

Fraternità, amicizia e compassione: uno sguardo filosofico di differenza

Lucia Vantini

Quale paesaggio si apre se si rilegge l'enciclica *Fratelli tutti* con uno sguardo di differenza? Forse uno di quei paesaggi che – direbbe il pittore Renoir – «fa venire voglia di entrarci dentro per andarci a spasso», alla ricerca non solo di ciò che c'è ma anche di ciò che manca. È lì che queste pagine si inoltrano, avviando prima una riflessione sui residui patriarcali che ancora avvelenano il linguaggio della fraternità e proseguendo poi negli spazi aperti da alcuni pensieri femminili del Novecento. La scommessa di fondo è che per la sua proposta di legami buoni e giusti, capaci di differenze, di disparità e di asimmetrie non gerarchiche, *Fratelli tutti* abbia bisogno delle donne e delle loro voci. L'amore politico di cui scrive papa Francesco potrebbe essere corroborato dai femminismi, là dove questi offrono una solida *fenomenologia del sentire*, una *critica ai modelli neoliberali* e un'*etica della cura differente*. È così che si realizza l'orizzonte «poliedrico» del testo stesso.

1. Uno sguardo di differenza: intrecci etico-politici

Decisamente lunga e complessa, l'enciclica presenta dei nodi precisi che orientano nella lettura: oltre al tema della *fraternità*, chiaramente centrale, vi trovano un grande risalto l'*amicizia sociale* e l'*amore del prossimo*. L'intreccio potrebbe apparire sbilanciato, ingenuo, teoreticamente impreciso o addirittura impraticabile, ma solo a uno sguardo tradizionale che vive di confini rigidi. Assumendo invece uno sguardo di differenza, cioè ispirato a quella corrente filosofica avviata da Luce Irigaray¹ e ripresa in Italia dalla comunità filosofica Diotima,² esso appare piuttosto

1 L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985, 11.

2 DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 2003.

solido. Certamente si tratta di una prospettiva esterna al testo, che di fatto mostra fonti di ispirazione tutte al maschile e che con le donne non è molto ospitale: fin da subito si preoccupa di svolgere la parola *fratres* in *fratelli e sorelle*, spiegando che è questo il senso in cui la impiegava san Francesco,³ ma è evidente che nell'enciclica non ci sono rimandi né a scritture né a esperienze femminili, che potrebbero invece essere valide alleate per approfondire o rilanciare l'argomentazione.

Il sospetto è che ancora una volta in questa rimozione sia in gioco ciò che Carole Pateman ha definito *contratto sessuale*, una sorta di spartizione del mondo che si dà quando gli uomini si percepiscono come unici eredi di quell'indiscutibile autorità paterna di cui oggi si intravede o addirittura si celebra la fine. L'enciclica risente infatti di una particolare contraddizione: da un lato essa afferma l'importanza della pluralità, sottolinea che l'universale «non dev'essere il dominio omogeneo, uniforme e standardizzato di un'unica forma culturale imperante» che finisce per essere «disgustosa»,⁴ crede in una società di differenze ed esalta l'ascolto di chi «vede aspetti della realtà che non si riconoscono dai centri di potere dove si prendono le decisioni più determinanti»;⁵ dall'altro lato, però, non lascia alcuno spazio alle narrazioni femminili. In questo modo *Fratelli tutti* si priva di alcuni guadagni epistemologici e pratici importanti per la sua stessa proposta, che proviamo ora a recuperare ricordando anzitutto che le donne hanno da tempo elaborato un pensiero che sfuma i confini netti tra etica e politica, tra intimità dello spazio privato ed esternalità di quello pubblico, tra noi e voi, tra soggetto e oggetto, e che hanno scommesso su legami capaci di avvicinare tra loro le persone rispettando le distanze, di trattare le differenze senza gerarchizzarle e di riconoscere la giustizia come passione e la cura come politica.⁶

³ Anche se dal punto di vista ermeneutico è chiaro che questa non è un'esigenza del Santo di Assisi, ma di chi scrive nel XXI secolo, dopo i femminismi. Quando doveva rivolgersi a tutti i fedeli, san Francesco nominava le differenze: «A tutti i cristiani religiosi, chierici e laici, uomini e donne, a tutti gli abitanti del mondo intero, frate Francesco, loro servo e suddito, ossequio rispettoso, pace dal cielo e sincera carità nel Signore», scrive nella *Lettera ai fedeli* (SAN FRANCESCO D'ASSISI, *Le Lettere*, Le vie della cristianità, ebook 2016, 15).

