

“E TU, DOVE ABITI?”

Vicenza, Caritas, sabato 22 giugno 2024

Luciano Manicardi, monaco di Bose

SCHEMA

Un esercizio di immaginazione e non solo

Fondamento biblico:

Cibo, vestito e casa

Dio dà una casa a chi è solo

Abitare

La casa e l'ingiustizia

La vulnerabilità come domanda e appello

Verso una comunità accogliente

Educazione dello sguardo :

l'altro è un mio simile

sguardo compassionevole.

sguardo fraterno

Visione di futuro

Etica della cura:

Cura vs guerra

La società esiste: cura vs neoliberismo

La cura dell'umano

Educare a un comportamento accogliente:

Empatia

Mitezza

Rispetto

Fiducia

Pazienza

Perseveranza

La regola d'oro

Un esercizio di immaginazione e non solo

Penso che tutti voi abbiate una casa e che, dopo questa mattinata, tornerete alle vostre case, per pranzare, per unirvi ai vostri cari. Vi suggerisco un esercizio di immaginazione: provate a immaginare di non avere una casa, di non sapere dove andare né a mezzogiorno, né alla sera, di notte. Dove mangiare? Dove dormire? Dove essere al sicuro? Provate a vivere anche se solo per un momento, il senso di smarrimento, di paura, di incertezza, che vi coglie. E state certi che questo è assolutamente niente rispetto a chi questa mancanza di una casa la vive quotidianamente o si trova a viverla per le circostanze avverse della vita in certi periodi della sua esistenza. Ma è il contatto con persone che si trovano a essere senza casa che vi può trasmettere l'angoscia che questa condizione genera. E allora, forse, potrete passare dall'esperimento immaginativo al contatto diretto e alla conoscenza e all'ascolto di chi vive tale situazione per poter condividere e sentire in verità quanto questa condizione sia penosa e dolorosa.

Cibo, vestito e casa

Ma detto questo, sentiamo cosa ci dice la Bibbia. “Le prime necessità della vita sono acqua, pane e vestito, e una casa che protegga l'intimità” (Sir 29,21). La casa, insieme al cibo e al vestito, è tra le necessità vitali dell'uomo. Il testo del Siracide specifica che essa riveste non solo una funzione materiale come il cibo che nutre il corpo e il vestito che lo ripara, ma anche relazionale, etica e spirituale. La casa è riparo dalle intemperie e dai pericoli esterni, ma soprattutto essa *protegge l'intimità*. La casa è luogo di pudore che protegge dalle intrusioni esterne, difende la vita della famiglia e custodisce anche la vita intima della coppia. Possiamo pensare che la protezione dell'intimità che la casa svolge si riferisca anche alla sfera della vita sessuale tra l'uomo e la donna. Nel Sal 128 si parla della fecondità della sposa “nell'intimo della tua casa” (Sal 128,3): la parte più interna della casa è probabilmente un rimando alla stanza da letto di marito e moglie, alla camera nuziale. Proteggendo la vita domestica e avvolgendola di pudore, la casa è anche luogo di *libertà*. Nella propria casa, la persona è libera e sovrana. Essa è liberata dalla penosa dipendenza a cui è costretto chi va “di casa in casa” (Sir 29,24) e, da forestiero, si trova in casa di altri (Sir 29,25-27), nella umiliante postura di chi deve dipendere da altri.

Dio dà una casa a chi è solo

Proprio perché la casa rientra tra le realtà indispensabili per una vita pienamente umana, la Bibbia dice che Dio si prende cura di chi non ha casa come si prende cura delle persone socialmente svantaggiate o che si trovano in posizioni di debolezza. Nel Sal 68,7 si dice: “A chi è solo, Dio fa abitare una casa”. Il termine ebraico qui tradotto con “chi è solo” può indicare sia chi è senza tetto, l'*homeless*, sia il celibe, colui che non ha una casa, cioè, una famiglia. Del resto, il termine ebraico *bajit* significa sia *casa* che *famiglia*. Ora, il Dio che provvede una casa a chi non ce l'ha è colui che, nel versetto precedente del Sal 68 è definito “padre degli orfani e difensore delle vedove” (Sal 68,6). Orfani e vedove sono tra i cosiddetti “senza dignità”, coloro che si trovano

