitudine ontologica mina l'interazione io-tu. D'altronde, sul presupposto della vanità della vita in cui si è "gettati" non si può basare la sollecitudine per l'altro, ma al massimo il sentimento magro di rispetto disimpegnato, da cui non si genera alcuna esperienza di comunione fraterna. Né è sufficiente il riferimento alla fede: l'esistenzialismo di Kierkegaard, nel riproporre i temi della libertà e della scelta, ha posto l'accento sull'io, restando impigliato nel soggettivismo.

La galleria di filosofi e letterati dei nostri tempi non sembra aver superato la tradizione filosofica incentrata sull'io, sulla solitudine esistenziale, sulla percezione di sospetto e diffidenza verso i tu, aggravata da indomabili eventi catastrofici quali la mutevolezza dei virus, i disastri ambientali, le guerre persistenti.

È stata la cultura personalista dei primi anni del Novecento - italiana, francese, tedesca, spagnola - ad avviare la riflessione sul tema della relazione in quanto costitutiva della persona inestricabilmente correlata al suo essere incarnata nella natura, relazionata alle altre persone e all'Essere da cui è scaturita e da cui dipende. Il personalismo si lascia alle spalle il cartesianesimo dell'io penso' e concepisce la relazione nel cuore dell'essere personale; l'altro non può essere colto secondariamente agli atti intenzionali con cui si costituisce il soggetto. «L'altro - contesta E. Mounier - non è un corpo che

<sup>5</sup> Cf GOLDMANN Lucien, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants Studien zur Geschichte der Dialektik*, Frankfurt a.M., Ed. Notes 1945.

<sup>6</sup> HUSSERL Edmund, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, Brescia, La Scuola 2017, 181.

<sup>7</sup> MOUNIER Emmanuel, *Introduction aux existentialismes*, Paris, République des Lettres III, 2016, 105.

<sup>8</sup> SARTRE Jean-Paul, *L'essere e il Nulla* [L'Être et le Néant, Paris, Gallimard 1943], tr. it. di Giuseppe Del Bo, Collezione Arcobaleno n.5, Milano, Mondadori 1958, 431, ma anche 285-286, 330-331, 447-448.

è là davanti a me, oggetto tra gli oggetti... non è in me neanche la rappresentazione dell'altro, un oggetto raffinato, ma ancora un oggetto. Nei due casi mi pongo per cogliere l'altro in situazione di exteriorità, vale a dire fuori propriamente dell'esperienza originale Io-Tu. Tra un oggetto e un soggetto non c'è misura comune».<sup>9</sup>

L'accento posto sulle relazioni interpersonali declinate in tre poli - io, tu, noi - evoca un equilibrio che impedisce di accentuare uno dei poli a scapito degli altri. Infatti, l'esaltazione dell'io conduce alla non curanza dell'altro: nelle relazioni conduce alla strumentalizzazione del tu, in ambito economico supporta il liberalismo, nella spiritualità la concentrazione sulla propria anima bella. A sua volta l'esaltazione del tu è dannosa se si collega alla scarsa stima di sé, all'assoggettamento volontario all'altro, inficiando l'equilibrio della reciprocità e preparando l'esplosione di conflitti. Scriveva Hegel: «Comunicazione vera si può stabilire solo tra soggetti che si riconoscono eguali in potere e che quindi sono viventi l'uno per l'altro nel modo più completo».<sup>10</sup> Anche il terzo polo del tripode, il noi, che allude alla relazione in sé - tanto reale quanto sfuggente ad ogni tentativo di definirlo - rischia di fare una sintesi dell'io e del tu, negandone le peculiarità e inducendoli a sottomettersi al dominio di un impersonale-oggettivo (*noi, famiglia, istituzioni, Stato*). È l'esito marxiano preannunciato nella filosofia hegeliana che, sulla base del reciproco riconoscimento e in vista della necessità di superare i particolarismi, esalta lo spirito unitivo: «sostanza assoluta, la quale [...] costituisce l'unità: io che è noi, noi che è io».<sup>11</sup> La relazione interpersonale triadica, attraverso processi di negazione e riconciliazione, risulta a vantaggio del *Geist* ovvero, sul piano sociale e politico, dello Stato etico divinizzato, giacché quando si accentua l'unità al di sopra delle persone che la costituiscono si soffoca la permanente diversità del reale: «La realtà è "oscillazione e antagonismo suscettibile di equilibrio"; ma di equilibrio teso e vivo. Ogni sintesi, ogni mezzo termine [...] non sono che artificio, sunto, confusione; mascherano e comprimono un antagonismo fecondo di forze e di idee [...]. Ogni sintesi è [...] quell'astrazione sulle libere realtà che si arroga il potere di irreggimentarle, di piegarle ad una realtà fittizia [...] pseudo universalità».<sup>12</sup>

Il pensiero filosofico, nel rendere conto della dialettica tensionale della triade, ha oscillato tra io, tu, noi, tra unità e pluralità, individualismo e

<sup>9</sup> MOUNIER, *Introduction aux existentialismes* 131.