⁴ PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti*, n. 144.

⁵ *Ivi*, n. 215.

⁶ E. PULCINI, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

Le epistemologie femminili raramente si rifanno alla storia di un Padre ucciso dai figli che, da orfani, litigano per la sua eredità⁷ e sono spesso refrattarie sia alle narrazioni binarie sia a un soggetto che nasce in solitudine e che si preoccupa delle sue relazioni solo quando la vita lo costringe a farlo. Tutto questo appare alle donne un tradimento della vita nella sua commistione di pensieri, emozioni, azioni e patimenti.

Attratte piuttosto dal mistero dei legami, le donne solitamente preferiscono posizionarsi in un orizzonte di scambi non lineari, per coinvolgersi in una politica differente nella quale i contesti sono incontrati attraverso la sfera del sentire soggettivo, ma non per questo autoreferenziale.⁸ Ne rende conto anche il recente dibattito sulla qualità materna della *leadership* di alcune donne come Angela Merkel o Jacinda Ardern, che hanno gestito la pandemia senza nascondere la propria impotenza e facendo leva sulla necessità di una fiducia reciproca, sfidando la caricatura patriarcale di questi tratti empatici.⁹ È un rinforzo importante all'«amore politico» proposto dall'enciclica in questi termini:

È carità stare vicino a una persona che soffre, ed è pure carità tutto ciò che si fa, anche senza avere un contatto diretto con quella persona, per modificare le condizioni sociali che provocano la sua sofferenza. Se qualcuno aiuta un anziano ad attraversare un fiume – e questo è squisita carità –, il politico gli costruisce un ponte, e anche questo è carità. Se qualcuno aiuta un altro dandogli da mangiare, il politico crea per lui un posto di lavoro, ed esercita una forma altissima di carità che nobilita la sua azione politica.¹⁰

Fratelli tutti fa benissimo a tenere insieme il piano affettivo con quello politico: sta qui una delle sue spinte trasformative più interessanti. Tuttavia senza memoria delle donne e delle loro visioni del mondo il valore della fraternità così espresso si trova discusso in un orizzonte compromesso da residui patriarcali. Per questo conviene mettersi in ascolto di quelle parole femminili che da tempo si sono misurate con il desiderio di una politica affettivamente giusta o giustamente affettiva e

⁷ La storia è ripresa in S. FREUD, *Totem e tabù*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

⁸ DIOTIMA (a cura di), *Immaginazione e politica*, Liguori, Napoli 2009.

⁹ Cf. la conferenza tenuta alla Libreria delle Donne di Milano da I. DOMINIJANNI, *Libertà in tempo di pandemia*, <https://bit.ly/3jAXUan> e cf. l'articolo di G. BADALASSI, *La leadership materna di Angela Merkel (che ci vorrebbe anche in Italia)*, <https://bit.ly/lmXwMQ>.

¹⁰ PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti*, n. 186.

con le contraddizioni che essa apre. Sono filosofie ormai note e ripetute molte volte, ma si sente sempre il bisogno di esplicitarle, soprattutto quando si tratta di rinegoziare i significati ricevuti e di rinforzarne le interpretazioni più creative. È questa rinegoziazione che il femminismo della differenza definisce *politica del simbolico*.

Assumendo dunque questa chiave di lettura, emerge come la stessa categoria di *fraternità* – e con essa tutto l'ordine simbolico della *fratellanza* – richieda uno sforzo interpretativo importante e una dilatazione dello sguardo. Sarà allora più facile uscire dalla marca individualista di questo tempo, così come papa Francesco auspica.

2. Oltre l'orizzonte neoliberale

Per misurare questo sforzo occorre anche ricordare che il nostro immaginario tende a rappresentare il mondo occidentale come figlio della Rivoluzione francese, senza però riuscire a rendere conto del fatto che dei tre ideali fondanti – libertà, uguaglianza e fraternità – solo i primi due hanno ottenuto riconoscimento e rilevanza politica. La fraternità, che qui interessa in modo particolare, si presenta invece come un valore affettivo legato alla vita personale dei soggetti e dunque irrilevante sul piano pubblico.