senza protezione, potenzialmente esposti a sfruttamenti e angherie di ogni tipo. La donna vedova può rischiare l'accattonaggio o la prostituzione non potendo più contare sull'aiuto e il sostentamento dell'uomo e così anche l'orfano può finire in balia di chiunque. Vedova e orfano rientrano tra i poveri di cui Dio si prende cura ("Il Signore sostiene l'orfano e la vedova": Sal 149,9) e di cui esige che ci si prenda cura. La legislazione veterotestamentaria proibisce lo sfruttamento della vedova e dell'orfano ("Non maltratterai la vedova e l'orfano": Es 22,21; Ger 22,3; Zc 7,10) e ne protegge i diritti ("Non lederai il diritto dell'orfano e non prenderai in pegno la veste della vedova": Dt 24,17). Anzi, Dio "rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama l'immigrato e *gli dà il pane e il vestito*" (Dt 10,18). Come dunque Dio dà pane e vestito, cose essenziali e indispensabili per una vita umana, a chi abita i gradini più bassi della scala sociale (e tra questi, figura anche l'immigrato), il Sal 68 afferma che *Dio dà una casa, bene anch'esso fondamentale, a chi non ce l'ha*. Il sovrapporsi dei significati di casa e di famiglia nel termine *bajit*, fa sì che il significato della solitudine di colui di cui Dio si prende cura sia quello di celibe, senza una sposa, dunque senza una moglie e dei figli, ma possa essere anche quello di chi non ha un tetto ed è costretto al vagabondaggio e all'accattonaggio. Il Sal 113,9 parla della cura che Dio ha nei confronti della donna sterile dicendo che Dio "fa abitare nella casa la sterile, madre gioiosa di figli" (Sal 113,9). Qui il significato è indiscutibile: la "casa" è la discendenza. In Is 58, il profeta esprime con forza quale sia il digiuno che Dio gradisce e riferisce questo oracolo divino: "Non consiste forse [il digiuno che io voglio] nel dividere il pane con l'affamato, *nell'introdurre in casa i miseri, i senza tetto*, nel vestire uno che vedi nudo?" (Is 58,7). Siamo sempre di fronte alla triade delle cose essenziali alla vita – cibo, vestito e casa – e qui il senso dei solitari a cui viene data una casa è piuttosto quello di vagabondi, di senzatetto. Che si tratti di aggettivo ("i poveri senza tetto") o di sostantivo ("i poveri, i senzatetto"), la sostanza non cambia. Ciò che è significativo è che qui la protezione che Dio accorda al senzatetto, il suo dargli una casa, si concretizza nell'opera di apertura della propria casa da parte di una famiglia nei confronti di chi una casa non ce l'ha. Digiuno gradito a Dio è dunque dare ospitalità, introdurre in casa propria il vagabondo, aprire la propria casa a chi è costretto a una vita errabonda, esposta ai pericoli della strada, della non protezione, del freddo (si pensi ai senzatetto che muoiono di freddo sulle panchine di una città anche nel nostro paese) e in balia dei malintenzionati.

Abitare

La casa è abitazione. Ora il modo di abitare degnamente la casa è una modalità etica. Vi è un rapporto stretto tra abitare e vivere eticamente. L'etica è la modalità con cui l'uomo abita il mondo e lo abita insieme ad altri uomini: non solo nella casa, ma anche nella città, e non solo in una città, ma anche all'interno di un popolo. Come la casa delimita un territorio, segnala un dentro e un fuori, dà riparo e sicurezza, così l'etica traccia confini, detta norme, delimita ruoli e funzioni, segnala ciò che è da fare e ciò che è da evitare. L'etica è la casa degli umani, essenziale per il loro stare al mondo. Non a caso il vocabolo greco *êthos* (ἦθος) da cui proviene il termine "etica", ha anche il senso di "dimora", "abitazione". Per l'uomo biblico l'etica è poi sempre connessa al

vivere secondo la volontà del Signore e dunque seguendo la sua legge e obbedendo ai suoi comandi. È interessante, a questo proposito, che nel decalogo si trovi un'indicazione importante proprio riguardante la casa. In Es 20,17 (“Non desidererai la casa del tuo prossimo”) e in Dt 5,21 si proibisce di bramare la casa del prossimo. Il comando è a non bramare, a non desiderare e a non cercare di mettere in atto tutto ciò che porterebbe ad appropriarsi di ciò che non solo non ci appartiene, ma è al cuore della vita di un altro uomo e anzitutto la casa che è luogo architettonico e relazionale. Quegli elementi, infatti, costituiscono il nucleo basilare dell'esistenza di un uomo, “sono” la sua vita: si ricorda infatti la casa, ma anche la moglie, e poi i campi (Dt 5,21), gli schiavi, il bestiame e infine, ogni “cosa che appartenga al tuo prossimo” (Es 20,17; Dt 5,21). Come sempre nella Bibbia, l'indicativo di Dio (Dio dà una casa a chi non ce l'ha), diventa l'imperativo, l'indicazione di vita e comportamento, per l'uomo (darai una casa a chi non ce l'ha). La rivelazione diventa etica, prassi. O, se preferite, Dio viene testimoniato concretamente.

La casa e l'ingiustizia

L'ultima parola del decalogo non la è certo in ordine di importanza. La cupidigia che porta a volersi impossessare dei beni di un altro, della sua casa, ovvero conduce a rovinare e distruggere famiglie, è all'origine non solo di furti, ma costituisce un attentato alla vita di una persona e di quella collettività basilare che è una famiglia. Ora, la casa, nucleo della vita relazionale domestica della persona umana, luogo di affetti e spazio di generatività, attira anche molti appetiti segnati da avidità, brama di possesso, di arricchimento. Nel desiderare di impossessarsi della casa di altri vi è qualcosa che assomiglia al violare l'intimità della persona, alla violenza, allo stupro. Per Giobbe è l'empio che “ruba le case invece di costruirle” e questo è l'agire di chi anche opprime i miseri (Gb 20,19). Sono i potenti che non si accontentano mai di ciò che possiedono e aggiungono “casa a casa” (Is 5,8), che tramano nel loro cuore il male, nutrono la bramosia dei campi e della casa degli altri e, grazie al loro potere, se ne impadroniscono: “Guai a coloro che meditano l'iniquità e tramano il male sui loro giacigli; alla luce dell'alba lo compiono, perché in mano loro è il potere. Sono avidi (stesso verbo di Es 20,17: “desiderare, bramare”) di campi e li usurpano, di case e se le prendono. Così opprimono l'uomo e la sua casa, il proprietario e la sua eredità” (Mi 2,1-2). L'esempio della vigna di Nabot di cui si impossessa con la menzogna, l'inganno e la violenza, il re Achab, esprime narrativamente il disastro a cui conduce la bramosia delle cose degli altri (1Re 21). E infine, non potevano mancare neppure in quei tempi antichi le speculazioni edilizie e “coloro che costruiscono case senza giustizia” sfruttando il lavoro di operai pagati poco e niente (Ger 22,13). Gesù stesso non lesinerà invettive contro quanti “divorano le case delle vedove” (Mc 12,40; Lc 20,47) e mascherano le attività criminose sotto il velo di una facciata di religiosità. Non stupisce dunque che anche i profeti si siano occupati della casa. Essi devono denunciare il male e ricostruire la rete relazionale della società a partire dalla realtà materiale e spirituale, architettonica e relazionale, economica e sociale, pubblica e privata della casa. E, condividendo il pathos di Dio, devono intervenire a difesa dei deboli, dei fragili, degli sfruttati, dei senza casa.