<sup>10</sup> HEGEL Georg W.F., *Die Liebe*, in NOHL Herman, *Hegels theologische Jugendschriften* Mohr J.C.B., Tübingen 1907, Frankfurt a.M. 1966, 379; *Id.*, *Scritti teologici giovanili*, tr. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli, Guida 1972, 529.

<sup>11</sup> HEGEL George W.F., *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. J. Hoffmeister, Fondazione Kahle/Austin Leipzig 1952, 140.

<sup>12</sup> MOUNIER Emmanuel, *Anarchie et personnalisme*, in *Id.*, *Œuvres I*, Paris, Seuil 1961-1963, 673; *Id.*, *Comunismo anarchia e personalismo*, tr. it. di Ada Lamacchia e Lucia Zigrino, Bari, Ecumenica Editrice 1976, 71.

collettivismo, anarchia e dittatura, tutte aporie che sfuggono alla sintesi razionale. Non a caso la *Genesi*, nel definire l'essere umano, Adamo ed Eva, non dice altro che è a immagine di Dio. Ma poiché il termine di paragone è un mistero, lo sono altrettanto le sue immagini, ossia l'uomo e la donna. Di conseguenza, ogni progetto sulle relazioni io-tu che pretenda escludere oppure catturare ciò di cui i due sono immagine risulta non veritiero e dunque fallimentare.

## 2. Donare per essere

È intrinsecamente costitutivo dell'io vedersi in quanto visto da un altro, *videor ergo es*, secondo l'indicazione di G. Marcel. Per viverci come soggetto occorre uno sguardo benevolo, ma che "metta in questione", offrendo la possibilità di superare i sogni e le percezioni distorte dell'io. L'altro convoca ad uscire da sé, invita a trascendersi, a trovarsi perdendosi e dunque a svuotarsi, contrastando la propensione all'avere più che all'essere. Lo sguardo non è tra coscienze, ma tra esistenze personali, che hanno la libertà/responsabilità di comunicare o di rifiutarsi, di volere il bene dell'altro o di ferirlo.

Nell'ottica personalista la persona non *ha* l'essere come *proprium* e non ne dispone *ad libitum* ma lo riceve; è convocata da qualcun altro e risponde liberamente e responsabilmente. Tuttavia avere ed essere non vanno pensati come alternativi, come ha sottolineato V. Melchiorre riferendosi all'aut-aut kierkegaardiano, per cui «non si deve opporre troppo violentemente l'essere all'avere, come due atteggiamenti esistenziali tra i quali scegliere: pensiamo piuttosto a due poli tra i quali è tesa l'esistenza incorporata, alla quale non è possibile essere senza avere... Senza avere essa è già senza presa, svanisce nell'oggetto».<sup>13</sup>

Avere ed essere sono una delle innumerevoli endiadi in perenne tensione dialettica. Come sottolinea P. Ricoeur, ogni persona è al contempo un *idem* che permane nelle diverse fasi della vita, e un *ipse*, che cambia continuamente. In particolare, nei processi comunicativi mutano al contempo l'io, l'altro e la relazione stessa, la quale risulta tanto più significativa quanto più l'io e il tu si pongono nella modalità del dono, sfuggendo alle tentazioni captative di fagocitare l'altro (fino ai limiti del sadismo) o autodistruttive di annientarsi (masochismo). È lo stesso rispetto di sé che impedisce di annullarsi nell'altro o nel noi, come del resto il rispetto dell'altro impedisce di farne una protesi dell'io. Lungo tutto il percorso di una vita non si finisce di apprendere l'arte dell'equilibrio della reciprocità che oscilla tra i poli.

