

C O N T R I B U T I

F I L O S O F I A

a cura di

Carmelo Vigna

Etiche e politiche
della post-modernità

VP
STRUMENTI

Studi promossi da:



Fondazione Cardinale Giacomo Lercaro
Istituto Veritatis Splendor



in collaborazione con il Servizio nazionale della
CEI per il progetto culturale

www.vitaepensiero.it

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra Siae, Aie, Sns e Cna, Confartigianato, Casa, Clai, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe, n. 2, 20121 Milano, telefax: 02 809506, e-mail: aidro@iol.it

© 2003 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 88-343-1015-2

tra il sé e l'altro soltanto in modo limitato. La dialettica a due passaggi che lo contraddistingue consente di giustificare la messa al bando degli argomenti religiosi che vengono avanzati per contrastare l'interruzione volontaria di gravidanza. Di contro, esso non è in grado di dirimere la controversia tra gli argomenti laici – i quali vertono principalmente sul corretto modo di intendere il concetto di persona – che possono essere avanzati tanto da chi guarda con favore al riconoscimento del diritto delle donne di abortire quanto da chi nega tale riconoscimento⁶⁶.

Peraltro, neanche il fatto che la dialettica a due passaggi sia, come ho ricordato in precedenza, incessante, permette di inferire che il pluralismo comprensivo sia «più» pluralista di altre concezioni del bene pluraliste. La tensione verso un'inclusione sempre più ampia di concezioni del bene è infatti controbilanciata dall'istituzionalizzazione della superiorità delle norme di secondo livello rispetto alle norme di primo livello. In altri termini, l'inclusione e il riconoscimento di concezioni del bene che in precedenza erano rimaste fuori nel secondo passaggio dialettico sono subordinati al fatto che tali concezioni riconoscano, almeno in una certa misura, la dignità delle altre concezioni del bene. Dunque, la riduzione della distanza tra il sé e l'altro non avviene attraverso l'individuazione di un qualche punto a metà strada tra il sé e l'altro ma, piuttosto, attraverso l'alienazione del sé.

Riassumendo: il pluralismo comprensivo non presenta differenze apprezzabili rispetto ad altre concezioni pluraliste del bene come il liberalismo. Il valore del pluralismo può essere perseguito soltanto in modo limitato: i fondamentalismi debbono necessariamente essere discriminati rispetto alle concezioni del bene pluraliste.

Inoltre, la dialettica del pluralismo comprensivo che, da un lato, giustifica l'esclusione delle concezioni del bene fondamentaliste dal dibattito pubblico e, dall'altro, impedisce che i rapporti di forza e le gerarchie tra le concezioni del bene ammesse al dibattito pubblico si cristallizzino, non si è rivelata, in fin dei conti, uno strumento più idoneo del liberalismo al fine di gestire il pluralismo di fatto delle società post-moderne.

Verso l'altro

La misericordia come condizione del legame intersoggettivo

1. *Nel segno della gratuità*

Con lucida consapevolezza, Taylor ha recentemente individuato nella frammentazione una delle emergenze che maggiormente provocano l'epoca presente. In tal senso, egli, dopo aver analizzato alcune seduzioni della contemporaneità, crede che «il pericolo non è quello di un effettivo controllo dispotico, ma quello di una frammentazione. Il rischio è cioè di trovarsi di fronte a una popolazione sempre meno capace di darsi una finalità comune e di realizzarla. La frammentazione ha luogo quando gli esseri umani giungono a vedere se stessi in termini sempre più atomistici, ovvero come individui sempre meno legati ai loro concittadini da una comunanza di progetti e di fedeltà»¹. Il filosofo canadese, come noto, propone una soluzione strategica a questo stato di cose che consiste nell'opporre al circolo vizioso generato dall'indebolimento dei rapporti politici comunitari, il circolo virtuoso fondato su un'azione comune capace di «generare un senso di sicurezza, ma anche rafforzare l'identificazione con la comunità politica»².

Senza pretendere di poter offrire soluzioni migliori, riteniamo opportuno approfondire e valutare alcune motivazioni che possono condurre alla frammentarietà, come la difficoltà a rimanere fedeli ad un impegno, il narcisismo o il desiderio di asservire gli altri rendendoli funzionali ai nostri scopi, per cercare di rispondere in modo positivo alle sfide di oggi e di domani.

Da più parti si avverte la necessità di leggere con attenzione il momento presente, nella convinzione che affrettati giudizi nichilistici non soddisfano più. Da qui l'urgenza di una rilettura che ponga al centro dell'attenzione la relazione interpersonale colta non come momento di espropriazione o di minaccia per

⁶⁶ Cfr. ROSENFELD, *Interpretazioni*, pp. 431-440.

¹ C. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, 1991; tr. it di G. Ferrari, *Il disagio della modernità*, Bari 1999, p. 131.

² ID., *Il disagio della modernità*, p. 138.

l'identità, ma come occasione per ridefinire la capacità umana di donarsi con generosità al fine di realizzare un autentico progetto di comunione.

In tal senso, l'idea di fondo del presente studio è quella di rilanciare e sostenere la possibilità della gratuità e della vocazione all'alterità in una cultura dominata dal sospetto, dall'individualismo e dall'egoismo.

Vogliamo innanzitutto sottolineare che l'esperienza intersoggettiva, come ricorda anche Rigobello, rappresenta non solo una modalità privilegiata per svelare la ricchezza della persona, ma costituisce anche una via privilegiata d'accesso ai valori. Attraverso la comunicazione interpersonale, infatti, ogni io ha la possibilità di conoscere meglio se stesso e nel contempo di realizzare una significativa apertura all'altro³. In questo sporgersi verso l'altro avviene il superamento della logica dell'interesse in vista di un'apertura più qualificante caratterizzata dalla reciprocità e dalla gratuità. Il vivere diviene un'esperienza autenticamente arricchente quando ciascuno è in grado di cogliere la fecondità e l'irripetibilità dell'incontro con l'altro.

Tenendo presente questa logica della donazione e confrontandola con quella utilitaristica del dare-avere, vorremmo cercare di capire se nei mutui rapporti personali è ancora possibile parlare di amore e in particolare di amore misericordioso. Occorre a questo punto tener presenti due considerazioni essenziali: in primo luogo dobbiamo definire che cosa intendiamo quando parliamo di misericordia a prescindere dal naturale riferimento all'orizzonte religioso. Come rileva Alici, infatti «la misericordia è prima di tutto un dono, non un sentimento; nella sua cifra più autentica essa è profezia di trascendenza, che racchiude in sé il mistero delle origini»⁴; in secondo luogo è importante considerare la caratterizzazione forte dell'amore misericordioso che è proprio la reciprocità⁵.

