

Ivo LIZZOLA, *Dare corpo alla comunità : I riferimenti culturali dell'orizzonte comunitario*, in «Il Margine. Mensile dell'Associazione Culturale "Oscar A. Romero"», 23/4-5 (2003), pp. 26-41.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/ilmarg>

Questo articolo è stato digitalizzato della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con l'Associazione culturale Oscar A. Romero all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe è un progetto di digitalizzazione di riviste storiche, delle discipline filosofico-religiose e affini per le quali non esiste una versione elettronica.

Il materiale sul sito [HeyJoe](#) è disponibile sotto licenza CC BY-NC-ND 4.0: può essere scaricato, stampato e condiviso per uso non commerciale, con attribuzione e senza modifiche.

This article was digitized by the Bruno Kessler Foundation Library in collaboration with the Oscar A. Romero Cultural Association as part of the [HeyJoe](#) portal - *History, Religion, and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe is a project dedicated to digitizing historical journals in the fields of philosophy, religion, and related disciplines for which no electronic version exists.

The material on the [HeyJoe](#) site is available under the CC BY-NC-ND 4.0 license: it can be downloaded, printed, and shared for non-commercial use, with attribution and without modifications.



Dare corpo alla comunità

I riferimenti culturali dell'orizzonte comunitario

IVO LIZZOLA

docente di pedagogia sociale e di pedagogia dei diritti umani presso
l'Università degli Studi di Bergamo

In fraternità

Il riferimento alla fraternità è decisivo oggi per *dare corpo alla comunità*. Mi pare bello e utile raccontarvi, al riguardo, quello che è successo quando mio figlio Giordano, lo scorso anno in prima elementare, ha riflettuto con compagne e compagni sul fatto che Erlando Muhmadai, il suo più grande amico, musulmano e albanese, è stato circonciso. Giordano vive l'esperienza della scuola elementare in una classe di venti bambine e bambini, sette dei quali vengono da altri quattro continenti e hanno le loro radici in quattro diverse appartenenze religiose. Giordano ha visitato Erlando e ha visto che soffriva. E che veniva festeggiato. Ha vissuto questo fatto con intensità. La circoncisione di Erlando ha richiesto allora una serie di riflessioni e di accompagnamenti: sul significato della sofferenza, sul perché questa sofferenza è stata proprio procurata a Erlando dal padre, sulla relazione tra sofferenza e comunità, sul significato della festa, legata alla capacità di condividere o di vivere insieme il dolore, sul significato della purificazione. Spiegazioni e racconti che per Giordano richiedevano riferimenti, parole, linguaggi non islamici. Quelli dei genitori dell'amico risultavano lontani. Siamo stati "costretti" dall'urgenza ad andare a recuperare nella tradizione della nostra famiglia, attraverso i racconti dei suoi componenti più anziani, nelle pratiche e nei linguaggi religiosi nostri, per vedere di creare un poco ex novo e certo già da subito, "fraterne terre di mezzo" culturali. Operando "slittamenti di senso", "traduzioni" di tradizioni che sempre sono anche tradimenti. Cercando, insieme, fedeltà e riscatti di passati lontani che venivano rivisitati e riletti con interpretazioni diverse dalle tradizionali (quelle non di rado poi passate nei pregiudizi). Avventurandoci noi famiglia, e le maestre e i piccoli in terre di mezzo che si volevano fraterne e ospitali, dove parole e significati, nuovi un poco per tutti, certo rinnovati, provano a dire la

fraternità viva, come quella tra Erlando Muhmadai e Giordano. Fraternità tra diversi, evidente nei paesaggi interiori aperti e un poco accomunati, certo in relazione. Paesaggi abitabili per entrambi, con corpi segnati e distinti.

Tutto questo accade nei piccoli corpi delle nostre bambine e dei nostri bambini, in cui sono già presenti da subito i segni di un molteplice e plurale (e contraddittorio) riferirsi a tempi diversi della memoria come della attesa di futuro. Come pure a spazi diversi: con un qui che si apre con altri, e un lontano che si fa subito presente, inevitabilmente modificandosi. Ma allarghiamo lo sguardo: quante persone oggi si trovano particolarmente esposte a discontinuità, fratture, abbandoni, partenze! Lo sono per lo sradicamento cui l'interdipendenza, il lavoro, o l'incertezza del diritto, il mercato delle occasioni li spingono; lo siamo tutti per la vulnerabilità dei nostri corpi, e dei nostri paesaggi interiori. Ciò richiede strategie pedagogiche e sociali per promuovere nuovi incontri, sostenere ricomposizioni, sapere congedarsi e reggere riaperture di spazi inediti di libertà e di responsabilità. In situazioni di limite le persone possono prendere cura della vita propria, di quella delle relazioni, di quella del mondo. Lo possono fare e lo vivono in luoghi ed esperienze diverse: l'asilo nido, l'ospedale, il carcere, i servizi per la disabilità grave, la casa di riposo...

Nelle biografie, nelle relazioni – vorrei dire in ogni corpo segnato da (e segnale di) differenze, deterritorializzazioni e molteplici appartenenze si giocano tensioni e conflitti inediti e forti; come pure disorientamenti e richiami a legami in conflitto con norme, o ad appartenenze in conflitto con riconoscimenti di altri.

Grande è la proliferazione di stimoli, opportunità, legami cognitivi, esperienze a cui sono esposti le nostre piccole e i nostri piccoli, gli adolescenti e i giovani. Mauro Ceruti nota che “le culture locali oggi da integrare sono soprattutto gli individui stessi, fatti di corpi singolari e di immaginari altrettanto singolari: ognuno di essi è esposto sin dai primi anni di vita a una ricombinazione, ogni volta unica e differente, di mondi lontani nello spazio e nel tempo”¹.