La vulnerabilità come domanda e appello

La condizione del senza casa, dell'immigrato, di colui che è anche magari lontano dalla patria e non ha una rete di solidarietà, di parentele e conoscenze su cui contare, che si trova in un paese di cui non conosce la lingua, è condizione che evidenzia quelle dimensioni di fragilità e vulnerabilità che sono costitutive dell'umano. Dimensioni che interpellano e chiedono risposte. Non la vulnerabilità è il problema, ma le risposte che ad essa si possono dare. La fragilità e la vulnerabilità umane vanno intese come appello, interpellazione, come *provocazione*, intendendo con questo che in esse è insito un potere di chiamare. C'è una vocazione nella vulnerabilità dell'altro: come vi risponderò? In essa vi è una vocazione che è appello alla socialità nella forma della solidarietà. O solidarietà e coinvolgimento o indifferenza e disinteresse. La fragilità ha in sé il potere di sollecitare una risposta. Una risposta che il credente, che conosce il Dio fattosi carne, dà assumendo la forma di vita di Gesù stesso, che della fragilità della condizione umana ha fatto il luogo di costruzione della fraternità, della solidarietà, dell'amore. E questa risposta del cristiano può certamente incontrare ed essere concorde con la risposta che può essere data da parte di tanti laici o agnostici sensibili all'umano e alla sofferenza degli umani. Così che la fragilità può svolgere un ruolo importante nella creazione di un'etica condivisa tra credenti e laici, può essere un elemento fondativo di una convivenza sociale armonica.

Ma è anche vero che la fragilità, nelle vesti di persone, di uomini, donne e bambini fragilizzati dalla vita, vulnerati, feriti dalla storia, può generare atteggiamenti decisamente poco etici. L'ambivalenza qui si sposta sulle risposte che noi diamo alle situazioni di povertà e debolezza. In questi tempi di odio diffuso, di cattiveria sdoganata, di derisione della correttezza e del rispetto verso l'altro uomo, soprattutto se è un migrante, una persona di colore, un povero, un mendicante, un Rom, un *homeless*, l'evidenza della fragilità di queste persone spesso non suscita compassione o solidarietà, ma indifferenza, o anche aperta avversione, disprezzo, rigetto, violenza verbale e anche fisica. Assistiamo al diffondersi di una cattiveria che contagia e corrompe il tessuto quotidiano del vivere: emerge nelle conversazioni al bar e in famiglia, è in bocca a politici e responsabili della cosa pubblica, diviene agone gladiatorio nei dibattiti televisivi e nei *talk show*, riguarda giovani, adulti e anziani, donne e uomini. Non solo, ma oggi vediamo perfino l'ostentazione della cattiveria e la derisione di atteggiamenti rispettosi e ispirati a benevolenza che vengono etichettati sotto la categoria di "buonismo", espressione che ormai è un insulto. Anzi, c'è perfino la rivendicazione senza alcuna vergogna della crudeltà e della cattiveria, un piacere nell'esibirla quasi essa fosse sinonimo di autenticità e rigetto dell'ipocrisia. Il pensiero che vi sottostà e che spesso non è sottaciuto, ma urlato è: "Basta con gli ipocriti buonisti! Noi, osando questa cattiveria, siamo autentici, diciamo la verità". Come se vi fosse oggi la rivendicazione del diritto alla cattiveria. Questo modo di esprimersi e di comportarsi lo possiamo annoverare tra le manifestazioni di quello che Umberto Eco ha chiamato "il fascismo eterno"¹. La questione della fragilità diviene così luogo di

¹ U. Eco, *Il fascismo eterno*, La nave di Teseo, Milano 2018.

giudizio sulla nostra pratica di umanità. Diviene giudizio sullo sguardo che portiamo sull'altro uomo: vediamo in lui un volto umano, un'unicità personale o una categoria? Vediamo e sentiamo la sua sofferenza o ce ne difendiamo? Uno sguardo umano sulla fragilità coglie invece la precarietà e anche la preziosità del volto segnato dal male, del corpo ferito, della storia spezzata e se ne sente interpellato e chiamato in causa. Chi *guarda* umanamente la fragilità scopre che la fragilità lo *riguarda*.