Vivere nel segno della misericordia significa impegnarsi in un processo incessante di gratuità oblativa, dalla quale dipende la nostra piena autorealizzazione. Assumiamo qui l'idea di realizzazione personale in maniera positiva, come ricerca e attuazione di ciò che dà senso alla nostra esistenza, ai nostri progetti e ai diversi rapporti con l'altro, prendendo in tal modo le distanze sia da taluni slittamenti egocentrici, che da tal altri indirizzi che portano a «una sor-

³ Come nota anche Rigobello «l'apertura nasce dall'esperienza dell'"essere-esposto-a" e il dialogo è la modalità interpersonale dell'"aprirsi-su". Il dialogo si articola infatti nella fiducia di un superamento, ossia nell'avvertire il significato o il valore e nella messa in atto della comunicazione dialogica come maieutica chiarificatrice di quell'avvertimento» (A. RIGOBELLO, *La riflessione sull'etica nella società contemporanea*, in AA. VV., *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, Padova 1989, p. 58).

⁴ L. ALICI, *La misericordia come profezia culturale*, in AA. VV., *La misericordia volto di Dio e dell'umanità nuova*, Milano 1999, p. 216.

⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dives in misericordia* (1980), n. 14.

ta di nichilismo, a una negazione di tutti gli orizzonti di significato»⁶. Al centro di questo riconoscimento vi è l'apprezzamento per il carattere dinamico della dimensione interiore, costitutivamente animata dalla tensione tra identità e alterità. In tale prospettiva realizzare pienamente se stessi significa individuare e assumere uno stile di vita in cui il potere della persona riposa nell'efficacia dell'amore, inteso come «forza unificante ed insieme elevante», capace di superare tutte «le difficoltà di natura psicologica e sociale»⁷. Nell'amare, il desiderio non è finalizzato al possesso egoistico dell'altro, né alla soddisfazione del proprio piacere personale, amare è un autentico esercizio di gratuità quando si esprime nella reciproca condivisione di un progetto finalizzato alla realizzazione del bene dell'altro.

A un livello più profondo, amare significa sbilanciarsi oltre il limite del desiderabile, per accogliere le debolezze e le fragilità proprie dell'umano. Qualificandosi come misericordioso, quest'amore esprime non solo una capacità d'accoglienza, ma anche una potenza creativa, in grado di «restituire l'uomo a se stesso», legando gli individui in un vincolo di «reciproca fratellanza», e di rispondere alle domande di verità e di libertà proprie della persona umana in ogni fase della sua storia. Nella sua eccellenza l'amore misericordioso non solo è in grado di esprimere un forma di compassione capace di dirigersi amevolmente verso ogni forma di sofferenza e di miseria umana, ma soprattutto «rivaluta, promuove e trae il bene da tutte le forme di male, esistenti nel mondo»⁸.

Se quindi il cammino di riconoscimento dell'amore esige un itinerario riflessivo personale, dobbiamo subito definire cosa differenzia questo tipo di ricerca dell'autenticità dalle altre che, come diremo, perseguono, almeno apparentemente, lo stesso scopo; non è solo la capacità di penetrare nelle fibre più intime del nostro essere, facendo emergere accanto al dominio della razionalità il valore della tenerezza e della sensibilità, ma anche la possibilità di considerare l'alterità come orizzonte di prossimità, indispensabile per la mutua realizzazione del bene comune.

Il senso stesso dell'esistenza «si precisa come un essere-in-esposizione»⁹, che indica da un lato il proprio situarsi originario e dall'altro rivela un'imprevedibile apertura che permette di andare oltre i limiti connessi alla fragilità umana. Il dialogo, come una delle espressioni privilegiate del legame intersoggettivo, quando è realmente ispirato alla donazione, non è semplicemente uno

⁶ Cfr. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, p. 70.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, n. 14.

⁸ *Ibi*, n. 6.

⁹ RIGOBELLO, *La riflessione sull'etica*, p. 58.

scambio di impressioni o vissuti personali, individuali, ma, più significativamente, è un'esperienza di comunione in cui ciascuno attinge al valore universale che l'essere persona, comunicandosi, svela. Si arriva così a comprendere ciò che puntualmente Rigobello definisce come «processo di progressiva unificazione» in cui emerge «la vera e propria dimensione comunitaria, costitutiva della persona, [che] non è la semplice apertura ad un rapporto con gli altri, è comunione, ossia una vivente unità che tende a realizzarsi nella fusione della anime»¹⁰.

Tale orientamento contrasta con l'attuale e sempre più accentuata inclinazione all'individualismo. Così Taylor, dichiarando la propria distanza da tale indirizzo, svolge un'analisi attenta del deterioramento dei rapporti interpersonali, provocato da una mentalità squisitamente individualista, il cui principio «suona pressappoco così: ciascuno ha il diritto di sviluppare la sua propria forma di vita, fondata sulla sua propria percezione di ciò che è realmente importante o ha realmente valore. Gli esseri umani sono chiamati ad esser fedeli a se stessi, e a ricercare la propria autorealizzazione. In che cosa consista, ciascuno, uomo o donna, deve in ultima analisi deciderlo da sé. Nessun altro, può o deve, tentare di dettarne il contenuto»¹¹. In quest'ottica assistiamo all'emergere di un programma che sembra fondarsi sull'ideale dell'esclusività e non della comunione, rafforzato anche dall'esercizio di altri due principi che sono la fedeltà a se stessi e la ricerca della propria autenticità.

È proprio la definizione di quest'ultimo motivo a dividere, nuovamente, gli interpreti. Così, se da una parte vi è chi vede nella modernità il tramonto dell'ideale dell'autenticità¹², d'altra parte non mancano posizioni a favore della tesi dell'originalità, intesa come presupposto per l'attuazione delle potenzialità personali. In tale direzione viene quindi ribadita una fedeltà a se stessi che si traduce in un «essere fedele alla mia originalità – dice Taylor – cioè a una cosa che solo io posso articolare e scoprire; e articolandola definisco me stesso, realizzo una potenzialità che è mia in senso proprio. È questa la concezione che fa da sfondo all'ideale moderno di autenticità e alle mete dell'autocompiimento e dell'autorealizzazione nei cui termini, in genere, esso è formulato»¹³.