Le immagini che compongono i nostri paesaggi interiori oggi sono, da un lato, più complesse e, dall'altro, immediatamente si confrontano (incluso o escludendo) con presenze, persone, culture un tempo lontane. Così che spesso abitiamo nelle paure degli altri e loro nelle nostre: siamo presenti (conficcati o

¹ Mauro Ceruti, *Un'ecologia umanista*, in M. Callari Galli - M. Ceruti - T. Pievani, *Pensare la diversità*, Melteni, Roma 1998; *Un filtro per accedere al mondo*, in “Animazione Sociale”, 1/1994.

accolti) nelle memorie altrui e viceversa; ci scorgiamo come promessa o come impedimento dei futuri possibili degli altri, e loro emergono in modo simile per noi. Interdipendenze, dislocazioni, migrazioni, sradicamento portano donne e uomini, comunità e storie europee a sentirsi di vivere nel tempo delle incerte identità; a scoprire improvvisamente nei propri modi di fare e di pensare delle identità trasformate. E a reagire in modi diversi: più immediati o impauriti, oppure più riflessivi e in ricerca. C'è chi si sente minacciato, o sconfitto; c'è chi si sente richiamato a fedeltà e dialoghi; c'è chi si concentra su progetti e su interessi particolaristici. Tutti comunque presi dall'incertezza, nativi e migranti, nelle identità e nelle differenze plurali, senza cogliersi simili per le situazioni emotive e psicologiche, per la comune esposizione sul futuro, per le fatiche nell'affrontare tempi inediti e inedite condizioni del vivere. Ma la nostra identità è vita che viene dalle terre dove son piantate le nostre radici plurali, e che viene dal cielo verso cui tende e si dispiega, in cui fiorisce e accoglie, dà frutto per altri e grazie ad altri. Abbiamo bisogno, specie quando il sentimento di incertezza svela che le nostre identità sono un cammino che incontra altri cammini, di elaborare, di riflettere, di fare un racconto della nostra esperienza. Abbiamo bisogno di racconti e di comunicazione.

Dell'obbligazione

Come facciamo ad illuminarli, questi racconti comuni da aprire, nel rispetto di quei segni nei corpi, facendo riferimento solo alla libertà e all'egualianza? Questo è ciò che ci offre come riferimento per il legame sociale e per la cultura dei diritti il paradigma vincente della modernità occidentale a guida del processo di identificazione del soggetto.

Ne parla Giuliano Piazza riprendendo gli studi di Georges Duby: la "pratica di autonomizzazione dell'individuo" è il mutamento culturale prodotto dalla borghesia. Questa pratica fa nascere l'identità, la personalità, l'unicità, l'"io", dalla distinzione nei confronti degli altri. *Io per distinzione dal* (e in competizione con il) *tu*, potremmo dire. "È quello che nella semantica europea viene poi teorizzato attraverso il tema della libertà individuale, del soggetto culturalmente e giuridicamente fondato"².

Viene valorizzata la singolarità, sostenuta la rivendicazione dei diritti degli individui, i diritti di libertà. Poi i diritti dei gruppi, portatori di interessi, o

² Giuliano Piazza, *Nella terra di nessuno*, in "Animazione Sociale", 1/1994, pp. 7-8.

di mancanze, comuni, o di comuni valori e propensioni. Gruppi di simili, di eguali. Eguaglianza con “altri me stessi”, distinti e in lotta con altri *altri*.

Gli altri *altri* in questo gioco di identificazione servono come strumento perché io prenda forma, nella competizione con loro e per distinzione da loro. Quelli che così nascono nel tempo sono diritti “declinati al singolare o al plurale”, come nota per primo Raimón Panikkar³.

La stagione, recentissima, dei diritti che fanno riferimento alla fraternità nasce da un incontro con l’alterità radicale. La fraternità non ti fa incontrare un altro dal quale distinguerti, ma individua l’altro come altro radicale, come unico altro, a te consegnato: destino stagliato nel tempo del vivere. Il paradigma non è più “*io contro tu*”, ma “*io contro non io*”: vita unica, generata e vulnerabile, quindi mortale, che si staglia a partire da una origine e che si compie nella morte. E l’altro, vulnerabile e mortale quanto me nel suo corpo, è appunto, e per questo ed in questo, mio fratello. La generazione di diritti che nasce sulla base di questo secondo paradigma si dà a partire dal riconoscimento e dall’obbligazione verso l’altro⁴. Moto originario del diritto secondo Simone Weil che mirabilmente ce lo indica ne *La prima radice - Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l’essere umano* (1943).

L’obbligazione come origine del diritto è tanto più preziosa oggi, nel tempo della frammentazione e dello sradicamento: tempo di sradicati pur se residenti, comunque deterritorializzati nei nostri paesaggi interiori, fin da piccoli. Perché Giordano, adesso, dentro di sé ha “una terra di mezzo” con elementi di meticcio con la tradizione islamica, ritradotta e ritradita; e alcuni racconti dalla storia di Gesù sono stati ritradotti e ritraditi per e da Erlando (e in essi può anche riconoscersi, se non altro nella povertà della sua nascita in un garage pochi mesi dopo essere sbarcato in Italia nel grembo di sua madre).