La prossimità fraterna implica il rispetto della distanza, tanto sottolineata da E. Lévinas, che impone di riconoscere l'altro come soggetto indefinibile,

<sup>13</sup> MOUNIER Emmanuel, *Il personalismo* [Le personalisme, in ID., Oeuvres III, Paris, Seuil 1961-1963, 466], tr. it. di Aldo Cardin, Roma, AVE 1964, 70.

non omologabile, contestando le filosofie della totalità che ne appiattiscono la reale alterità.<sup>14</sup> Tale rispetto è stato filosoficamente declinato attraverso il tema classico del pudore (cf Hegel nel frammento *Die Liebe*<sup>15</sup> e gli esistenzialisti, in particolare Kierkegaard, Jaspers, Solov'ev). Chi guarda un tu, anche se ambisce ad amare non è esente dal rischio di possedere e assoggettare;<sup>16</sup> chi è guardato ha pudore del proprio non esser-altro che un corpo: «ho vergogna di *non essere che questo*, o piuttosto di sembrar non essere che questo, io che sento in me la possibilità di essere infinitamente di più, e nell'altro, nel suo richiamo o nel suo rimprovero, l'esigenza di essere infinitamente di più».<sup>17</sup> Il pudore pertanto più radicalmente che timore di espropriazione, è «vestale di una specie di poesia del segreto, ossia della insondabilità del mistero dell'essere. *Ego sum homo absconditus. Noli me tangere*. È il pudore che, attraverso la custodia del corpo, svela il radicamento ontologico invalicabile della persona e impone di non pesare sulla libertà e sulla responsabilità personale dell'altro. C'è nella distanza fisica e spaziale come un simbolo imperfetto della trascendenza e della distanza metafisica».<sup>18</sup>

Quanto all'uguaglianza, essa non va senza la differenza, che segna l'unicità di ciascuno e lo radica nell'essere. L'io si scopre col tu e tuttavia non si risolve nel tu; il tu viene svelato dall'io e tuttavia lo trascende. Da una parte perciò nella relazione c'è la "simpatia" unitiva di Scheler, dall'altra la differenza che rimanda all'autonoma fondazione nell'essere trascendente; da una parte l'individualità creatrice, dall'altra l'interdipendenza simultanea; da una parte lo svuotamento dell'io nel pro-tendersi verso l'altro, dall'altra il suo ritrovarsi grazie all'altro.

Le diverse antinomie denunciano l'impossibilità di un'ermeneutica delle relazioni interpersonali in chiave razionalista e gerarchica. D'altro canto l'amore non è una bacchetta magica che dissolve la problematicità del rapporto interpersonale tra intesa e conflitto, presenza-assenza, essere-non essere. Le diverse endiadi invocano il ricorso ad un ponte tra l'io e il tu, un medio che consenta loro di essere uniti senza fondersi e distinti senza disgiungersi.

<sup>14</sup> Cf LÉVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff 1961; Id., *Totalità e infinito. Saggi sull'esteriorità*, tr. it. di Adriano dell'Asta, Milano, Jaca Book 1977, 22-23.

<sup>15</sup> Cf HEGEL, *Die Liebe*, in NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften* 380.

<sup>16</sup> Cf MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1945, 1962; Id., *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di Andrea Bonomi, Milano, Il Saggiatore 1965, 232-263.

<sup>17</sup> MOUNIER E., *Introduction*, in Id., *Œuvres III*, Paris, Seuil 1961-1963, 139.

<sup>18</sup> Id., *Traité du caractère*, in Id., *Œuvres II*, Paris, Seuil 1961-1963, 478-479; cf Id., *Trattato del carattere*, tr. it. di Clotilde Massa e Paolo De Benedetti, Cinisello Balsamo (MI), Paoline 1990, 609-610.

### 3. *Amor ergo amo*

Il comando 'non uccidere', la morale della giustizia sono forse sufficienti a fondare una comunità? Come può la radicale alterità dell'altro coniugarsi con l'aspirazione alla comunione senza esigere il dono reciproco? I personalisti - A. Rosmini, L. Stefanini, M. Buber, F. Rosenzweig, M. Nédoncelle, G. Madinier, E. Mounier - rispondono considerando la persona come partecipe di «un essere che non è puramente in lui, né puramente fuori di lui». <sup>19</sup> Essi, abbandonato il *cogito* cartesiano dell'io che fonda se stesso, ritengono che la persona riceva l'essere gratuitamente e sia chiamata ad elargirlo gratuitamente: *amor ergo amo*. Il registro del dono vuole l'essere dell'altro ed in ciò ha la certezza dell'essere dell'io: «L'atto di amore è la più saggia certezza dell'uomo, il *cogito* esistenziale irrefutabile: io amo, quindi l'essere è e la vita vale la pena di essere vissuta». <sup>20</sup>

La qualità delle relazioni si lega al processo di personalizzazione attraverso atti concreti, *hic et nunc*, capaci di veicolare l'individualità di ciascuno nella donazione di sé. «L'amore - scrive Mounier - non si aggiunge alla persona come un di più, come un lusso; senza l'amore la persona non esiste... senza l'amore le persone non arrivano a divenire tali». <sup>21</sup> La persona incapace di trascendersi è condannata a restare ente, individuo atrofizzato. L'amore dunque non è un attributo aggiuntivo, una modalità di approccio o di conformità ad un imperativo morale; attiene alla possibilità di vivere una vita realizzata e nei limiti del possibile felice: «Esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri... *essere significa amare*». <sup>22</sup> Essendo platonicamente 'povero' per poter amare, l'io fa spazio alla volontà dell'altro e lo vuole come prima persona in rapporto a sé, senza con ciò perdersi.