Verso una comunità accogliente

Ora, il discorso sull'accoglienza di chi non ha casa diviene domanda che ci chiede di costruire una comunità accogliente, non solamente preparare a livello logistico un luogo per chi non ha riparo. Una comunità accogliente è una comunità umile, ovvero realistica, che cioè è cosciente dei propri limiti, della propria fragilità, delle proprie ferite, delle proprie capacità e risorse e delle proprie impossibilità, di ciò che può fare e di ciò che non può fare. Anche nell'accogliere e nel curare non siamo onnipotenti. È una comunità consapevole della delicatezza dell'accoglienza e dell'apertura all'altro. Soprattutto è una comunità sana, ovvero che cerca di creare, custodire e alimentare al proprio interno dei rapporti umanizzati, dei rapporti etici, quindi dei rapporti che possano fare del bene a persone già ampiamente ferite dalla vita. O almeno che non facciano loro del male. L'accoglienza non può divenire una routine. Un rischio della carità organizzata è quello della burocratizzazione. Lo esprimo con le parole di Marco Carsetti, che per diversi anni ha lavorato in un centro di accoglienza per richiedenti asilo e rifugiati a Roma, ma il discorso lo si può estendere ad altre persone segnate da altre marginalità e situazioni di povertà e che si trovano in posizione subordinata nei confronti di coloro che li aiutano. Egli mette in luce "la contraddizione tra la retorica dei diritti, professati a parole altisonanti da membri e coordinatori di associazioni di terzo settore, e la pratica dei servizi sempre scadenti, standardizzati e impersonali, causa del malessere individuale e sociale dei 'beneficiari' dei servizi stessi. Un'altra contraddizione riguarda la difficoltà che si ha nel vedere e riconoscere l'uomo dietro l'etichetta di rifugiato o richiedente asilo. Con il passare degli anni, questo sguardo impersonale, standardizzato, etichettante, può diventare per gli operatori un'*educazione sentimentale* per cui sarà sempre più difficile scoprirsi uomo tra gli uomini piuttosto che uomo tra utenti/beneficiari/vittime/ richiedenti asilo/rifugiati. Questo sguardo discendente sull'altro è uno sguardo deformante. Le relazioni non sono più di eguaglianza, seppure tra non uguali, ma creano dipendenza materiale e psicologica. L'ostacolo più difficile che un richiedente asilo o un rifugiato deve superare al momento dell'arrivo, dalla commissione per il riconoscimento dello status ai centri di accoglienza fino alle scuole di italiano, è sentire la libertà e la sicurezza di dire *io sono*, piuttosto che *io sono quello che tu pensi che io sia*. Ciò che comunemente viene a mancare, nell'incontro con l'altro, è proprio un sentimento di empatia, la capacità di condividere un *sensu del destino* degli uomini che ci accomuna tutti"². *Un senso del destino degli uomini che ci accumuna tutti*. Quest'ultima

² M. Corsetti, «Quando un uomo racconta», in *Come un uomo sulla terra*, Ed. Infinito, Roma 2009, pp. 22-23.

affermazione ricorda che una comunità accogliente richiede l'educazione dello sguardo. Chi vediamo guardando l'altro?

Educazione dello sguardo

La prima conversione dello sguardo è questa: l'altro è un mio *simile*. La categoria ampiamente diffusa dell'alterità rafforza le concezioni identitarie, mentre quella della somiglianza aiuta e rafforza la convivenza. Nelle sue infinite diversità, linguistiche, etniche, culturali, religiose, l'altro è un mio simile, con una dignità e dei diritti che sono analoghi ai miei perché comuni a ogni umano. La categoria dell'altro rischia troppo facilmente di essere giocata "contro": io – l'altro, noi – loro. La categoria del simile più facilmente si coniuga con il "con", "insieme".

Seconda conversione: lo sguardo *compassionevole*. Lo sguardo che nell'altro vede il sofferente. Esperienza universale è quella della sofferenza. È l'esperienza della sofferenza che fonda ultimamente la prossimità e il sentimento di fraternità. Ha scritto Simone Weil: "La fraternità germoglia facilmente nella compassione per una sventura che, imponendo a ognuno la sua parte di sofferenza, pone in pericolo qualcosa che è molto più prezioso del benessere di ciascuno. L'orgoglio nazionale, invece, nella prosperità come nella sventura, è incapace di suscitare una fraternità reale e calda"³. Riconoscere la vulnerabilità e la sofferenza crea la comunanza. E la casa, come dimensione relazionale, è anzitutto questa comunanza. La sofferenza dell'altro, la sua malattia, la sua mancanza di libertà, il suo essere ridotto in miseria, il suo patire la fame e la sete, il suo essere discriminato, oppresso, il suo non avere dove posare il capo, sono un appello che si rivolgono a me e mi scuotono e sollecitano la mia responsabilità. Mi comporterò con indifferenza o con responsabilità? Da fratello o da estraneo? Così si esprime Lévinas: "Il dolore isola assolutamente ed è da questo isolamento assoluto che nasce l'appello all'altro, l'invocazione all'altro... Non è la molteplicità umana che crea la socialità, ma è questa relazione strana che inizia nel dolore, nel mio dolore in cui faccio appello all'altro, e nel suo dolore che mi turba, nel dolore dell'altro che non mi è indifferente". Si tratta insomma di assumere uno sguardo abitato dalla compassione. E la compassione è dotata di una vera e propria struttura cognitiva che si nutre di un giudizio di gravità (una persona è stata colpita da un grave evento negativo); un giudizio di innocenza (la persona non se lo è procurato ma ne è stata vittima, vittima del caso o della violenza umana); il giudizio di identificazione (è successo a lui ma poteva succedere a me; il giudizio eudaimonistico (la vittima è elemento significativo nell'insieme dei miei fini e dei miei progetti, per cui fare tutto il bene che è nelle mie possibilità diventa una mi apriorità).