La scoperta e la nuova geografia interiore di tantissimi bambini si incontrano e si intrecciano con le memorie delle loro comunità, in maniera assolutamente originale. Stanno davvero “rimettendo al mondo il mondo” – come scriveva la sradicata ed esiliata Maria Zambrano⁵ – grazie al fatto che si sono

³ Raimón Panikkar, *È universale il concetto di diritti dell’uomo?*, in “Volontari e Terzo Mondo”, n. 12, 1990, pp. 24-48; vedi anche Francesco D’Agostino, *Pluralità delle culture e universalità dei diritti* in C. Vigna - S. Zamagni, *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 49-50.

⁴ Pierangelo Sequeri, *L’umano alla prova - Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, pp. 135ss; Luiz Carlos Susin, *Identità come appropriazione e narcisismo. Una critica al paradigma dell’identità*, in “Concilium”, 2/2000, pp. 109-125.

⁵ Maria Zambrano, *Dell’aurora*, Marietti, Genova 2000.

incontrati secondo un nuovo paradigma per l'identificazione. Grazie alla vicinanza con quelle donne e con quegli uomini concreti, con quel consiglio di classe che ha celebrato il Natale in quel modo, con quelle insegnanti (alcune credenti alcune non credenti) che hanno creato il terreno perché in quel modo *tornassero i volti*. I volti che danno figura e corpo alla comunità: volti tra noi, nostri e altri, volti affidati a noi e mistero da rispettare. Volti di donne e uomini unici e d'ogni parte, dispersi e ritrovati.

Volti di uomini e donne anche appartenenti a tradizioni molto lontane e diverse, e col gusto di camminare insieme sull'orizzonte comune dei propri figli e delle proprie figlie attraverso questa rivisitazione della memoria, per farla ospitale.

È necessario tornare ad attingere: si è dovuto tornare nel passato delle memorie delle famiglie, delle storie, delle tradizioni, per tornare a prendere quello che serviva a creare questa fraterna *terra di mezzo*.

Questa operazione di rivisitazione del passato, di ridisegno, non solo di riattualizzazione, chiede un riconoscimento dell'altro che va oltre lo scambio e la sola reciprocità (limite massimo toccato dai diritti fondati su libertà e uguaglianza): chiede una *preferenza per l'altro*. Anche una preferenza per "l'altro che non è ancora": le piccole donne e i piccoli uomini come Muhmadai, Giordano, Jao Qui, Ernan... che saranno adulti dentro e oltre questo delicatissimo passaggio di umanità. L'umanità non si è mai trovata a vivere quello che sta vivendo, una discontinuità qualitativa nella storia della specie. Nessun'altra specie che ha abitato la biosfera ha avuto la capacità di suicidarsi in quanto specie; siamo l'unica specie che nell'avventura che l'ha portata ad abitare tutto il pianeta è riuscita a mantenere, pur nella differenziazione, un "umano che è comune". Meravigliosa sorte della vita sul pianeta, differenziata, tenuta insieme e messa a rischio, nell'avventura dell'umanità.

Un altro di universalità

Dare corpo alla comunità chiede, dunque, fraternità e obbligazione verso l'altro. Chiede una declinazione dei diritti *al duale*, non più al singolare e al plurale, come da tempo scrive Raimón Panikkar⁶. E una declinazione al duale è più complessa, perché non ha a che fare con il lavoro dei filosofi del diritto e dei legislatori, ma ha a che fare con i comportamenti di tutti noi: è una declinazione che si deve fare nelle "comunità di pratiche", non riesce ad essere so-

⁶ Raimón Panikkar, *La Torre di Babele*, Ed. Cultura della pace, Firenze 1990, p. 96.

stenuta solo nei codici. In qualche modo bisogna che le pratiche anticipino i codici. Quale altra forma potrà assumere, allora, il valore universale del diritto, al di là di quello formale dei “diritti umani”? Occorre che prenda forma un altro tipo di universalità: quella delle pratiche, delle “comunità di pratiche” che costruiscono degli universali concreti prima e oltre gli universali formali.

Alcuni anni fa Paul Ricoeur così rifletteva:

“Tra la pretesa universalistica e l'accusa di etnocentrismo, a mio avviso è necessario accettare il paradosso seguente. Da una parte mantenere la pretesa universalistica legata a valori nei quali si incontrano sia l'aspetto storico sia l'aspetto universale, e dall'altro sottoporre a discussione questa pretesa; non più a livello formale, ma a livello di convinzioni innestate su esperienze di vita concreta. La discussione, comunque, non potrà dare frutti se ciascuna parte non è disposta ad ammettere che altre culture nascondano altri universali in potenza. Da quanto ho detto deriva una nozione paradossale, quella di universali in contesto o di universali potenziali o incoativi che chiarisce meglio l'equilibrio riflessivo tra universalità e storicità che stiamo cercando. Solo una discussione a livello concreto di ‘culture’ in cui le convinzioni sono invitate a tenersi al di sopra delle convenzioni potrà dire – al termine di una storia ancora da venire – quali pretesi universali diventeranno universali riconosciuti”⁷.

Noi abbiamo uno strano compito, noi occidentali figli dell'universale formale: quello di fare la critica della teoria dei diritti universali e, nello stesso tempo, di sostenere tali diritti umani nelle pratiche. E non è per nulla una cosa facile.