Il tema dell'amore, ampiamente trattato dalla letteratura filosofica, assume una pluralità di significati talora complementari e talaltra contraddittori. Troppo spesso viene identificato con consonanza, compiacenza, libido freudiana, empatia filantropia, genericamente rivolta all'umanità e misurata sul registro della quantità. Chiarisce Mounier: «Io non amo l'umanità; io non lavoro per l'umanità. Amo alcuni uomini e l'esperienza che ne traggio è così generosa che grazie a quella mi sento capace di darmi ad ogni prossimo che traversi il mio cammino [...]. Nessuno mi chiede di amare statisticamente

<sup>19</sup> Cf RIGOBELLO Armando, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessioni nella filosofia italiana*, Roma, Armando 1977, 96-97. Per BUBER M., *Io e tu* [Ich und Du, Leipzig, Insel-Verlag 1923], in ID., *Il principio dialogico*, Milano, Comunità 1958, 58.

<sup>20</sup> MOUNIER, *Le personalisme*, in ID., *Œuvres III*, 455; ID., *Il personalismo* 52.

<sup>21</sup> ID., *La révolution personaliste et communautaire*, in ID., *Œuvres I*, Paris, Seuil 1961-1963, 192; ID., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it. di Laura Fuà, Milano, Edizioni Comunità 1955, 114.

<sup>22</sup> ID., *Le personalisme*, in ID., *Œuvres III*, 453; ID., *Il personalismo* 50.

una realtà che non è statistica». <sup>23</sup> Infatti una singola relazione di reciprocità realizzata è qualitativamente superiore all'affannosa collezione di molteplici strette di mano.

Rispetto all'amore pratico kantiano, l'amore dei personalisti, proprio perché costitutivo dell'essere, perde la rigidità dell'imperativo categorico contrapposto all'inclinazione sensibile. <sup>24</sup> Rispetto all'amore intellettuale di stampo spinoziano, esso assume caratteristiche più personali. <sup>25</sup> L'amore romantico ed il suo prolungamento nell'idealismo, mirando soprattutto all'unità tra finito e infinito, tacitano la dimensione individuale. <sup>26</sup>

Vi è un aspetto generativo nella relazione io-tu se entrambi concorrono a realizzarla e coerentemente a pagarne il prezzo: non c'è parto indolore. Si tratta di esercitarsi nella fedeltà andando oltre gli ostacoli che feriscono e bloccano la comunicazione fino al punto che l'amico viene percepito come un tiranno. I continui attacchi possono spegnere un'intesa ma anche scuotere le sicurezze, le abitudini, il torpore egocentrico e sollecitare la reciproca fecondazione. In ogni caso lo scacco non va considerato definitivo, se entrambi sono disposti a ripartire dai fallimenti - a tempo e modi opportuni - e rilanciare.

Le difficoltà pratiche delle relazioni interpersonali riflettono le antinomie teoriche circa la conciliazione di unità e pluralità, sintonia e conflitto e, sul piano sociale particolarismi e collettivismi. Fare riferimento al principio dell'analogia è il contributo specifico della prospettiva teologica benché carica di rischi di antropomorfismo. Infatti come non è possibile scindere il piano antropologico da quello socio-politico e filosofico, parimenti non lo si può scindere da quello teologico, attribuendo al primo la pluralità ed al secondo l'assoluto, giacché in tal caso la molteplicità sarebbe solo tollerata come imperfezione della realtà creata opposta a un Dio assoluto-uno. Il personalismo non fa che riproporre alla persona l'esperienza fondamentale dell'essere stesso nell'analogia della Trinità, partecipando all'essere-amore di Dio: *amo ergo sum*.

<sup>23</sup> MOUNIER, *Révolution*, in ID., *Œuvres I*, 196; ID., *Rivoluzione personalista e comunitaria* 118-119.

<sup>24</sup> Cf KANT Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788]; ID., *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, Bari, Laterza 1955, 107.

<sup>25</sup> In Spinoza l'amore non si riferisce all'esperienza dell'uomo, ma al concetto metafisico di Dio nel suo rapporto con se stesso e col mondo. «Per conseguenza l'amore di Dio verso gli uomini e l'amore intellettuale della mente verso Dio sono la medesima cosa» (SPINOZA Baruch, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, tr. it. Gaetano Durante, Firenze, Sansoni 1963, v, § 36).