Si pongono a questo punto due domande fondamentali che concernono la

natura dell'essere personale, che ispira un certo tipo di relazioni intersoggettive, e la ricerca di un equilibrio tra riconoscimento, giustizia e amore.

Per ciò che riguarda la riflessione sull'identità personale, è sempre Taylor a suggerirci due modelli interpretativi, di cui il primo, monologico, sembra progressivamente indebolirsi a tutto vantaggio del secondo, che sottolinea il valore dialogico dell'identità personale¹⁴. Così partendo dal proposito di definire l'identità come «lo sfondo sul quale acquistano un senso i nostri gusti, desideri, opinioni e aspirazioni»¹⁵, in cui è sempre fondamentale il rapporto con un'alterità, che possa esprimersi nella forma del dialogo, perveniamo ad una più incisiva lettura, che sottolinea l'ineludibile vocazione non solo all'alterità, ma soprattutto alla gratuità¹⁶. A questo punto si pone il problema di individuare il modo per riconoscere e rispettare le singole individualità. Detto in altri termini, osserva Habermas, la richiesta di riconoscimento «non mira tanto a eguagliare le condizioni sociali dell'esistenza, quanto a tutelare l'integrità delle forme di vita e delle tradizioni in cui si riconoscono i membri dei gruppi discriminati»¹⁷.

Approfondendo il tema del rapporto tra uguaglianza dei diritti e rispetto delle diversità, ci si rende conto che le risposte offerte dal livello giuridico possono non essere del tutto soddisfacenti. Le lotte politiche e i movimenti sociali spesso si incagliano nelle secche di una battaglia estenuante, per il superamento dei privilegi, per l'eliminazione di ogni sorta di discriminazione e per il riconoscimento delle pari opportunità. In quest'ottica, ciò che «continua a rappresentare il "motore" per una differenziazione progressiva del sistema dei diritti»¹⁸ è la questione dell'universalizzazione dei diritti dei cittadini. Ma c'è di più. Per cogliere appieno il senso della giustizia occorre andare oltre i limiti imposti dalle questioni inerenti la differenziazione e l'uguaglianza e recuperare il valore di un'etica della prossimità capace anche di ridare vigore al desiderio di partecipazione e al bisogno di responsabilità personale. In questa direzione riconosciamo nella *Dives in misericordia* il messaggio capace di sostenere quel percorso alla scoperta del senso dei rapporti interpersonali, in cui «vale più la traversata che il territorio che attraversiamo o da raggiungere»¹⁹.

¹⁴ Cfr. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, pp. 17-19.

¹⁵ *Ibi*, p. 19.

¹⁶ Cfr. ALICI, *La misericordia*, p. 216.

¹⁷ J. HABERMAS, *Kampf um Anerkennung im Demokratischen Rechtsstaat*, Frankfurt am Main 1996; trad. it. di L. Ceppa, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in HABERMAS - C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano 1998, p. 66.

¹⁸ HABERMAS, *Lotta di riconoscimento*, p. 73.

¹⁹ G. DE RITA, *Comportamenti e valori morali nella società italiana*, in AA.VV., *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, Padova 1989, p. 99.

¹⁰ *Ibi*, p. 59.

¹¹ TAYLOR, *Il disagio della modernità*, p. 18.

¹² Cfr. G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano 1985, pp. 33-34.

¹³ C. TAYLOR, *The Politics of Recognition*, Princeton University Press 1992; tr. it. di G. Rigamonti, *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS - C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano 1998, pp. 15-16. L'autore ripete lo stesso motivo anche in TAYLOR, *Il disagio della modernità*, p. 36.

Partendo da una meditata rilettura della vocazione orizzontale e verticale dell'essere umano, vengono ribaditi i limiti della giustizia non ispirata all'amore e alla misericordia. Infatti è «l'eguaglianza introdotta mediante la giustizia [che] si limita, però, all'ambito dei beni oggettivi ed estrinseci, mentre l'amore e la misericordia fanno sì che gli uomini s'incontrino tra loro in quel valore che è l'uomo stesso, con la dignità che gli è propria»²⁰. Così, ancora una volta, la misericordia ci permette di andare oltre il bisogno di riconoscimento delle identità etnico-culturali, religiose o di qualsivoglia minoranza per proiettarci in un panorama e in un progetto di vita più ampio: l'autentica misericordia, è infatti «la fonte più profonda della giustizia»²¹. Questa consapevolezza, ci consente, come avverte anche la Bissi, «di spalancare il proprio orizzonte su una realtà che non ha confini, su un amore smisurato, un perdono senza limiti, un tempo che è eterno»²².

La gigantesca potenza dell'amore permette di oltrepassare la vacuità e la banalità di certe forme narcisistiche ed egocentriche di cui è ricca la contemporaneità: nel dono dell'amore non c'è ricerca della propria soddisfazione, ma della gratificazione di colui cui ci si rivolge, non si nutre del risentimento, ma accetta il rischio del perdono. Questo modo di darsi all'altro, inusuale, se misurato in base alla logica della ragione strumentale²³, può essere prima di tutto una sfida da raccogliere e poi una provocazione da vivere. Non ci sfuggono le implicazioni culturali e certe difficoltà oggettive inscritte in una relazione di questo tipo, specie quando l'altro si incarna nei modi terroristici e minacciosi di chi intende solo affermare prepotentemente se stesso a scapito di ogni altro essere, ma preferiamo sottrarci alla logica dell'azione-reazione per concentrarci sul modo in cui ogni io può e deve maturare una coscienza dell'alterità.

A questo riguardo, dopo aver suggerito alcune ragioni su cui si fonda l'originalità dell'amore ispirato alla misericordia con certe istanze della cultura contemporanea, intendiamo rileggere le posizioni di alcuni autori di area francese che valorizzano la portata etica della relazione intersoggettiva. In particolare, viene approfondito il valore morale assunto da termini come: uguaglianza, riconoscimento, rispetto, sollecitudine e generosità. Tali modi di declinare l'incontro con l'altro, pur non coincidendo con il lessico religioso della miseri-

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, n. 14.

²¹ *Ibidem*.