“Il mondo ci raggiunge”, in mille modi: dolci e creativi come le musiche e i racconti, i viaggi e le ospitalità; oppure tragici e duri come la denuncia, la disperata violenza terroristica, l'invocazione dell'estrema periferia del mondo. Abitiamo nelle paure degli altri e loro nelle nostre: siamo presenti (conficcati o accolti) nelle memorie degli altri e loro nelle nostre; ci scorgiamo come promessa o come impedimento dei futuri possibili degli altri, e loro emergono in modo simile nei nostri. Identità-rifugio, proiezioni, assimilazioni, negazioni attraversano a volte con sottigliezza, altre con nuova ostentata trasparenza i luoghi formativi della trasmissione della cultura, dell'elaborazione dei significati, della prefigurazione delle storie personali nella storia del mondo.

⁷ Paul Ricoeur, *Etica e conflitto dei doveri: il tragico dell'azione*, in “Il Mulino”, 3, 1990, p. 384; *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 30; *Il giusto*, SEI, Torino 1998, pp. 184ss; vedi anche Lino Casati, *L'appello ai diritti umani nella morale cristiana*, in “Teologia”, 2, 1992, pp. 115-153.

Come fare a *dar corpo alla comunità* quando viviamo territorialmente vicini, e radicalmente separati? Come facciamo a dar corpo alla comunità nella deterritorializzazione, nello sradicamento? Come facciamo quando il crollo delle Torri gemelle o l'attentato in Kenya attivano dei riferimenti nella memoria così diversi e spesso così contrapposti e riportano a fondi oscuri e a cicatrici che ci dividono? Mentre la pratica di vita e la significazione attorno alla scuola dei nostri figli così delicatamente e solidalmente ci avvicina e ci chiama in gioco insieme. E questo gioco, come quei contrasti anche interiori, non sono finiti.

Quale via educativa migliore, oggi, che permettere ai nostri ragazzi e alle nostre ragazze di cogliersi come *campo di battaglia*, seguendo la bella indicazione di Etty Hillesum. In quel campo agisce la stessa forza dell'oppressore, del violento e la stessa fragilità della vittima; la capacità di sollecitudine e la freddezza. Quando accompagniamo i nostri ragazzi nei progetti nei campi in Kosovo, per esempio, educiamoli a non condividere l'odio e a riconoscere, anzi, dentro di sé quanto là con evidenza è emerso nel conflitto. Che ha radice umana: qualunque cosa sia emersa là ha radice umana; e la stessa radice è in noi. Se i nostri ragazzi sapranno affrontare questo campo di battaglia e decidere (non una volta, ma più volte) per il versante della pace, dell'inclusione, del riconoscimento, del patto responsabile... non riusciranno a riaprire una nuova stagione, assolutamente inedita, della convivenza tra noi? Diceva benissimo un delicato sociologo come Alberto Melucci quando affermava che lo scenario futuro si gioca all'interno della natività del gesto e della parola che lega le persone tra loro all'interno della comunità. Si decide lì, nell'impegno, nella politicità del gesto, nella sua ricerca di senso.

“La società coincide col pianeta e il pianeta si socializza interamente (...) In questa situazione le categorie fondamentali dell'esperienza, su cui i soggetti individuali e collettivi costruiscono la propria rappresentazione di sé e orientano la propria azione, sono qualitativamente diverse da quelle dell'epoca moderna (...). È nella struttura profonda dell'azione individuale che si formano le dinamiche macrosociali e, reciprocamente, i grandi processi strutturali operano fino nelle fibre più riposte della vita individuale”⁸.

Le grandi scelte nella globalizzazione dei poteri si mediano e si ridicono, con forte impatto e da subito, nel paesaggio interiore delle persone. Le due cose insieme: non solo la seconda, che potrebbe tratteggiare lo scenario di un futu-

⁸ Alberto Melucci, *Diventare persone*, EGA, Torino 2000, pp. 11, 18.

ro catastrofico e di un presente amaro di persone totalmente controllate; non solo la prima, che potrebbe sostenere un volontarismo entusiasta e superficiale di soggetti che tutto possono. Per dire che l'orizzonte della nostra responsabilità personale oggi (e mai così prima d'ora) è ravvicinatissimo a quello della dimensione politica del nostro agire.

Il problema non è dare “anima alla politica”, ma scoprire questa profondissima vicinanza: ce lo segnalano i nostri ragazzi e le nostre ragazze quando “non hanno tempo” per la mediazione politica, “non hanno tempo” per differire nel futuro istanze di giustizia ed equità. Quando cercano molto spesso una significatività universale per i loro gesti. E vanno a lavorare in progetti e campi della Bosnia e del Kosovo, o in Brasile, o in Senegal, usando delle vacanze, o per mesi, o per qualche anno della loro storia di formazione. Oppure quando vogliono che il loro gesto di consumo, o la modalità della loro partecipazione pubblica, manifesti i valori in cui credono o gli orizzonti futuri che desiderano. Che li tratteggi oggi. Non c'è tempo (e non c'è spazio) per altro.

Si cerca, così, una nuova e forte connessione tra i tempi sociali, i tempi personali e i tempi noetici. Sono numerosi gli adolescenti e i giovanissimi che in questi anni si confrontano interiormente con le dimensioni del sacrificio, dell'ingiustizia, della sofferenza, che attraversa la vita di tante donne e di tanti uomini, di tante comunità e di intere popolazioni. Su queste realtà c'è attenzione, si vivono sentimenti di ansia e di vero dolore. Spesso si sviluppa riflessione.

Nei racconti delle ragazze e dei ragazzi emerge la fatica e la problematicità nell'assumere e nel tradurre tutto questo in scelte professionali, o in decisioni e parole civili e sociali. Certo sono diffuse e diversificatissime tante scelte “pratiche” (d'alto contenuto etico e simbolico), di vicinanza e prossimità a chi vive nella sofferenza e nell'ingiustizia, nel bisogno e colpito dalla violenza. Pure se verso la politica restano rappresentazioni eccessivamente negative, a segnalare anche una distanza e una non comunicazione persistenti.