<sup>26</sup> L'amore in Hegel rappresenta la totale unificazione della virtù nel sentimento infinito nel quale il soggetto abbandona se stesso e si ritrova nella pienezza del suo essere (cf HEGEL George W.F., *Vorlesungen über die Ästhetik*; ID., *Estetica*, Torino, Einaudi 1967). Tale unificazione è tuttavia inferiore a quella prodotta dalla filosofia, anzi l'amore non è neppure religione perché non colma la scissione tra il sentire soggettivo e la realtà oggettiva.

La vitalità della filosofia passa per una rinnovata riflessione sull'amore, il cui attuale balbettio è preferibile alla chiarezza di una filosofia della riflessione e della soggettività. Denis De Rougemont sostiene chiaramente che alla base va posto il concetto di persona analogo al modello bipolare fissato dal concilio di Calcedonia con riferimento alle tre persone divine, e soprattutto alla seconda.<sup>27</sup> Conferma Mounier: «Un pensiero che pone l'amore nel cuore del mondo lo pone nel cuore della filosofia, e la filosofia - orientata da due secoli sulla produzione delle idee - ne deve essere profondamente rinnovata... Che sia offerto a una riflessione sull'amore uno sforzo tanto considerevole quanto quello che è stato dato alla riflessione sulla conoscenza e, *a fortiori*, a quello che si è rivolto all'invenzione tecnica».<sup>28</sup>

#### 4. Diritti e obbligazioni

Il principio della fratellanza universale, acquisito universalmente come conseguente al riconoscimento, viene declinato in modi diversi, dalle istituzioni nazionali e sovranazionali sotto forma di diritti umani non alienabili. L'ambito dei diritti tuttavia è problematico. Il diritto all'uguaglianza, sbandierato dalla Rivoluzione francese, va ripensato a partire dalla rivendicazione delle differenze di genere, etniche, di *status*, religiose. Da una parte esiste il rischio che l'universalismo non arrivi a cogliere la concretezza e la specificità altrettanto incontestabile che l'attenzione alla determinatezza dei diritti di singole categorie può arrivare a violare la giusta pretesa di universalità che l'uguale cittadinanza comporta. Opportunamente ci si domanda: si tratta di diritti o di privilegi? Come individuare linee di raccordo tra la tutela dei diritti universali e la crescente rivendicazione di cittadinanze particolari e settoriali (si pensi all'unità politica europea)?

L'uguaglianza non è più un mito risolutivo delle relazioni interpersonali. La sua applicazione politica nella democrazia diretta è stata sopraffatta dalle contraddizioni dell'assemblearismo. L'*ethos* mercantile competitivo ha riconquistato la sua egemonia rispetto all'*ethos* dell'eguale cittadinanza sociale. Occorre chiedersi quali sono i confini che stabiliscono la correttezza della rivendicazione dei diritti, per esempio alla casa, alla nutrizione, alla giustizia se non ci si può difendere da soli. Si pensi alla costitutiva tensione tra libertà ed equità sociale ed allo scacco cui sono andati incontro i modelli di società del comunismo stalinista (l'uguaglianza come egualitarismo livellatore) e del capitalismo (il divario tra garanzia delle libertà civili e disuguaglianze sociali). Sono sotto gli occhi di tutti i rischi cui vanno incontro i diritti dei lavoratori, di fronte a dinamiche economiche che indicano un brusco abbandono delle logiche dello Stato sociale.

<sup>27</sup> Cf DE ROUGEMONT Denis, *Penser avec les mains*, Paris, Albin Michel 1936.

<sup>28</sup> MOUNIER Emmanuel, *Feu la chrétienté*, in Id., *Œuvres III*, Paris, Seuil 1961-1963, 593-594.