Terza conversione: lo sguardo *fraterno*. Dice un apologo buddista tibetano. "Camminavo nella foresta quando vidi un'ombra ed ebbi paura pensando che fosse una bestia feroce. L'ombra si avvicinò e mi accorsi che era un uomo. Quando si fece ancora più vicina mi accorsi che era un fratello". È stato scritto ottimamente: "Alla base della

³ S. Weil, *La prima radice. Preudio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, Leonardo, Milano 1996, pp. 153-154.

fraternità, e della possibilità di una coesistenza armonica di questa con la libertà e l'eguaglianza, si pone un'istanza antropologica e cioè il riconoscimento che ciò che è davvero e radicalmente universale nell'esperienza umana è un dato di finitudine e di fragilità, avvalorato tragicamente dalla morte. *La cura della sofferenza è ... la sola via capace di rifondare il legame sociale*. Nel movimento di apertura all'altro ... insieme alla fraternità si genera libertà, perché la libertà vive solo *nel e del* legame, *nella e della* cura fraterna⁴. La fraternità diviene così uno schierarsi apertamente accanto al debole, al povero, all'oppresso. La fraternità si situa dalla parte dei senza voce, dei senza diritti, delle vittime. E troverà i suoi nemici negli oppressori, nei ricchi e potenti, nei guerrafondai. Non si tratta di lotta di classe, ma di lotta per accedere al riconoscimento del proprio diritto ad esistere in quanto essere umano. Nel film-documentario *Come un uomo sulla terra* si narra di un etiope arrivato in Libia dopo un infernale viaggio dall'Etiopia attraverso il Sudan, per raggiungere l'Italia. Quest'uomo, che nel balletto di complicità tra polizia libica e trafficanti di uomini è stato arrestato sette volte e rivenduto cinque, afferma: "Come esseri umani avrebbero dovuto riconoscerci una minima dignità"; "Se qualcuno mi chiede di che etnia sono, io dico: Io sono etiope, io sono un uomo"⁵. Occorre valorizzare la fraternità-sororità universali per porre le basi di una comunità umana veramente accogliente.

In conclusione di queste osservazioni sul tema dello sguardo ricordo un aneddoto riguardante la vita del poeta Rainer Maria Rilke. Quando abitava a Parigi, ogni giorno usciva di casa e si imbatteva in una mendicante cui dava regolarmente un'elemosina. Un giorno le diede non denaro, ma una rosa e la povera donna si illuminò ed esclamò, piena di gioia: "Mi ha vista! Mi ha vista!". Il rischio di una carità cieca, che fa molto per l'altro senza vedere l'altro, è sempre in agguato.

Visione di futuro

Per muoverci adeguatamente nell'oggi, abbiamo bisogno di una visione di futuro. Un credente chiama Regno di Dio il futuro del mondo che egli intravede come mondo riconciliato e comunità universale. Possiamo chiamare questo futuro che deve guidare il pensiero e le azioni dell'oggi del credente, fraternità e sororità universali. Ideale che può certamente essere condiviso anche da chi ha posizioni distanti dalla fede. Scrive Edgar Morin: "Il Vangelo dice: Diventiamo fratelli, viviamo da fratelli, e saremo salvati. Io dico: Diventiamo fratelli, viviamo da fratelli, perché siamo perduti. Senza voler imporre questo vangelo della perdizione, io credo che la coscienza umana debba integrare questa incertezza, questa angoscia e questa presenza della morte. E per superare l'angoscia non c'è altra via che la partecipazione, la comunione, l'amore. Il solo modo di sopportare questo niente che ci circonda, è di vivere poeticamente, di vivere nell'amore la nostra condizione umana. L'amore che il Cantico dei cantici dice

⁴ F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 100-101.

⁵ *Come un uomo sulla terra*. Il film di Andrea Segre, Dagmawi Yimer e Riccardo Biadene, con un libro di Marco Corsetti e Alessandro Triulzi, Ed. Infinito, Roma 2009.