Molti sono i ventenni che cercano (e praticano) senso e gusto del vivere con altri e per altri; modi di vicinanza e riconoscimento della diversità; prossimità alle sofferenze e alle ingiustizie. Pensano e si confrontano con la morte: molto, molto più di tantissimi adulti. Su quest'ultimo aspetto troviamo risultati sorprendenti in una ricerca condotta in sette città italiane pochi anni fa⁹.

Il confronto con il tema della morte non lo troviamo negli adulti, o anche solo nei giovani adulti; come il confronto con il tema dell'aldilà, dal quale i ragazzi e le ragazze si aspettano giustizia nella pienezza: quella che vogliono pro-

⁹ Mario Pollo, *I labirinti del tempo*, F. Angeli, Milano 1998.

vare ad anticipare almeno in alcuni gesti e in alcune scelte. L'aldilà è letto più come luogo della giustizia che come luogo della beatitudine. È sorprendente, pur se ciò può celare qualche disimpegno e disistima verso la politica. E, a volte, l'impazienza del volere "bruciare" la tensione nel gesto.

L'agito torna nella sua immediatezza a dominare la scena, senza lasciare spazio alle parole, ad una rappresentazione nei giorni, nella storia personale, in esercizi di ruolo, nella costruzione del consenso. Azione immediata: paure e tensioni bruciate nell'agito. Si può ritrovare un'azione che rompa il circuito vizioso tra le tensioni interiori (vissute come insostenibili) e lo sfogo in gesti dall'immediato ritorno (nel riconoscimento del gruppo, nella rassicurazione e nel calo della tensione). Circuito vizioso che rinforza una sorta di anestesia etica che sordamente si fa spazio se la diversità, l'esercizio di modalità non distruttive di vivere il conflitto, la dedicazione e la cura sono dimensioni poco coltivate. Se il tempo della cura, della coltivazione e della conoscenza di sé, è bruciato.

Solo corpo, nuda vita

Dare corpo alla comunità chiede, abbiamo visto, uno slittamento di paradigma, chiede fraternità, obbligazione, riconoscimento. E, nella fraternità, chiede anche il riconoscimento di quella battaglia interiore che l'essere fratelli provoca e comporta. Significa incontrare gli altri nel loro corpo, nel loro essere "nuda vita", consegnata (come dice chi riflette in questi anni sulla biopolitica). Nel loro corpo vulnerabile come il mio. Sapere che nel corpo degli altri vive la stessa tensione desiderante e drammatica che attraversa il mio corpo, e farsi reciprocamente vicini riconoscendo questo soprattutto nei luoghi in cui le donne e gli uomini sono quasi del tutto ridotti al loro solo corpo: misurarsi con questo è andare in profondità a ciò che si muove nella storia di ogni donna e ogni uomo, nell'umano che ci è comune.

Il salto nella storia e nella coscienza di specie è dato, certo, dalla "mutata natura dell'agire umano" di cui parla Hans Jonas, ma è detto anche da questo incredibile ritorno dei corpi che sono nuda vita, nei campi, nella fuga, nella violenza. Sono prima di ogni riconoscimento di un qualunque diritto; sono così sfiguratamente solo corpo, uccidibile, che si salva solo se ritenuto sacro, della coscienza personale o d'una comunità, perché il diritto non riesce a salvarlo, quel corpo.

Incontrarli può essere un antidoto prezioso sia alla diffusa anestesia del male che produciamo con la sua continua rappresentazione, sia alla proiezione del male sull'altro. Per proiettare il male sull'altro, l'altro deve essere portato-

re di una storia, di una cultura, di un qualche potere. Più difficile è proiettare il male sull'altro quando è ormai ridotto a nuda vita.

Certo, possiamo prendere anche la strada di negare l'incontro con quella nuda vita: lo stiamo facendo con la nostra legislazione. Incontrare l'altro come nuda vita può essere un percorso importante per non attribuirgli il male, e per non seguire quel cammino pericoloso che fa costruire il senso di immunità dal male per alcune tradizioni o civiltà. Non può che essere d'altri il terrorismo, la sopraffazione, la violenza. Nella battaglia tra le plurali appartenenze che vanno a definire l'itinerario nostro verso un'identità, una appartenenza si fa cannibale sulle altre, ad esempio riproponendo una sorta di origine pura come la cosa da realizzare nel futuro. Questi messianismi che si girano indietro sono concretissimi e pericolosi sogni di futuro.

Occorre, comunque, ripartire dai corpi per creare una casa nel mondo, dai corpi che si ammalano e che muoiono, che desiderano e che amano. E nell'incontro tra i corpi costituirsi come soggetti dei propri atti, contrastando quella grande tentazione di bruciare nell'azione la tensione.

Ritornino i volti a riaprire la parola, e a frenare la tentazione di bruciare immediatamente la nostra pulsione e il nostro desiderio nell'azione. Quando riusciamo a sospendere l'azione? Quando facciamo l'esperienza della meraviglia, dello stupore. E restiamo incantati: "attraverso la bellezza il mondo entra nella nostra anima", ci dice Simone Weil. Oppure quando facciamo esperienza della sofferenza ("attraverso la sofferenza entra nel nostro corpo"). La sofferenza sospende l'azione: ci fa stare a casa dal lavoro, da scuola, può giungere a farci ridisegnare completamente i tempi di vita e gli spazi quotidiani. La tecnologia medica si appropria della sofferenza, solo fino al punto in cui non può che riconoscere il fatto che, vulnerabili e mortali, noi al massimo ristabiliamo una condizione di relativo equilibrio, sperabilmente buono, dal quale agire ancora la nostra libertà.