Nella cultura postmoderna cresce il disincanto rispetto alla retorica ingenua ed egualitaria, che, data la continua esplosione di scandali, ha corrosato la fiducia nella capacità di rendere effettivi per tutti i diritti nel sociale, nel politico e persino nella Chiesa. Non basta certo moltiplicare l'elenco delle carte dei diritti, se tutti i gruppi e corporazioni ne reclamano di propri e i conflitti che ne derivano rendono complessa la loro gestione. Riscrivere la gerarchia dei diritti delle carte settecentesche ed ottocentesche sembra oggi una necessità ineludibile, ma anche un rompicapo irrisolvibile, alla luce di quel "villaggio globale", che richiede una declinazione sempre meno nazionale e sempre più sovranazionale. Nessun ripensamento politico può prescindere dal fatto che lo spazio di esercizio dei diritti attiene alla dimensione planetaria e che l'identificazione tra Stato e politica, tipica dell'epoca moderna, appare, anche per questo motivo, sempre meno proponibile. Si pensi al problema Nord-Sud in Italia e alla rivendicazione di un'autonomia che di fatto lacera il patto di solidarietà nazionale. Si pensi ancora al problema delle quote nella formazione delle liste e nelle sedi della rappresentanza politica, rivendicato dalle donne come difesa dall'invasione maschile e nello stesso tempo temuto come eccesso di protezione di una categoria, con relativo effetto *boomerang*: i soggetti svantaggiati potrebbero essere socialmente avvantaggiati (garanzia di posti, risorse di sostegno finanziario alle imprese eccetera). Si pensi infine al diritto alla libertà religiosa. L'assoluta uguaglianza non vale né nelle condizioni di partenza né nelle opportunità che consentono di raggiungere gli obiettivi proposti, data la constatazione. Molti aspetti della convivenza civile assumono nuove facce e reclamano soluzioni che tengano conto della naturale tendenza dell'io ad espandersi fin dove è possibile, come il gas, e della sovrapposizione del reciproco annullarsi di diritti diversi, troppo spesso misurati secondo una concezione giuridica "fredda".<sup>5</sup>

## 5. Quale pace possibile

Come far sì che i diritti non siano privilegi, che l'uguaglianza non sia appiattimento e che le differenze non giustifichino gli abusi di chi ha forza e potere? Si può integrare la concezione "fredda" dei diritti con quella "calda" della solidarietà, dell'umanità, della cura personale e sapiente?<sup>29</sup> È possibile conquistare la pace impostando le relazioni sociali sulla sola base dei diritti e del diritto?

Avevano ben ragione gli ateniesi, quando dando l'*ultimatum* alla piccola città di Mélos, così come è riportato da Tucidide, affermavano: «Lo spirito

<sup>29</sup> Cf MANCINI Italo, *L'ethos dell'Occidente*, Torino, Marietti 1990. L'autore distingue la "corrente fredda" del concetto (che si realizza nell'eticità hegeliana con «il trionfo dottrinale e statalista dell'*ethos*») dalla "corrente calda" della profezia e del gratuito.

umano, essendo fatto così com'è, ciò che è giusto non viene esaminato se non vi è necessità eguale da una parte e dall'altra; invece se c'è un forte e un debole, il possibile è compiuto dal primo e accettato dal secondo... Noi crediamo, per quanto concerne gli dei e abbiamo la certezza per quel che concerne gli uomini, che sempre, per una necessità della natura, ciascuno comanda ovunque ne ha il potere». <sup>30</sup> La frase di Tucidide è una impietosa fotografia dell'azione umana e dei suoi moventi ordinari, con cui è indispensabile fare i conti nei rapporti io-tu come pure nell'agire sociale e politico, soprattutto se ha potere e può incidere sulla sorte altrui. Una società che si accontenta di affidare il rispetto delle persone alle carte dei diritti e ai codici resta alla superficie dei problemi, prendendosi l'agio di dimenticare l'obbligo della cura e finendo col penalizzare gli ultimi, quelli che non sanno parlare e non possono difendere i loro diritti. «La nozione di diritto - scriveva S. Weil - messa al centro dei conflitti sociali, rende impossibile da una parte e dall'altra ogni *nuance* di carità»; e ancora: «l'uso di questa parola [diritto] ha fatto di ciò che avrebbe dovuto essere un grido che sgorga dal fondo delle viscere, un aspro schiamazzo di rivendicazioni, senza purezza né efficacia». <sup>31</sup> Mentre il possesso di un diritto implica la possibilità di farne un uso buono o cattivo, il compimento di una obbligazione è sempre un bene.

Se il campo della regolazione dei diritti è quello della convenzione sociale, dell'equilibrio delle forze, quello della vera giustizia esige una società in cui l'io e il tu riconoscano reciprocamente l'interiore obbligazione alla cura e agiscano di conseguenza. D'altro canto la rivendicazione funzionale e mercantile è impotente a impedire la guerra effettiva o latente. Mentre il diritto si limita a salvare gli equilibri degli interessi, è l'amore, nel suo senso più profondo, che implica un moto dell'anima che guarda direttamente al volto del tu che domanda attenzione e cura. La persona, nel suo sviluppo pienamente umano, nel suo "essere per" qualcuno, reclama più e talvolta meno della soddisfazione di determinati diritti.