essere forte come la morte, è, almeno, il suo unico antidoto”⁶. Possiamo anche riprendere la triade settecentesca associata alla Rivoluzione francese, *libertà, uguaglianza e fraternità*: sono realtà complementari, ma non si integrano affatto automaticamente. La libertà, p. es. la libertà economica, tende a distruggere l’uguaglianza, come vediamo nel sistema del liberismo economico che produce disuguaglianze clamorose. Imporre l’uguaglianza significa mettere a rischio o coartare la libertà. E allora? E allora resta la fraternità, l’elemento debole della triade sopra citata, quello che non può certo essere imposto per legge, e che richiede un movimento di adesione personale fondato però sulla comune destinazione dell’umanità e del pianeta, e che poggia sull’idea ebraico-cristiana della comune figliolanza divina di tutti gli uomini e sull’idea illuministica della comune natura umana. Si dirà che l’idea di fraternità e sororità universale è un’utopia, che mai si realizzerà nella storia. Ma che cos’è l’utopia? Rispondo dando la parola allo scrittore uruguayano Eduardo Galeano: “L’utopia è come l’orizzonte: cammino due passi e si allontana di due passi. Cammino dieci passi e si allontana di dieci passi. L’orizzonte è irraggiungibile. E allora a cosa serve l’utopia? A questo: serve per continuare a camminare”. Occorre *dare un luogo al futuro*. In questo contesto in cui ci troviamo ora, direi che occorre dare una casa al futuro. Occorre integrare le dimensioni di spazio e tempo in quelle che possiamo chiamare *eutopie*, cioè dei luoghi, delle esperienze storiche, collettive, associative, delle comunità, delle case, che si caratterizzano per ciò che è significato e implicato dal prefisso “eu”, *bene*. Spazi di condivisione e convivialità, partecipazione e solidarietà, di scambio delle storie e delle narrazioni, che danno senso all’oggi e aprono al futuro; che mentre colmano di significato l’oggi delle persone e delle loro relazioni, indicano la direzione di cammino, la meta verso cui orientarsi⁷. Le *eutopie* sono luoghi di salvezza dell’umano, dove l’umano, o meglio la singola persona umana, è considerata nella sua piena dignità per il suo semplice essere un umano, prima assolutamente di qualsiasi specificazione o attributo. Ciò che ha scritto Lattanzio nel III sec. d. C. è alla base di un umanesimo universalista: “Il principale vincolo che unisce gli uomini fra loro è l’umanità”⁸. La visione del futuro che ci sta davanti e che ci impegna nell’oggi, tanto i credenti come i non credenti, è quella di una comunità fraterna universale. Ovvio che qui *la meta coincide con il cammino*. Scrive Edgar Morin: “La fraternità, mezzo per resistere alla crudeltà del mondo, deve diventare scopo senza smettere di essere mezzo. Lo scopo non può essere un termine, deve diventare il cammino, il nostro cammino, quello dell’avventura umana”⁹. Questo dunque un altro nome della comunità accogliente: *eutopia*. Del resto, non è forse questa dimensione di fraternità che è evocata all’inizio della *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo*? “Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di

⁶ Morin, «L’homme et la mort», in *La mort et l’immortalité, cit.*, p. 49.

⁷ O. E. Valiente, «From Utopia to Eutopia: Christian Hope in History», in R. Lennan – N. Pineda-Madrid (a cura di), *Hope. Promise, possibility, fulfillment*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 2012, pp. 137-144; G. Montaldi, «Il senso della vita viene dal futuro. Il “principio speranza”», in *Parola, Spirito e Vita* 83 (2021), pp. 205-215.

⁸ *Divinae Institutiones* VI,10,2.

⁹ E. Morin, *La fraternità, perché?*, AVE, Roma 2020, p. 56.

coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza” (1948). Tutto questo, che cosa esige? La messa in atto di una cultura e di un’etica della cura.

Etica della cura

Cura vs guerra

Oggi, la cultura della guerra è preponderante rispetto a una cultura della cura. Lo può vedere da come la metafora bellica fu utilizzata nella narrazione della pandemia predominante in Europa e a livello mondiale: il nemico invisibile, i medici in prima linea, in trincea, la battaglia da vincere ... Quando l’unica immagine adeguata e rispondente alla realtà era quella della cura. “Cura” era la parola adeguata, adatta a far fronte alla situazione pandemica ma anche necessaria per il “dopo”, perché la cura è essenziale alla vita, è una necessità universale dalla condizione umana che è universalmente segnata da vulnerabilità. Del resto la guerra è l’esatto contrario della cura: l’altro è nemico da eliminare, le case vengono demolite e le città bombardate, la natura e l’habitat vengono distrutti, alla logica della manutenzione, della riparazione e della custodia si sostituisce quello della distruzione, alla solidarietà si sostituisce il paradigma dell’inimicizia.

La società esiste: cura vs neoliberalismo

Il neoliberalismo è una visione della vita opposta all’etica della cura. Il privato prevale sul pubblico, l’io è esaltato a sfavore del noi. Le politiche neoliberiste smantellano il welfare. La cura è una pratica etica che si concretizza nella messa in atto di modi virtuosi: rispetto per l’altro, responsabilità, generosità, ricerca della giustizia, coraggio, dedizione, ... Il neoliberalismo incoraggia l’affermazione individuale anche contro l’altro, la concorrenzialità, la competizione, esalta quell’atteggiamento che già Plutarco chiamava *philautia*¹⁰. Possiamo affermare che “una società interamente fondata sul mercato non è in grado di proteggere le persone”¹¹. La metafora della guerra è servita alla narrazione prodotta dal modello neoliberista vincente in Occidente a considerare la pandemia un evento esogeno e dunque estraneo alla relazione fra modello economico e natura. Quando la relazione invece è stretta e denunciata anche dal libro di David Quammen, *Spillover. Le evoluzioni delle pandemie*: “Quando noi umani interferiamo con i diversi ecosistemi, quando abbattiamo gli alberi e deforestiamo, scaviamo pozzi e miniere, catturiamo animali, li uccidiamo o li catturiamo vivi per venderli in un mercato, disturbiamo questi ecosistemi e scateniamo nuovi virus”¹². La pandemia si cura con l’ecologia e non con l’economia. E comunque proprio la pandemia ci ha resi coscienti del carattere fondamentale per il buon andamento della vita sociale delle attività di cura, del lavoro di medici e infermieri, di badanti, di inseganti e maestri, degli addetti alla raccolta dei rifiuti e dei riders che

¹⁰ Cf. L. Mortari, *La politica della cura. Prendere a cuore la vita*, Raffaello Cortina, Milano 2021, pp. 171-219.