²² A. BISSI, *La misericordia, cammino di liberazione umana e spirituale*, in AA.VV., *La misericordia volto di Dio e dell'umanità nuova*, Milano 1999, p. 192.

²³ Ci riferiamo al senso riconosciuto da Taylor alla ragione strumentale come «quel tipo di razionalità cui ci rifacciamo quando calcoliamo l'applicazione più economica dei mezzi disponibili a un fine dato. La sua misura del successo è il massimo di efficienza, il migliore rapporto costi-prodotto» (TAYLOR, *Il disagio della modernità*, p. 7).

cordia, manifestano un sempre più urgente bisogno di incoraggiare nuove e autentiche forme di relazione con la prossimità.

2. Sollecitudine e riconoscimento

L'interesse per il lavoro ermeneutico di P. Ricoeur acquista, in questa sede, un valore particolare, soprattutto se si tiene conto che per l'autore francese «interpretare è anche riprendere coscienza di sé, inserirsi in un processo di liberazione, essere fedeli alla condizione umana che è condizione di limite nell'apertura verso l'infinità, condizione temporale aperta verso l'eterno»²⁴.

In tale direzione, del lessico ricoeuriano della persona cercheremo di dare rilievo alla varietà delle possibili declinazioni, compresa quella relativa all'*essere con e per l'altro*.

Procediamo analizzando dapprima alcune riflessioni svolte nelle *Lectures 2. La contrée de philosophes sez. La personne (Meurt le personalisme, revient la personne* [1983]; *Approches de la personne* [1990]), per poi cogliere ulteriori indicazioni dalla complessa trama di *Soi-même comme un autre*.

Lo scopo di Ricoeur sembra chiarirsi fin dall'inizio del suo saggio: «Muore il personalismo, ritorna la persona»²⁵, nel senso che egli intende mettere da parte le accezioni di soggetto, individuo, io e riferirsi soltanto all'essere persona, colto nella pienezza del suo significato. È proprio la persona, infatti, «il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali evocate da altri»²⁶.

Da qui inizia anche a chiarire che il senso con cui si riferisce alla persona è quello dell'attitudine-persona, cioè di un'entità che definisce la propria situazione innanzitutto in riferimento alla nozione di *crisi*²⁷. Le molteplici situazioni che sovente minacciano la stabilità dei rapporti interpersonali e l'incertezza dovuta alla mancanza di solidi termini di riferimento generano spesso ansia e disorientamento. Questo stato di cose può, tuttavia, svelare una sua positività perché offre la possibilità di sperimentare «il limite della mia tolleranza»²⁸ e, in maniera più incisiva, è proprio da questo sentimento dell'inaccettabile che nasce l'impegno ossia il criterio con cui la persona, identifican-

²⁴ RIGOBELLO, *La riflessione sull'etica*, p. 71.

²⁵ RICOEUR, *Lectures 2. La contrée de philosophes sez. La personne (Meurt le personalisme, revient la personne* [1983]; *Approches de la personne* [1990]), Paris 1992; tr. it. di I. Bertolotti, *La persona*, Brescia 1997, p. 21.

²⁶ RICOEUR, *La persona*, p. 27.

²⁷ *Ibi*, p. 28.

²⁸ *Ibi*, p. 30.

dosi in una *causa* che la trascende, è in grado di riconoscere un ordine di valori dal quale si lascia interpellare.

È interessante notare che Ricoeur introduce, accanto ai due criteri su menzionati, almeno tre corollari che riguardano: la definizione dell'impegno come «la virtù della durata»²⁹; la categoria della differenza nella sua inscindibile relazione con l'identità; e la «scommessa che il meglio di tutte le differenze converga»³⁰. È soprattutto il secondo motivo a interessarci più da vicino.

Dopo aver riabilitato il dominio interiore per la sua capacità di compaginare attitudini diverse³¹, Ricoeur soppesa il valore della differenza promuovendo un'interpretazione dell'alterità come indissolubilmente connessa «a ogni assunzione d'identità»³². Siamo così in grado di scorgere la positività dell'altro nella sua differenza, e questo autentico apprezzamento può arrivare anche fino a un amore dei nemici e per tutto ciò che va contro il mio stesso impegno. È ciò che Ricoeur definisce come lo «sforzo di decentrarmi nell'altro e di fare il movimento più difficile, il movimento che riconosce ciò che dà un valore superiore all'altro: quel che per lui è il suo intollerabile, il suo impegno e la sua convinzione»³³.

Un altro motivo esposto nella seconda parte di quest'opera riveste un certo interesse. Dopo aver individuato quattro strati di una possibile fenomenologia ermeneutica della persona (linguaggio, azione, racconto, vita etica), Ricoeur indica altrettante tipologie dell'umano (uomo parlante, uomo agente-sofferente, uomo narratore, uomo responsabile), di cui l'ultima viene indagata con maggior cura. È qui in gioco la questione della responsabilità, ma più in generale si tratta di stabilire uno spartiacque tra etica e morale e all'interno dell'orizzonte etico verificare le questioni poste dalla dialettica tra identità e alterità.

Così Ricoeur avanza la stessa definizione dell'*ethos*, cui è giunto anche in *Soi-même comme un autre*, intendendolo come «auspicio di una vita compiuta – con e per gli altri – all'interno di istituzioni giuste»³⁴. Si tratta di un desiderio in cui l'elemento etico è rappresentato dalla stima di sé. La responsabilità è connessa con l'apprezzamento di sé e della capacità di agire intenzionalmente.

A prescindere dal valore riflessivo e non egoistico, espresso dal sé, è interessante notare la proposta relativa all'essere *con e per gli altri*. A questa di-

sposizione Ricoeur dà il nome di sollecitudine, precisando che «l'istanza etica più profonda sia quella della reciprocità, che costituisce l'altro in quanto mio simile e me stesso come il simile dell'altro»³⁵. Nel caso di una relazione asimmetrica, la sollecitudine è inseparabile dal riconoscimento, nella misura in cui ciò che dirige il più forte verso il più debole è un tipo di cortesia chiamata compassione. Qui, tuttavia, fa notare Ricoeur, la reciprocità dello scambio e del donarsi generoso dà origine ad un circolo virtuoso in cui «il forte riceve dal debole un riconoscimento che diventa l'anima segreta della compassione del forte»³⁶.