Ciò si radica nella sfera della condivisione e della carità, richiesta al tu da ogni essere umano che viene al mondo, ma che frequentemente non trova risposta nei diversi ambienti familiari e sociali dominati da processi di competizione scorretta, di umiliazione ed emarginazione dei più fragili. Si tratta di una obbligazione interiore che si risveglia alla vista delle necessità dell'altro, riconosciuto impotente ma capace in potenza di rispondere all'amore. Ciò vale anche per chi si è macchiato di crimini gravi, grazie ad un investimento di fiducia che lo investe di responsabilità: «Tu vali più di ciò che hai fatto».

L'obbligazione previene le situazioni di disagio perché soddisfa i bisogni prima ancora che vengano espressi, non solo la salute fisica e psichica (ivi

<sup>30</sup> TUCIDIDE, *Guerra del Peloponneso*, V, 105.

<sup>31</sup> WEIL Simone, *Ecrits de Londres*, Paris, Gallimard 1980, 26 e 27.

compresi igiene, riposo, attività, aria pura), ma anche le esigenze della vita sociale, la cura dell'ambiente, la giustizia, i bisogni dell'anima, sottovalutati da una cultura superficiale, materialista e consumista. Vi è inestricabilmente legata la dimensione etico-sociale, fondativa di una convivenza solidale e pacifica.

Il personalismo non può coincidere con l'utopia pacifista, sulla quale, in via di principio, tutti si dichiarano d'accordo, aderendo alle sollecitazioni dell'opinione pubblica e del Papa. Nella realtà non viviamo in un mondo pacificato e i diritti si scontrano con gli egoismi dei singoli e delle corporazioni. Perciò il diritto alla pace va ripensato, almeno nel senso che non si può rivendicare una neutralità asettica accomodandosi nel ristretto ambito della famiglia, delle amicizie, del gruppo religioso, mentre nel mondo infuria la guerra. L'invasione dell'Ucraina ha dimostrato che chi è più potente non cesserà di fagocitare il più debole. La guerra, nella sua *escalation*, è un continuo incendio che attenta con le sue fiamme all'Europa e alla sicurezza delle famiglie. Non si può arroccarsi in difesa se si assiste ad un'aggressione. Prima o poi si è costretti a prendere posizione e fare per legittima difesa ciò che non si sarebbe voluto fare e che non si è ritenuto di fare a suo tempo per dovere. Certo pacifismo di bandiera appare troppo comodo, quasi uno stare in pantofole e chiudere la porta ai problemi degli altri, che arrivano a fiotti nelle nostre case, tramite i media. Chi soffre violenza chiede aiuto e giunge ad augurarsi una qualche guerra, purché le carte si rimettano in gioco. Se lo auspicavano, sino alla caduta del muro, non pochi intellettuali dell'Est, rimproverando il pacifismo satollo dell'Occidente che metteva la testa sotto terra come lo struzzo, per non mettere a rischio i privilegi e il quieto vivere (*quieta non movere*). Ce lo rimproverano oggi gli Ucraini: una pace stagnante è la palude egoista dei sazi, assaporata sulla pelle dei perseguitati.

## 6. Quale perdono possibile

A livello interpersonale, la pace si ricostruisce sempre grazie al perdono; diverso è il livello internazionale che esige da chi può di non stancarsi a tessere negoziati diplomatici, ricorrere a interventi terzi equilibratori, riequilibrare le istituzioni sovranazionali come l'ONU, bloccata dal veto delle nazioni vincitrici della seconda guerra mondiale. La storia dimostra che il pacifismo ad ogni costo - spesso purtroppo 'pilotato' e unidirezionale - s'identifica col neutralismo e il neutralismo con la codardia. All'occorrenza, occorre che qualcuno assuma la responsabilità delle decisioni. A tal proposito A. Dandieu, personalista degli anni Trenta, collaboratore di *Ordre Nouveau* sosteneva che i pacifisti spesso sono i peggiori nemici della pace. Similmente S. Weil, pacifista convinta che ogni guerra fosse la tomba dei buoni ideali, quando constatò come l'uomo veniva sacrificato e profanato cambiò idea. Ai suoi tempi

il pacifismo era la bandiera dei comunisti francesi troppo tiepidi col nazismo. Un viaggio in Germania del 1932 la convinse ad imbracciare il fucile.<sup>32</sup>

Appare evidente che, nonostante i progressi, non cesserà la storia di sovrappaffazioni e che, in caso di inefficacia degli opportuni richiami, delle sanzioni e dell'embargo, sarà necessario il ricorso alla forza per costringere alla ragione i prepotenti, giacché la giustizia in questo mondo raramente va senza di essa. Oggi non si può discutere più sulla liceità dell'uso della forza in astratto, ma sui *se*, *quando* e *come* regolarne l'uso, perché il diritto alla pace ha le sue tragiche eccezioni. Un capo di Stato può essere amante della pace e tuttavia sentirsi costretto moralmente ad affrontare una guerra. In ogni caso non basta difendersi, occorre "attaccare", ossia prevenire creando le condizioni di una pace duratura.