¹¹ M. Bersani, *La rivoluzione della cura. Uscire dal capitalismo per avere un futuro*, Alegre, Roma 2023, p. 19.

¹² D. Quammen, *Spillover. Le evoluzioni delle pandemie*, Adelphi, Milano 2012, p. 226.

consegnano cibo e medicine a casa ... E ci siamo ritrovati noi stessi a svolgere mansioni di cura verso vicini anziani, verso famigliari, verso disabili, verso persone in difficoltà, riscoprendo capacità di solidarietà e praticandole. Forse ricorderete che quando Boris Johnson, allora premier britannico, cadde malato durante la pandemia e fu colpito dal vedere la risposta solidale delle migliaia di persone offertesi volontariamente per assistere i più anziani e i più fragili o dai tantissimi medici e infermieri che tornarono al lavoro per affiancare i medici impegnati quotidianamente nello sfiancante lavoro di cura, affermò: La società esiste”. E così smentiva l’icastica dichiarazione della Thatcher del 1987: “La società non esiste”. Affermazione che esprimeva la visione neoliberista di individui indipendenti e isolati tra loro: visione smentita dai fatti, dalla solidarietà manifestatasi ai tempi del Covid-19, ma ovviamente sempre presente e fondamentale per la costruzione di comunità accoglienti. La solidarietà che si è attivata spontaneamente durante il Covid è stata una sorta di casa di tipo relazionale che si è costruito rispondendo all’emergenza. Occorrerebbe far divenire quotidianità e normalità tale eccezionalità.

La cura dell’umano

Afferma Confucio: “In questo consiste l’umanità’, nel ‘prendersi cura dell’altro’, cioè nella facoltà, propria di un essere umano, di immedesimarsi con il pensiero in un altro essere umano”¹³. Poiché al cuore della cura vi è l’essere umano e la cura stessa è un comportamento umano che esalta le doti di *philanthropía* degli umani, una cultura della cura si deve oggi porre il problema dell’umano e non può che configurarsi come cura dell’umano. La cultura della cura, che ci porta a divenire custodi dell’altro, soprattutto di chi è più fragilizzato dalla vita, ci consente di rimanere umani. La questione radicale con cui abbiamo a che fare a tanti livelli è quella dell’umano: l’umano si trova schiacciato tra l’*inumano* (che è una possibilità perenne di distorsione dell’umanità) e il *postumano*. Se la cura è una pratica volta al bene dell’altro, bene fisico, cognitivo, corporeo, spirituale, emotivo, essa si nutre di relazioni e di relazioni buone. Cura è memoria di umanità, di cosa sia l’umanità autentica: mentre mi prendo cura di un altro perché è un essere umano io mostra la qualità alta e buona della mia stessa umanità. Curando l’altro mi prendo cura della mia stessa umanità. Il Buddha, nel discorso di Sedaka, afferma: “Chi si prende cura di se stesso si prende cura degli altri. E chi si prende cura degli altri si prende cura di se stesso. ... E in che modo chi si prende cura degli altri si prende cura di se stesso? Con la pazienza, con il non nuocere, con l’amore, con la solidarietà”¹⁴. Possiamo esprimere tutto questo con un precetto etico tanto semplice quanto efficace e potente anche nell’educazione: fare del bene è sempre farsi del bene, fare del male è sempre farsi del male.

Educare a un comportamento accogliente

¹³ In esergo a M. de Hennezel, *Prendersi cura degli altri. Pazienti, medici, infermieri e la sfida della malattia*, Lindau, Torino 2008, p. 5.

¹⁴ *La rivelazione del Buddha*, a cura di R. Gnoli, Mondadori, Milano 2001, p. 442.

La società, le comunità, le associazioni hanno bisogno di inquadramenti istituzionali, dunque occorrerebbe qui parlare qui di norme, di regolamenti, di linee guida che cerchino di assicurare la qualità buona dell'accoglienza. E questo anche perché una comunità o un'associazione nata per fini umanitari e di assistenza verso bisognosi e poveri può a un certo punto, divenendo sempre più grande e importante, fare di se stessa il fine del proprio agire fino a proteggere se stessa e autoconservarsi e darsi un futuro anche a discapito dei singoli e dei beneficiari stessi della sua azione. Io mi limito a indicare alcuni obiettivi da tener presenti per educare le persone, che costituiscono e formano concretamente le comunità, ad una relazionalità accogliente.

Empatia

L'empatia è capacità di immedesimarsi, anche solo per intuizione, negli altri e nel loro mondo ed entrare così in una relazione di ascolto, di attenzione, di riconoscimento *ad personam* (perché non sono tutti uguali) per cui devo differenziare le relazioni a seconda delle diverse persone per incontrarli là dove sono e come sono. E magari, nei momenti diversi, a volte difficili, per motivi personali o famigliari, che stanno attraversando. È, un po' e per quanto umanamente possibile, mettersi nei panni dell'altro, e sentire ciò che sta sentendo lui.

Mitezza

Non ha a che fare con debolezza di carattere o remissività, ma è capacità di mettere dei limiti a se stessi per lasciar emergere altri. È essere più forti della propria forza, fino al punto di limitare se stesso per lasciar spazio di crescita, di espressione, di parola, di azione ad altri.