La natura dei legami amicali o di quelli variamente asimmetrici si differenzia, inoltre, dal genere di rapporti misurati secondo giustizia. In questo caso, il filosofo francese vuol farci prendere coscienza che si viene a perdere la prosimità con l'*altro*, rappresentato dall'amico, perché si istituisce un diverso genere di vincolo, altrettanto significativo con *ciascuno*. Questa categoria non incarna un anonimo e astratto individuo che in altri tempi poteva essere denominato con il 'si' impersonale, quanto piuttosto risponde a quell'esigenza di equità, da più parti invocata, per la quale ognuno, sia l'io che l'altro, abbiamo *ciascuno* diritto non solo a essere riconosciuti, ma a ricevere secondo ciò che è dovuto³⁷.

Sono soprattutto alcune considerazioni contenute in *Soi-même comme un autre*, che vorremmo a questo punto del nostro lavoro approfondire. Del *tripode della passività, e dunque dell'alterità*, rappresentato, come noto, dalla «passività che viene riassunta dall'esperienza del corpo proprio»³⁸; dall'«alterità inerente alla relazione di intersoggettività»³⁹ e dal «rapporto di sé a se stessi che è la coscienza»⁴⁰, i nostri interessi ci fanno rivolgere in modo particolare alla seconda significazione.

L'esigenza espressa da Ricoeur è quella di giungere ad una definizione dell'alterità, «che renda giustizia alternativamente al primato della stima di sé e a quello dell'esser convocati dall'altro alla giustizia»⁴¹. Viene in tal modo dichiarata l'irriducibilità dell'altro alla sfera del proprio, che determina uno scarso incolmabile «fra la presentazione del mio vissuto e l'appresentazione del tuo

²⁹ *Ibi*, p. 41.

³⁰ *Ibi*, p. 42.

³¹ Cfr. *Ibi*, p. 46.

³² RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990; trad. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Milano 1993, p. 432.

³³ *Id.*, *Sé come un altro*, p. 433.

³⁴ *Ibidem*.

⁴¹ RICOEUR, *Sé come un altro*, p. 446.

²⁹ *Ibi*, p. 32.

³⁰ *Ibi*, p. 34.

³¹ *Ibi*, p. 32.

³² *Ibi*, p. 33.

³³ *Ibi*, p. 34.

³⁴ *Ibi*, p. 39.

vissuto»⁴², ma, se l'altro rimane un estraneo, incomprensibile e distante, come è possibile comunicargli i miei sentimenti o penetrare la ricchezza delle sue emozioni?

L'analisi fenomenologica individua un primo indizio per colmare l'abisso dell'estraneità, in ciò che viene definita la *trasposizione analogica*. Si tratta di un'operazione preriflessiva e antepredicativa ossia di una «trasposizione attraverso cui la mia carne fa coppia con un'altra carne»⁴³. La somiglianza «fonda-ta sull'appaiamento di carne a carne»⁴⁴ oltre a creare una dissimmetria istituisce un ponte tra *ego* e *alter ego*. In tal modo l'alterità diventa sempre più prossima e dall'irriducibilità si perviene a una sorta di continuità con l'altro, confermata anche dall'uso dell'avverbio *come*, che significa «come me, l'altro pensa, vuole gioisce, soffre»⁴⁵. In tal modo Ricoeur giunge a intendere, come nota anche Alici, l'alterità non più «come una sovrastruttura estrinseca, aggiunta dall'esterno per prevenire una deriva solipsistica, ma come appartenente al tenore di senso e allo statuto proprio della ipseità»⁴⁶.

A questo punto l'attenzione del filosofo francese si sposta ad incrociare il «movimento dall'altro verso me»⁴⁷, emblematicamente reso nell'indagine condotta da E. Lévinas. Qui, accanto al primato dell'esteriorità dell'Altro, Ricoeur vuol far emergere la capacità di accoglimento e di riconoscimento proprie del Medesimo.

La responsabilità verso l'altro, di cui parla Lévinas, e da cui Ricoeur prende le distanze è «una responsabilità che mi espropria di autonomia e di progettualità, che mi consegna in 'ostaggio'»⁴⁸. Così Ricoeur mostra che oltre la passività vi è una costituzione positiva del Sé, capace di riconoscimento e accoglienza: una facoltà costruttiva che dipende «da una struttura riflessiva, meglio definita dal suo potere di ripresa su delle oggettivazioni previe che da una iniziale separazione»⁴⁹.

Infine, dopo aver aperto un varco nel modo di interpretare l'alterità, oltre l'esteriorità di Lévinas e lo spaesamento di M. Heidegger, Ricoeur la definisce come «l'essere-ingiunto in quanto struttura dell'ipseità»⁵⁰. Questo lungo itinerario riflessivo si conclude con una sospensione; difatti, quando si tratta di

⁴² *Ibi*, p. 449.

⁴³ *Ibi*, p. 450.

⁴⁴ *Ibi*, p. 451.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ L. ALICI, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Roma 1999, pp. 253-254.

⁴⁷ RICOEUR, *Sé come un altro*, p. 451.

⁴⁸ RIGOBELLO, *La riflessione sull'etica*, p. 64.

⁴⁹ RICOEUR, *Sé come un altro*, p. 455.

⁵⁰ *Ibi*, p. 473.

andare al fondo della questione dell'alterità, radicarla a partire dalla soggettività, l'Autore francese si ferma perché ritiene il discorso filosofico inadeguato a tal fine. Così conclude dichiarando: «Forse il filosofo, in quanto filosofo, deve confessare che egli non *sa* e non *può dire* se questo Altro, fonte dell'ingunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto rappresentazione, tanto il debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell'altro si arresta il discorso filosofico»⁵¹.

3. La generosità dinanzi al volto

Prima di concludere la nostra breve indagine vorremmo dire ancora una parola. Infatti, per poter accedere al carattere irrevocabile e assoluto del dono che è la misericordia⁵², può essere utile fare i conti con un'indagine, quella di Lévinas, che meglio di altre è in grado di rivelare il senso del darsi all'altro, anche se questo vuol dire divenire suo ostaggio, e di sostare di fronte al volto del prossimo, come «momenti eccezionali, ma pur tuttavia reali»⁵³.

La nostra riflessione intende mettere a tema ciò che lo stesso Lévinas definisce in apertura a *Totalité et infini*, ossia il modo di presentarsi della soggettività «come ciò che accoglie Altri, come ospitalità»⁵⁴.