Ciò è aggravato dall'individualismo delle nostre civiltà, dove la libertà è l'insieme dei diritti soggettivi e l'uguaglianza si risolve in una questione di forma, nella quale le differenze sono tollerate solo se non disturbano.¹¹ L'individualismo lascia credere che la fraternità, in quanto radicata nei legami, non riguardi gli altri due poli in questione.

Su questo stesso punto si sofferma il filosofo Edgar Morin, che tuttavia sembra individuare il problema in una difficoltà di combinazione dei valori.¹² Nella sua prospettiva, infatti, libertà, uguaglianza e fraternità sono essenzialmente tre fattori complementari che faticano a integrarsi fra loro a causa di spinte contrastanti: la libertà economica genera disuguaglianza, l'uguaglianza tende a mortificare la libertà e la fraternità deve trovare un compromesso tra le due. Morin non analizza nei dettagli queste spinte, né – a dire il vero – demonizza del tutto l'individua-

¹¹ Cf. PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti*, nn. 103-105.

¹² E. MORIN, *La fraternità, perché? Resistere alla crudeltà del mondo*, AVE, Roma 2020.

lismo, che a suo avviso presenta aspetti *positivi* per la fioritura creativa delle persone, aspetti *ambivalenti* legati allo stile competitivo dell'esistenza e degli aspetti decisamente *negativi* come l'egoismo e la perdita di solidarietà.

È qui che si rivelano feconde le riflessioni filosofiche femministe nella loro critica al soggetto moderno, preoccupato della propria autonomia e della propria capacità di dominio e per questo responsabile del discredito epistemologico riversato su certe tematiche. Questo soggetto si è nutrito di narrazioni sistematiche *ad hoc*, che hanno progressivamente esautorato ed estromesso l'esperienza come fonte di senso e hanno mappato il reale in modo tale che solo il soggetto maschile apparisse capace di *logos*. La mappatura del reale dunque non è affatto neutra, e fin dall'inizio si è lasciata ispirare da una lettura prima patriarcale e poi fratriarcale della differenza sessuale: agli uomini la legge, la ragione, la politica, la produzione, l'attività, la Chiesa; alle donne la cura, l'emozione, la casa, la riproduzione, la passività e la devozione. In quanto vittime particolari di questo perverso dispositivo, le donne hanno avviato una profonda decostruzione dei modelli.

Non si può proporre una versione del mondo differente e liberante senza passare per questo sapere sofferto. L'impressione è che *Fratelli tutti* si trovi esposta ad accuse di giustapposizione o di confusione tra piano etico e piano politico proprio per questo passaggio mancato. Il testo infatti si trova radicato in una filosofia differente da quella del narcisismo postmoderno e di fatto vicina a quella femminista della relazione incarnata, ma questa filosofia non compare esplicitamente, mentre potrebbe darle sostegno argomentativo e un orientamento serio. La filosofia differente che andrebbe qui ripresa è in particolare quell'*etica della cura femminista*,¹³ che accosta vocazione e professione là dove la tradizione distingue gesti di generosità privati o forme di lavoro pubblico, senza alcuna continuità.

Si pensi per esempio alla filosofia morale di Joan Tronto: nei suoi testi *la politica* non è mai incompatibile con la vita impegnata nella cura di altre vite, sopporta i nomi propri e non si nutre di burocrazie e di poteri più o meno evidenti, e *l'etica* non si fonda affatto su un soggetto autonomo e indipendente che prende posizione in un mondo astratto e

13 Cf. J. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Parma 2013.

dematerializzato. Come a dire che la realtà soffre e si spezza sotto l'influsso di codici binari.