L'incontro con la bellezza e quello con la sofferenza sono la grande occasione per umanizzare i modi di vita, il rapporto con il tempo, l'abitare lo spazio, l'uso della tecnologia. Si può provare a ricollocare attorno alla sofferenza, che interrompe l'agire immediato, il luogo per costruire nuovi simboli, più vicini al corpo, e nel rispetto del volto. Luogo comune, di cura e responsabilità. Dove possono avvenire quegli slittamenti avvenuti tra Giordano e Erlando. Resterà nella vita, quella apertura di senso nella sospensione dell'azione, più dei loro giochi, che già sono importanti e che maturano cose importanti. Ma se ciò che matura nel gioco può non resistere al riemergere dei fondi oscuri dei pregiudizi, forse lo può quel passaggio intorno alla circoncisione. Perché è stato guardarsi, piangere insieme per il dolore dell'amico, e provare alcuni racconti che interpretavano quello che

stava avvenendo. La parola ha ripreso il suo spazio, si è potuto imparare attraverso la sofferenza, secondo l'antica indicazione di Eschilo. Senza l'ansia di spiegare o risolvere, ma col gusto di cercare e, soprattutto di *approssimarsi*.

Rendersi conto

“Rendersi conto” è esperienza particolare, anche cognitivamente. Rendersi conto della gioia o del dolore, di un amico o di persone lontane e rese presenti alla mia vita, non è solo frutto della ricerca di spiegazioni e di ragioni o dell'indagine di cause e diversi fattori intervenuti. Rendersi conto è anche, forse soprattutto, accostarsi al dolore e alla gioia nella sua immediata interezza, nel suo essere vissuto specifico e irripetibile (né deduzione, né intuizione, né assimilazione a mie simili esperienze)¹⁰. Come accanto alla disabilità grave, o al disagio psichico, nelle esperienze di teatro-scuola.

Acquisizione preziosa è quella che si coglie nelle immagini e nelle lettere che ci arrivano da coetanei o contemporanei lontani-presenti, nel riverbero in noi del loro terrore o del riaprirsi della loro gioiosa speranza: valore cognitivo non ha solo la forma della conoscenza intellettuale, ma anche la forma del sentire relazione e prossimità.

Nell'incontro si è piuttosto condotti ad uscire dai confini degli atti cognitivi ed intenzionali dell'io: superamento della “prigione della nostra particolarità”. Si possono indicare sei elementi in una empatia in atto. Il primo riguarda l'arricchimento del nostro sentire: colgo dell'esperienza gioiosa o sofferta altrui lati fino ad ora nascosti alla mia propria gioia e alla mia propria sofferenza. Un secondo elemento è una più chiara conoscenza di me che conosco e sento: una particolare esperienza di percezione interna.

Una terza acquisizione è che posso vivere valori anche se il mio vissuto non ha o non ha ancora offerto alcuna occasione al loro delinearsi o al loro realizzarsi. Scopro comunque livelli correlativi della mia persona. Posso essere, ad esempio, non credente e capire che qualcuno sacrifichi la vita, o i suoi beni o le sue capacità per una fede che io non possiedo. Ma “empatizzo in lui” un'assunzione di valore che motiva il suo agire.

Non è un approccio “teoretico” all'altrui dottrina, piuttosto è un accostamento all'umanità che si manifesta a noi quello cui siamo chiamati. Quello che

¹⁰ Edith Stein, *L'empatia*, Franco Angeli, Milano 1986; Laura Boella - Anna Rosa Buttarelli, *Per amore di altro*, Cortina, Milano 2000, p. 79ss.

ci rivela a noi stessi. Un quarto elemento di questa particolare esperienza conoscitiva consiste nel disporre a vivere e a leggere il mondo come esperienza “degli atti con cui gli esseri umani si scambiano significati ed emozioni” (moti d’animo, investimenti d’energia, “moventi” direbbe la Weil). Con ciò che si fa, e si è, si “va verso” gli altri, ciò che loro fanno, e ciò che sono.

Viene alla mente il saluto che ci si scambia a Dakar e nel Senegal di lingua wolof: quando si saluta qualcuno si dice “che cosa fai qui?”. Ma non vuol dire che qualcuno è definito solo per la sua attività. Infatti si risponde: “sono qui”; talvolta, anzi, si dice “sono qui e basta”. È ciò che si fa che ci avvicina gli uni agli altri, ci muove, ci rende utili, ci fa scontrare anche. Ma ciò che si è è fondamentale, è ciò che viene riconosciuto nel saluto. Ed è l’essenziale nell’incontro, e ci fa stare “in presenza”. Non è facile “essere qui”, veramente presenti, ma è quello che ci chiediamo reciprocamente.

Meravigliosamente ogni creatura sente su di sé un’attenzione unica. Bellezza vulnerabile che non ci invita a dare un senso, ma che ci muove ad essere buoni, non solo giusti. “Non mi ucciderai”: la bellezza è esperienza etica, non solo estetica, sguardo buono da noi e su di noi, benedicente. È, poi, responsabilità accogliere la vulnerabilità del creato, come pure di ciò che prende vita tra noi.