Rispetto

Il rispetto è l'arte della stima reciproca, è il guardare con attenzione, il guardare indietro (*re-spicere*), il volgersi per guardare, l'osservare con riguardo. Il rispetto sa valutare anche i limiti e attenersi ad essi, non travalica, non pecca di *hybris*. Conosce i limiti del proprio operare, e in particolare quando si tratta di operatori che hanno a che fare con la vita di persone fragili, ma prende le misure dell'altro per entrare nell'unico rapporto umanizzante che è il rapporto di cura, in cui la vulnerabilità dell'altro riflette e risveglia il senso della propria vulnerabilità. E la vulnerabilità è un indicatore dell'umano. Essere e riconoscersi vulnerabili non è una vergogna una sconfitta, ma è essere pienamente umani.

Fiducia

La fiducia, che fin dal seno materno è la matrice della vita, è anche la condizione per vivere una vita umanizzata. Senza la fiducia la vita si muterebbe in un inferno: "Senza il concreto vissuto della disposizione fiduciale non è possibile alcuna comunità umana né alcuna prassi socializzante: una vita sociale è impensabile senza una rete di

fiducia originaria a partire da cui i vari membri si possono riconoscere e incontrare”¹⁵. La fiducia è vicinanza, prossimità, senso di non essere abbandonato. Come si costruisce? In particolare con la comunicazione, con la parola. Ma ovviamente anche con l’esempio, con la prassi. Molto nei collettivi umani avviene per imitazione dell’esempio fornito dall’alto. L’esercizio della *leadership* è essenziale per creare fiducia. Si tratterà cioè di esercitare il potere di cui si è investiti *con* le persone, *per* le persone, *tra* le persone, ma *non sulle* persone.

Pazienza

Il principio del *tutto e subito* è funesto. La pazienza è capacità di accogliere, comprendere e vivere l’incompletezza e i limiti, propri e degli altri. Anche della comunità o dell’organizzazione stessa, che è certamente lacunosa e imperfetta. La pazienza è anzitutto verso se stessi, e ci situa nella tensione fra ciò che vorremmo essere e fare e ciò che realisticamente siamo e riusciamo a fare. “Il reggere in questa tensione: ... questa è la pazienza”¹⁶. Nei confronti degli altri è attenzione ai tempi dell’altro e diviene cura. Senza pazienza non c’è cura.

Perseveranza

Ovvero, la virtù della durata. Del non mollare alla prima difficoltà, del non scoraggiarsi, del sapere che le realizzazioni umane richiedono tempo. E in questo scorrere del tempo emergono difficoltà, imprevisti, contraddizioni. L’etimologia rinvia al latino *per-* a lungo, e *severus*, rigoroso. La perseveranza è rigore verso se stessi e serietà verso l’impresa intrapresa, il lavoro da compiere, l’obiettivo da raggiungere. Trovo interessante un testo di Max Weber che parla dell’uomo politico e della politica, che oggi sappiamo spesso malata di miopia perché guidata dai tempi brevi e brevissimi delle più vicine scadenze elettorali e dunque votata a privarsi di visione e di apertura al futuro. Scrive Max Weber: “La politica consiste in un lento e tenace superamento di dure difficoltà, da compiersi con passione e discernimento al tempo stesso. È perfettamente esatto, e confermato da tutta l’esperienza storica, che il possibile non verrebbe raggiunto se nel mondo non si ritentasse sempre l’impossibile”¹⁷. *Lentezza e tenacia*. Avere chiara la visione che ci guida, la meta verso cui tendiamo: questo consente di reggere l’urto delle difficoltà e delle contraddizioni che ogni giorno si presentano nella costruzione di comunità accoglienti.

La regola d’oro

Un principio presente in quasi tutte le tradizioni religiose e sapienziali del mondo è la cosiddetta *regola d’oro*: Fai all’altro ciò che vorresti che fosse fatto a te (cf. Mt 7,12), o anche nella sua forma negativa: Non fare all’altro ciò che non vorresti fosse fatto a te. Dice un testo della tradizione giainista: “Un uomo dovrebbe preoccuparsi di trattare tutte le creature come egli stesso vorrebbe essere trattato” (*Sutrakritanga*

¹⁵ S. Bongiovanni, «La ragione della fiducia. La ricerca dello spirituale nell’uomo», in *Rassegna di Teologia* 53 (2012), p. 572.

¹⁶ R. Guardini, *Virtù. Temi e prospettive della vita morale*, Queriniana, Brescia 1997, p. 55.

¹⁷ M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1976, pp. 120-121.

I,11,33). La regola d'oro viene qui estesa a ogni vivente e a tutto il vivente ma non chiede semplicemente il rispetto, bensì l'attivo prendersi cura, l'assumersi direttamente la responsabilità del trattamento reciprocamente armonico tra tutte le creature¹⁸. Ecco dunque la domanda con cui chiudo la mia riflessione: “Se non ti occupi di te stesso, chi lo farà al tuo posto? Ma se tu non ti occupi degli altri, chi sei?”¹⁹ (Albert Sabin).

¹⁸ Cf. B. de Mori, «La reciprocità 'per il bene' come luogo d'incontro tra i diritti e la Regola d'oro», in *La regola d'oro come etica universale*, a cura di Carmelo Vigna e Susy Zanardo, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 582, nota 8.

¹⁹ Albert Sabin citato in *La cura dell'altro. Riflessioni bibliche, teologiche, etiche e sociali*, in *Parola e parole* 22 (2018), p.9.