Capovolgendo i termini in cui si è espressa la tradizione filosofica, fondata sul potere e sull'ingiustizia, la riflessione filosofica levinassiana inaugura un modo di dire l'altro, che va al di là della pretesa egoistica di possederlo. Contro quest'imperialismo del Medesimo sull'Altro, l'impegno di Lévinas, come egli stesso dichiara, consiste nel «cogliere nel discorso una relazione non alergica con l'alterità»⁵⁵ in cui vi sia una rinuncia al possesso d'Altri e in cui anche la giustizia possa avere la sua rivincita. Ma questo è già un porsi oltre le questioni indagate dalla metafisica, quindi la riflessione etica sull'alterità «precede ogni ontologia»⁵⁶.

Andare incontro ad altri mediante il discorso significa dunque abbandonare la logica egoistica tipica dell'individualismo per trasformare l'avidità in generosità. Tutto ciò si compie nel donarsi dell'altro che si presenta alla relazione con

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Cfr. ALICI, *La misericordia*, p. 201.

⁵³ RIGOBELLO, *La riflessione sull'etica*, p. 65.

⁵⁴ E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, Le Haye 1961; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 1990², p. 25.

⁵⁵ *Ibi*, p. 45.

⁵⁶ *Ibidem*.

una nudità assoluta, la nudità del volto, in cui la verità non è più «svelamento di un Neutro impersonale, ma un'espressione»⁵⁷. L'espressività del volto è disarmante, suscita compassione e chiede una risposta e in questo darsi completamente, reclama ospitalità. Dinanzi a questa resa del volto l'incontro con l'alterità dell'altro, nella sua assoluta trascendenza, diviene accoglienza generosa⁵⁸.

«Il volto si presenta nella sua nudità»⁵⁹, il che esprime miseria, mancanza assoluta, bisogno di tutto⁶⁰. Quest'indigenza del volto interpella, esige un riconoscimento che diviene dono, gesto eroico estraneo ad ogni «godimento egoistico e solitario»⁶¹, a cui non posso in alcun modo sottrarmi. Essere invocati, accogliere «l'assolutamente altro»⁶², non significa confondersi con l'altro, ma uscire dal torpore delle proprie sicurezze, «mettere in discussione se stesso»⁶³. Il legame tra me ed altri si fonda su una insopprimibile disuguaglianza. «L'Altro è Altri – ripete Lévinas – Altri in quanto altri si situa in una dimensione di gloria e di umiliazione – gloriosa umiliazione; ha la faccia del povero, dello straniero, della vedova e dell'orfano e, nello stesso tempo, del signore chiamato ad investire e a giustificare la mia libertà»⁶⁴. Non abbiamo punti in comune con l'Altro, eppure è proprio questa differenza irriducibile a farmi entrare in rapporto con la sua assoluta estraneità; nel suo approssimarsi l'Altro si fa prossimo perché istituisce «una relazione alla quale io partecipo come termine più – o meno – di un termine»⁶⁵. È precisamente «a partire dalla prossimità – avverte Lévinas – che l'essere assume, al contrario, il proprio giusto senso»⁶⁶.

Non posso sottrarmi all'Altro, che nella sua irriducibilità chiede di essere riconosciuto e, proprio in questa sua estraneità, l'alterità diviene prossimità. Senza appellarsi a nessuna norma morale a nessuna legge, l'Altro si rivolge alla bontà del mio essere: «al di là della giustizia delle leggi universali, l'io è sottoposto al giudizio per il fatto di essere buono. La bontà consiste nel porsi nell'essere in modo tale che Altri vi conta più di me stesso»⁶⁷.

⁵⁷ *Ibi*, p. 48.

⁵⁸ *Ibi*, p. 50.

⁵⁹ E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1943; trad. it. di F. Caramelli, *La traccia dell'altro (Scorciatoie)*, Napoli 1979, p. 39.

⁶⁰ Cfr. *Id.*, *Totalità e infinito*, p. 73.

⁶¹ *Ibi*, p. 74.

⁶² E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972; trad. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova 1985, p. 73.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ LÉVINAS, *Totalità e infinito*, p. 257.

⁶⁵ *Id.*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Haye 1974; trad. it. di S. Petrosino - Maria Teresa Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1983, p. 102.

⁶⁶ *Ibi*, p. 21.

⁶⁷ LÉVINAS, *Totalità e infinito*, p. 253.

Non si può prescindere dallo stabilire un rapporto con altri⁶⁸, nella sua epifania il volto dischiude un orizzonte etico all'interno del quale vengono declinati i modi di darsi della soggettività generosa nei confronti dell'alterità interpellante⁶⁹.

Secondo Lévinas, da questo legame con Altri del quale non possiamo fare a meno, da questo appello irrevocabile nasce la responsabilità: «Essere Io significa, in conseguenza, non si poter sottrarre alla responsabilità, come se tutto l'edificio della creazione posasse sulle mie spalle»⁷⁰. Gli Altri sembrano non dare tregua, anzi; tanto più il soggetto si impegna, tanto più diviene ostaggio dell'alterità. In questo essere prigioniero d'Altri, che è la responsabilità, il soggetto si sbilancia continuamente, esce fuori di sé, dimentica la propria dimora interiore e ciononostante «crescono le pretese verso di sé: più faccio fronte alle mie responsabilità e più sono responsabile»⁷¹.

Quest'appello ineluttabile alla responsabilità è anche «l'ordine in cui la libertà è invocata»⁷²; essere liberi non significa scegliere liberamente l'Altro, ma rispondere alla sua convocazione. Con ciò la libertà non è totalmente annullata, ma preceduta radicalmente dalla responsabilità; per Lévinas rimane saldo il principio per cui: «l'Altro, assolutamente altro – Altri – non limita la libertà del Medesimo»⁷³. Nel farsi presente a me, con il suo volto e la sua nudità l'Altro mi vincola a sé, impedisce «che io possa restare sordo al suo appello»⁷⁴. Questa convocazione «promuove la mia libertà, facendo nascere la mia bontà»⁷⁵. La libertà è quindi invocata in modo ineluttabile dalla responsabilità che precede ogni decisione. Il Medesimo è responsabile non perché libero, ma perché ostaggio. La responsabilità per Altri, infatti dichiara Lévinas, «nella anteriorità alla mia libertà, nella sua anteriorità al presente e alla rappresentazione – è una passività più passiva di ogni passività, esposizione all'altro senza assunzione di questa stessa esposizione, esposizione senza riserbo, esposizione dell'esposizione, espressione»⁷⁶.