Un quinto elemento dell’empatia pratica è, quindi, la scoperta che da stanco e arido non faccio trovare spazio dentro di me a ciò che vivo: “non è semplice vivere ciò che si vive”, serve un movimento di recettività.

Anche il sesto tratto dell’esperienza del conoscere nel corpo è l’attenzione, il “restare nel vivo” delle risposte in atto per una situazione data: lì ciò che veramente avvertiamo fremere o gemere può emergere e sorprenderci. Prendiamo contatto con ciò cui siamo chiamati. In tutti alberga una quotidiana e “banale” inattenzione e distrazione che dobbiamo sorvegliare perché non diventi l’istanza che decide. Cedere a questa neutralizzazione nella semi-oscurità della propria coscienza, disattivando l’incontro, è non far vivere parti di sé, vivere alla superficie di se stessi, quella plasmata dal “si dice” e dal “si fa”, dalle connivenze e dalle convenzioni.

Vivendo, nei percorsi di formazione e di conformazione esperienze di adesione interiore agli “oggetti” di cui ci si occupa, e soprattutto alle persone incontrate.

Se noi, per esempio, non riusciremo a riconoscere anche come nostro ciò che muove un kamikaze, sarà molto difficile che riusciamo a far fronte a questa sfida terribile del nostro tempo. Terribile e nuova nel modo in cui si sta manifestando, così vicina a quella tecnica possibilità della specie umana di suicidarsi tutta intera. Non è facile fare spazio a ciò che si vive. Mi dicevano alcuni

allievi: “non è facile vivere ciò che si vive”. Bisogna rendersi conto, farsi attenti, cogliere ciò che germina e ciò che geme nell’altro, come possibilità della vita. Se noi riusciamo a renderci conto possiamo forse cercare d’essere giusti. Se mi rendo conto posso coltivare la speranza che non ci faremo del male.

Voglio essere giusto

Ma non siamo solo *tra noi*: tra noi ci sono altri, e la presenza del “terzo” crea un problema in più: ma anche una potenzialità in più: la possibilità e l’obbligo di fare la giustizia, attraverso le istituzioni. La possibilità e l’obbligo di farsi prossimi anche di altri, che non mi guardano ma mi riguardano, che non conoscerò mai ma che possono essere resi qui di fronte a me, attraverso istituzioni giuste.

Sono le esperienze reali, gli incontri faccia a faccia che aiutano a sortirne. E a cogliere che “si è di qualcuno”, e non solo perché c’è chi ci ama, ci conosce e ci chiama, ma anche perché c’è chi ha bisogno del nostro amore, d’esser da noi riconosciuto. C’è chi ci rivolge la sua richiesta, chi esprime la sua attesa. Siamo per qualcuno che abita qui, oppure lontano: che ci chiama e ci “elege” ora, da qui. Ci chiama per nome, ci rende non sostituibili. Certamente nel limite ma anche nella particolare possibilità dei miei saperi, delle capacità coltivate, degli spazi affettivi. I miei saperi e ciò che posso e so fare si fanno, così, interessanti, da curare bene: sono patrimoni aperti, percorribili e più ampiamente e profondamente abitati da diversi ospiti.

“Pratiche di nomina” per maturare e accettare che, sì, io morirò, me lo dice il mio corpo, proprio mentre pare non riuscire a contenere il fremito e il desiderio. Ma morirò io, con il mio nome: riprendendo e così serbando l’essere “di qualcuno”, che mi chiama. Non sono di me stesso, non avrò timore di individuare, di trovare un nome, di confrontarmi con la differenza.

Il senso dell’unicità irripetibile della propria identità, della propria biografia viene raggiunto pagando il prezzo dell’evidenza del proprio finire. D’altra parte tale consapevolezza viene ad un tempo sottolineata e consolata dalla intensità delle vicinanza e degli incontri, dalle prove di responsabilità, dalla forza degli affetti, dalle condizioni di sogni e progetti... da tutto quanto dà spessore alla biografia personale e all’intreccio di legami che la tesse.

“Cerco d’esser giusto”, “soffro con voi”, “spero di non farvi del male”: è “tutto qui”, con il mio nome. Sono riconosciuto, ho un nome: ne sono un poco protetto e un poco posso sentirmi, finalmente, senza nulla di essenziale da perdere. Intravedo una storia da raccontare nei giorni del mio corpo vibrante e sofferente di giovane uomo, di giovane donna. Una storia si dipana anche in rela-

zione ad una prefigurazione di futuro, e prima ancora a partire da un modo di sentire dentro di sé il futuro.

Quando le ragazze e i ragazzi si sentono chiamati per nome, si sentono nella pienezza del momento¹¹. Colti in una “nudità” di cui riescono a non vergognarsi troppo. Possono fare questo, magari poco, ma apprezzati e accolti. E rendendosi conto di ciò che altri vivono.

Esperienza al cuore di se stessi quella della convivenza tra noi: è in una vicinanza, in una interconnessione inedita che si danno il “tra noi” della familiarità che ci riunisce e il “tra noi” dello spazio aperto, della distanza e della presenza d'altri. Altri tra noi, già in noi oggi. “Siamo tra noi” e “altri è tra noi”¹². Siamo tra noi: consistiamo, ci individuiamo nell'elezione alla responsabilità cui l'altro ci chiama. Vigilo sulla sua fragilità, mi riguarda, non sono sostituibile. Altri è tra noi: si impara la socialità della molteplicità, della politica, della giustizia. L'amore precede la giustizia, ma non la sostituisce, né la evita o la relativizza.