Molto più che un diritto da reclamare la pace è un compito da perseguire con dedizione e tenacia. A livello interpersonale la si apprende in famiglia, guardando al rapporto io-tu tra i genitori e cercando di ricomporre gli inevitabili litigi fraterni. Le buone relazioni poggiano sul perdono. Anche a livello sociale la pace esige che i cittadini si prendano cura comune del bene e negli ambienti di lavoro e della partecipazione, investano in atti di fiducia e altruismo compiendo gesti rinnovati di pacificazione. Tuttavia la fragilità degli esseri umani e delle istituzioni fa sì che anche buona vita democratica sia sempre a rischio e dipenda dalla maturità umana e cristiana dei cittadini, dalla loro disposizione a mettere in circolo le proprie risorse per costruire buone prassi.

Perciò P. Ricoeur ha collegato i temi della convivenza pacifica alla assunzione di responsabilità verso tutto ciò che è fragile: «Il legame tra il fragile e la responsabilità [...] può essere dimostrato partendo dall'idea stessa di responsabilità. Come Hans Jonas (*Le Principe Responsabilité*), dirò che la responsabilità ha come corrispettivo specifico il fragile, cioè allo stesso tempo ciò che è perituro per debolezza naturale e ciò che è minacciato dai colpi della violenza storica [...]. Quando il fragile non è qualcosa ma qualcuno, come avverrà in tutte le situazioni considerate - individui, gruppi, comunità, l'umanità stessa - questo qualcuno ci appare come affidato alle nostre cure, affidato a nostro carico: ne siamo caricati [...]. Il fragile è qualcuno che conta su di noi, attende il nostro aiuto e le nostre cure, confida nel fatto che noi faremo questo. Questo legame di fiducia è fondamentale. È importante che noi lo incontriamo prima del sospetto, come intimamente legato alla richiesta, all'ingiunzione, all'imperativo. Ne risulta che nel sentimento di responsabilità *noi sentiamo* di essere *resi* responsabili di ..., da ... La fiducia

<sup>32</sup> Cf LEROY Géraldi, *Sur le pacifisme des écrivains et des intellectuels entre les deux guerres : le cas de Simone Weil*, in *Cahiers Simone Weil* 7(1984)3, 219-232. Mi permetto di rimandare a: DI NICOLA Giulia Paola - DANESE Attilio, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma 1991.

che deriva dal fragile fa sì che sia sempre *un altro* a dichiararci responsabili; o meglio a renderci responsabili o, come dice Lévinas, a chiamarci alla responsabilità. Un altro, contando su di me, mi rende responsabile dei miei atti». <sup>33</sup>

In vista della costruzione della pace in Europa, Ricoeur propone l'esercizio di tre modelli di mediazione tra l'identità e l'alterità, sottolineando il valore del perdono anche nelle relazioni tra Stati e confessioni religiose: «La *traduzione* [...] è la sola maniera di manifestare l'universalità del linguaggio nella pluralità delle lingue. La *narrazione incrociata* [...] è la sola maniera di aprire la memoria degli uni su quella degli altri; il *perdono* [...] è la sola maniera di rompere il debito e [...] togliere gli ostacoli all'esercizio della giustizia e della riconoscenza [...]. Un altro dibattito concerne il contributo delle confessioni cristiane a questo triplice lavoro di traduzione, di narrazione incrociata, di misericordia reciproca. Le confessioni cristiane hanno sicuramente il loro ruolo da giocare, nella misura in cui esse hanno ricevuto in eredità la parola evangelica del perdono e dell'amore ai nemici. Il primo luogo in cui il modello del perdono è da mettere alla prova, è quello dello scambio interconfessionale. È innanzitutto per riguardo le une alle altre che le grandi comunità cristiane devono esercitare il perdono mutuo, al fine di "rompere il debito" ereditato da una lunga storia di persecuzione, di inquisizione, di repressione, che queste violenze siano state esercitate dagli uni a riguardo degli altri a da tutti a riguardo dei non cristiani e dei non credenti». <sup>34</sup>

È nella concretezza delle situazioni date e secondo la responsabilità e lo status di ciascuno che il perdono può risultare vincente sull'*Homo homini lupus*.

<sup>33</sup> RICOEUR Paul, *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in *Prospettiva Persona* (1993)4, 8.

<sup>34</sup> ID., *Quale nuovo ethos per l'Europa*, in ID., *Persona, comunità, istituzioni*, a cura di Danese A., Firenze, EDP 1994, 94-106.