L'irrompere del volto è, per Lévinas, di natura non violenta. Il Medesimo e

⁶⁸ «Soltanto andando incontro ad Altri sono presente a me stesso» (*Id.*, *Altrimenti che essere*, p. 182).

⁶⁹ «Altri resta infinitamente trascendente, infinitamente estraneo – ma il suo volto, in cui si produce la sua epifania e che si rivolge a me, rompe con il mondo che può esserci comune e le cui virtù si inscrivono nella nostra natura e che noi sviluppiamo anche con la nostra esistenza» (*Id.*, *Totalità e infinito*, p. 199).

⁷⁰ *Id.*, *Umanesimo dell'altro uomo*, p. 73.

⁷¹ *Ibi*, pp. 74-75.

⁷² *Ibi*, p. 205.

⁷³ *Ibi*, p. 202.

⁷⁴ *Ibi*, p. 205.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ LÉVINAS, *Altrimenti che essere*, p. 20.

l'Altro continuano a permanere nella loro pluralità. La prossimità d'Altri, pur facendo del Medesimo il suo ostaggio, riesce a salvaguardare la pace. Così si esprime il filosofo: «Questa presentazione è la non-violenza per eccellenza, infatti invece di ledere la mia libertà la chiama alla responsabilità e la instaura. Non violenza, mantiene però la pluralità del Medesimo e dell'Altro. È pace»⁷⁷.

L'approssimarsi del volto esprime anche la parentela con Altri: «il fatto originario della fraternità è costituito dalla mia responsabilità di fronte ad un volto che mi guarda come assolutamente estraneo – e l'epifania del volto coincide con questi due momenti»⁷⁸. La comunità umana non si fonda nell'«unità del genere»⁷⁹, ma nella fraternità, quasi un'assenza di ogni somiglianza, in cui ciascun termine rimane se stesso: il Medesimo nella sua passività, l'Altro nella sua estraneità trascendente.

È proprio la prossimità ad esprimere la differenza tra il Medesimo e l'Altro. Essa anzitutto «non è uno stato, una quiete, ma precisamente un'inquietudine»⁸⁰, cioè non esprime l'essere nello stesso luogo l'uno accanto all'altro del Medesimo e dell'Altro, quanto piuttosto indica l'approssimarsi, cioè il modo in cui la soggettività si approssima nella relazione; più precisamente, dice Lévinas: «un'implicazione dell'approssimante nella fraternità»⁸¹. La prossimità, inoltre, rompe gli equilibri tra le parti; essa infatti si fonda sull'infrangersi della sincronia, sulla differenza, sempre necessaria, «del Medesimo e dell'Altro nella non-indifferenza dell'ossessione esercitata dall'altro sul Medesimo»⁸².

La prossimità è anteriore alla stessa soggettività⁸³, si fonda nella diacronia del tempo⁸⁴ e in questo disordine spazio-temporale il prossimo, come altro «liberandosi da ogni essenza, da ogni genere, da ogni somiglianza, il prossimo, *primo venuto*, mi concerne per la prima volta [...] in una contingenza che esclude l'a priori»⁸⁵. Così, il prossimo mi obbliga, non per la sua somiglianza con me, ma proprio nella sua alterità. Ed è proprio da questo vincolo, da questa coercizione che prende forma la comunità⁸⁶.

Nella riflessione lévinassiana la passività e la vulnerabilità emergono quindi come i caratteri dominanti di un soggetto che non può più imporsi sull'alterità, ma ne rimane per così dire ostaggio nella responsabilità, fino alla sua sostituzione. Dire responsabilità significa spogliarsi, rispondere ad un appello uscire da sé: «è una responsabilità dell'io per ciò che l'io non aveva voluto, cioè per gli altri»⁸⁷. Questa passività che mi porta sempre a rispondere ad altri, senza alcuna decisione previa, non è alienazione, ma convocazione «perché l'Altro nel Medesimo è la mia sostituzione all'altro secondo la *responsabilità*, per la quale, *insostituibile*, sono convocato»⁸⁸.

4. Oltre la distanza

Come abbiamo cercato di mostrare, Ricoeur e Lévinas, pur utilizzando un lessico non religioso, contribuiscono ad accorciare la distanza con l'alterità. L'apertura e la disponibilità verso altri sono modelli paradigmatici di un'etica che vuole seriamente scostarsi dall'egoismo proprio dell'individualismo e del narcisismo contemporanei. Così, porre al centro della riflessione la questione della relazione tra identità e alterità è già un primo passo verso una cultura fondata sul dialogo oltre che sulla pace.

Ricoeur valorizza l'*attitudine*-persona e la sua capacità di trovare risposte in una situazione di crisi; mettere in discussione la propria tolleranza assume un valore positivo perché svela il desiderio di identificarsi con una *causa* trascendente, il bisogno di riconoscere un ordine di valori cui riferirsi e la disponibilità ad aprirsi all'altro. Non essendo il soggetto del tutto decentrato nella relazione intersoggettiva, questi scopre che la propria responsabilità – sostiene Ricoeur – dipende dalla stima di sé. Così, l'essere *con* e *per gli altri* assume la forma della sollecitudine, ovvero un'amorevole donarsi, fondato sul riconoscimento reciproco. La relazione generosa con gli altri è resa possibile da un'idea di alterità che non espropria l'io, ma rappresenta una costituzione, mai compiutamente esprimibile nel discorso filosofico, appartenente alla soggettività.

Tra i due pensatori sembrano prevalere però direzioni opposte. Pur condividendo principi come la generosità e la sollecitudine per altri, la riflessione di Ricoeur è maggiormente sbilanciata a cogliere il senso del legame intersoggettivo a partire dalla dimensione interiore, mentre per Lévinas permane il primato insopprimibile e anarchico dell'esteriorità.

⁷⁷ Id., *Totalità e infinito*, p. 208.

⁷⁸ *Ibi*, p. 219.

⁷⁹ *Ibi*, p. 218.

⁸⁰ LÉVINAS, *Altrimenti che essere*, p. 102.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² LÉVINAS, *Altrimenti che essere*, p. 106.

⁸³ Cfr. *Ibidem*.

⁸⁴ Cfr. LÉVINAS, *Altrimenti che essere*, p. 111.

⁸⁵ *Ibi*, p. 107.