Esperienza dell'alterità, che mi porta a cogliere: “io sono: eccomi!”, nell'abnegazione dell'essere-per-l'altro. E significazione delle istituzioni, del diritto, del Codice come forme necessarie della cura responsabile dell'“altro tra noi” (del “terzo” come dice Lévinas): una è condizione dell'altra.

Quella che si realizza è una “identificazione non intenzionale” che avviene “al di qua del volere” e gli dà orientamento e forma. Io, straniero sulla terra, ora divengo dedito, storia unica: è l'autorità del fragile, suprema, che mi ordina. Non è la libera decisione di una scelta che manifesta l'autosufficienza del soggetto, la centratura in se stessi.

Fin qui siamo nella “società intima”, della pura responsabilità, prima della reciprocità. Ma quando entrano in gioco gli altri dell'altro, “che non mi guardano” e “che mi riguardano”, occorre costruire l'ordine della giustizia, la società politica, il sapere. A salvaguardia e a riconoscimento “dell'altro che è tra noi”. Occorre confrontare, giudicare, essere equi; anche condannare.

“Ecco l'ora della giustizia, inevitabile, che la stessa carità esige. L'ora della Giustizia, della comparazione, degli incomparabili che si riuniscono in specie, in genere umano. È l'ora delle istituzioni abilitate a giudicare, l'ora degli Stati in cui le istituzioni si consolidano e l'ora della Legge... l'ora dei cittadini uguali dinanzi alla legge”¹³.

¹¹ Raffaele Mantegazza, *Come un ragazzo segue l'aquilone*, Unicopli, Milano 2000.

¹² Emmanuel Lévinas, *Tra noi - saggi sul pensare all'altro* (1991), Jaca Book, Milano 1998, p. 273.

¹³ Emmanuel Lévinas, *Altrimenti che essere*, Jaca Book, Milano 1983, p. 199.

Sempre assumendo l'ambiguità dell'umano che, comunque, ci chiede di non ridurre a uno l'unicità di ogni donna e ogni uomo.

“La giustizia rimane giustizia solo in una società in cui non c'è distinzione tra vicini e lontani, ma in cui rimane anche l'impossibilità di passare a fianco del più vicino; dove l'uguaglianza di tutti è portata dalla mia disuguaglianza, dal surplus dei miei doveri sui miei diritti. L'oblio di sé muove la giustizia” (E. Lèvinas, 1998).

Se, dunque, occorre educare al sostenere associandosi (al)la debolezza e finitezza d'altri, sacrificando interesse e compiacenza ed essere, occorre anche assumere quella sorta di anonimato del codice applicato a tutti proprio della realtà sociale e istituzionale. È una limitazione della carità che impedisce di mancare ai confronti di chi è “terzo”, non immediatamente prossimo. Ricordando però che lo Stato in cui la giustizia si connette alla misericordia è “quello in cui dopo la vendetta c'è spazio per la manifestazione di un pensiero a favore del condannato”. L'eccedenza della carità rispetto alla giustizia è in questo “girarsi verso il volto del condannato!”¹⁴.

Educando le piccole e i piccoli dell'uomo, perché questo sia l'atteggiamento diffuso nell'ethos civile, in esperienze in cui si sia condotti al “ritorno all'interiorità della coscienza non-intenzionale (...)”, alle sue possibilità di temere l'ingiustizia più della morte, di preferire l'ingiustizia subita all'ingiustizia commessa, e ciò che giustifica l'essere a ciò che lo rassicura”.

Conclusioni

È una sfida educativa di non poco conto quella che è di fronte a noi visto il legame tra autonomia e autofondazione e autodeterminazione individuale che si viene a stabilire nei percorsi di crescita dei minori. Si tratta di combattere l'entropia dell'“io minimo” e dell'“essere abbandonato” di un individuo che vuol bastare a se stesso e si difende nell'impotenza e nell'irresponsabilità. E di combatterla coltivando la “aspirazione allo scambio di una cura liberamente offerta e condivisa”. Linea di resistenza alla deriva verso “flessibili provvisorie identificazioni” che riducono la libertà a estenuazione dei vincoli e che riconoscono una uguaglianza in questa totale autoreferenzialità. Con le istituzioni ridotte a puri mezzi per l'autorealizzazione dell'individuo.

¹⁴ Emmanuel Lèvinas, *Dall'altro all'io*, Melteni, Roma 2002, p. 152.

Il nome diventa abitabile e al tempo stesso segna *una* storia, come a dire che avrà un compimento nella semina che se ne farà. Perché *tu* sei nominato, perché mi dai vita: e si torna all'origine, in questa nominazione si scopre il senso di essere nati tutti figli. Nelle paternità e nelle maternità entriamo molto dopo, faticosamente e contraddittoriamente. Siamo entrati in un mondo in cui la parola era già gravida, la parola aveva già partorito. Nasciamo figli di donne e uomini, siamo nati all'interno di una cura, presi in mano subito, affidati per scoprirci poi capaci di essere affidabili. Senza mai smettere di essere affidati, gli uni agli altri. Lo scoprono tanti uomini nell'essere consegnati ad altri, con tutta l'ambiguità del gesto della consegna (assegnazione e affidamento). Riscoprirsi fratelli nell'esercizio della giustizia, come nella pratica dell'economia, in quelle terre di mezzo tra fratelli "scomposti e frammentati" che cercano continuamente di ridire, in modo inedito e nuovo, il legame tra loro.

Non basta l'amore, ci vuole la giustizia, ma poi anche la giustizia, se non torna a tendersi continuamente sulla modalità del legame originario del gesto nativo, non resterà giustizia a lungo. ■