⁸⁶ «La comunità con il prossimo comincia nel mio obbligo nei suoi riguardi» (*ibi*, p. 108).

⁸⁷ *Ibi*, p. 143.

⁸⁸ *Ibidem*.

Così l'altro diventa, con Lévinas, il carceriere e il Medesimo suo prigioniero. La donazione è per la soggettività espropriazione. La prossimità tra soggettività e alterità si esprime nei termini di una distanza spazio-temporale incolmabile, che fonda la responsabilità. Non siamo noi a decidere di prenderci cura del prossimo, è l'Altro che sempre come *primo venuto* interpella e l'io non può che divenire suo ostaggio.

Questi modi di declinare il legame intersoggettivo aprono un varco, ma lasciano qualcosa di irrisolto: nonostante l'appello ricoeuriano all'amore per i nemici e la generosità levinassiana comunicata dinanzi alla nudità del volto, rimane un abisso che solo l'amore misericordioso può colmare. La misericordia dell'amore non è solo gratuità inesauribile, fraterna condivisione delle miserie altrui, è incessante darsi all'Altro, pur nella sua opprimente negatività, offrire incessantemente il proprio perdono, anche quando l'altro è privo di ogni desiderio di riconciliazione. Questo amore, che nasce solo da un'autentica vocazione all'alterità, annulla le distanze e incoraggia più opportune modalità di incontro con la prossimità.

Una meditata e puntuale ricognizione storica ha offerto la possibilità di comprendere il complesso distanziarsi, nel corso dell'epoca moderna, tra «una polarità fredda, centrata sull'astrazione e sull'analisi, e una polarità "calda", essenzialmente intuitiva»⁸⁹ per giungere a cogliere tutte le trasformazioni più profonde della cultura e della vita. Solo una meditata riqualificazione dell'amore ed in particolare dell'amore misericordioso può riscattare dal progressivo indebolimento del desiderio e dalle domande di senso dell'esistenza. Ciò perché nel suo originario donarsi, anteriore a qualunque appello, l'amore è capace di rigenerare ogni rapporto, non accorciando ma eliminando completamente le differenze con l'altro, non perché le banalizza, ma perché eleva il basso in alto, trasforma il meno in più.

L'assoluta e immotivata passione dell'amore misericordioso verso il meno desiderabile, trae la sua origine, a livello religioso, dalla donazione gratuita del trascendente verso l'imperfetta e misera condizione creaturale, cui si aggiunge il sostegno della grazia, che eccedendo l'ambito delle possibilità soggettive perfeziona e trae il meglio dal peggio. In ogni caso, a livello antropologico solo una più significativa lettura della vita interiore, nella sua radicale apertura all'alterità, può rappresentare la via d'accesso per comprendere e rendere efficace la strategia dell'amore misericordioso.

Questo diventa un paradigma dei rapporti interpersonali perché insegna a guardare l'altro, e me stesso come altro, senza prescindere dalle miserie e dai

limiti, talvolta insopprimibili, che ci costituiscono. La misericordia è un fattore imprescindibile della vita personale e comunitaria perché apre varchi, spesso inaccessibili, nella conoscenza e per la confidenza tra me e l'altro.

Lo sguardo compassionevole della misericordia tocca e rigenera la fragilità umana quando, come il padre misericordioso della parabola evangelica, si esprime in un amore accogliente, nonostante il tradimento e gli errori commessi, riuscendo a trarre, dalla radice stessa del male, il bene.

Nella prova estrema in cui l'altro rappresenta l'assoluta alterità, il negativo radicale, l'opposto di tutto, qualsiasi iniziativa è difficile. Nel suo sacrificio Cristo è la cifra emblematica dell'unica iniziativa possibile, perché sperimenta e comunica, anche nella situazione più estrema, la paradossale e illimitata vocazione dell'amore. Il suo immergersi nell'abisso delle negatività umane, senza confondersi mai con esse, è segno tangibile della rigenerazione e della vittoria riportata dall'amore misericordioso. La misericordia dona all'amore una risposta che da solo non conosce: la vittoria del bene sulle provocazioni e sulle seduzioni malvagie.

Con questa radicale novità, l'amore misericordioso si erge oltre le profondità abissali del negativo. Anche dinanzi allo scandalo della croce, ultimo sacrificio del Figlio dell'uomo, nulla è perduto; anzi proprio «la croce è il più profondo chinarsi della Divinità sull'uomo e su ciò che l'uomo – specialmente nei momenti difficili e dolorosi – chiama il suo infelice destino. La croce è come un tocco dell'eterno amore sulle ferite più dolorose dell'esistenza terrena dell'uomo, e il compimento sino alla fine del programma messianico»⁹⁰.

Solo attuando il progetto della misericordia, l'amore, nella sua gratuità, incontra il limite dell'altro: anche quando l'altro è mio nemico, anche quando desidera rendermi ostaggio della sua iniziativa, l'amore si dona perché non teme di perdere la propria vocazione. L'altro, pur nella violenza di un gesto estremo, non ha il potere di annullare la potenza dell'amore che sopravvive oltre la finitezza delle nostre esistenze.

L'amore misericordioso realizza inoltre un impegno più ampio: diventa progetto per una comunità di individui in cui i mutui rapporti interpersonali vengano modulati secondo la logica del perdono. Non si tratta di un pietistico indulgere sugli errori, propri e altrui, quanto piuttosto di offrire, attraverso il perdono, un'autentica risposta alle molteplici domande di giustizia emergenti dai vincoli del vivere sociale. Per riconoscere la forza che la misericordia ha di implementare il valore della giustizia, occorre cogliere nella dignità umana l'autentico punto di convergenza tra l'esercizio dell'amore misericordioso e la ca-

⁸⁹ ALICI, *La misericordia*, p. 204.

⁹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, n. 8.

pacità di riconoscere umilmente la nostra fragilità. Così, «colui che perdona e colui che viene perdonato si incontrano in un punto essenziale, che è la dignità ossia l'essenziale valore dell'uomo che non può andar perduto e la cui affermazione, o il cui ritrovamento, è fonte della più grande gioia»⁹¹.

La capacità di interpretare e rendere operante questo potere dell'amore, sconfinando oltre la logica dell'utilitarismo e oltre l'efficacia della giustizia, rappresenta la scommessa più audace e coraggiosa cui siamo chiamati in questa ora della storia.

⁹¹ *Ibi*, n. 15.