Assumendo codici binari, infatti, diventa difficile interpretare il gesto del buon Samaritano che è al centro dell'enciclica. La sua decisione di fermarsi sul ciglio della strada a soccorrere l'uomo colpito dalla violenza dei briganti è al contempo mistica, etica e politica, in una sintesi imperfetta che certamente non può essere data per scontata a monte della storia, ma che si dà in una processualità da interrogare con attenzione. Similmente, è per un irrigidimento dei confini, secondo Tronto, che le madri di Plaza de Mayo hanno avuto attenzione sul piano emotivo ed etico ma non pieno riconoscimento politico: straziate e piene di rabbia, con un fazzoletto bianco sulla testa, simbolo dei primi pannolini di tela, esse reclamavano i corpi torturati e uccisi dei loro figli *desaparecidos* durante la dittatura argentina e portavano sulla scena pubblica l'irrapresentabile del lutto materno.¹⁴

Le teorie di giustizia neoliberali come quella di John Rawls,¹⁵ potremmo aggiungere, sono corresponsabili di questa neutralizzazione, perché puntano su modelli formali egualitari che considerano privato, o comunque stra-ordinario, il mondo delle relazioni in cui si tiene conto della vulnerabilità di alcuni soggetti particolari o di chiunque si trovi nelle fasi più delicate della vita. Seppure con buone intenzioni, questi modelli finiscono per esautorare la voce di chi sta nei luoghi della passività e ha bisogno di tutto, per sé o per altri.

Lo sottolinea anche Eva Kittay: madre di una figlia gravemente disabile, la filosofa critica i modelli morali fondati sul soggetto che impara a decidere di sé in autonomia,¹⁶ ricordando che non c'è giustizia politica senza cura dei/delle curanti e che l'etica non può esaurirsi nella forma del soggetto che gode di una responsabilità indipendente. Con un vissuto biografico simile, perché anche lei ha un figlio disabile, le fa eco la psicoanalista Julia Kristeva. Per Kristeva l'incontro con il limite e con il *deficit* è un'esperienza di morte che suscita meccanismi di difesa – negazione, indifferenza, paura, emarginazione, rifiuto e persecuzione – che attivano silenziosamente continui processi di rimozione. Essi acca-

¹⁴ Cf. *Ivi*, 31-32.

¹⁵ Cf. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008.

¹⁶ E.F. KITTAY, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

dono perché lo spazio pubblico viene gravemente perturbato dalla mancata universalità della padronanza e dell'autonomia e vede improvvisamente aprirsi una falla nella lotta per il potere. Questa falla non è negativa, anzi è una promessa di trasformazione buona: insegna che i progetti di vita possono fiorire anche in condizioni disperate. Occorre però assumere lo sguardo e l'ostinazione delle madri che hanno conosciuto la fragilità attraverso gli occhi dei figli.¹⁷ Kristeva va quindi alla ricerca di un'etica «capace di coesistere con il limite e con l'impossibile».¹⁸

In molti dei suoi testi, anche se con un'esperienza materna differente, anche la filosofa Elena Pulcini, recentemente scomparsa, ha contestato la tradizionale contrapposizione tra etica della cura ed etica della giustizia, con tutti i suoi corollari.¹⁹ Anche se i due ambiti sono differenti, non dovremmo mai separare le passioni soggettive, gli impegni personali e le pratiche politiche di solidarietà: il sentimento morale è energia della giustizia, così come la giustizia vive di motivazioni passionali e affettive.

Attraverso queste riflessioni, dunque, si può e si deve mettere in questione il paradigma antropologico neoliberale che esalta il soggetto autonomo, forte, capace di fare da sé e di rispondere solo a sé. Una fraternità profonda, infatti, chiede un'antropologia fondata su un soggetto relazionale e generativo che non indietreggi di fronte alla propria vulnerabilità, ai propri bisogni e al proprio desiderio, e che non abbia orrore della passività. Il soggetto che trova il proprio compimento nella libertà – quello che può dirsi riuscito, per intenderci – è piuttosto qualcuno che ha il coraggio di vivere lo spazio affettivo come una delle forme in cui si costruisce il mondo condiviso.

3. Un amore politico

Fratelli tutti si assume il compito di trovare mediazioni efficaci affinché il mondo possa «riconoscere un essere umano come un fratello o una sorella e ricercare un'amicizia sociale»,²⁰ e chiede che queste mediazio-

¹⁷ J. KRISTEVA – J. VANIER, *Il loro sguardo buca le nostre ombre*, Donzelli, Roma 2011.

¹⁸ KRISTEVA, *Lettera del 7 giugno 2009*, in KRISTEVA – VANIER, *Il loro sguardo buca le nostre ombre*, 9.

¹⁹ PULCINI, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*.

²⁰ PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti*, n. 180.

ni siano radicate nell'*agape* cristiana. L'*agape* ha infatti una fisionomia «politica» sia per origine sia per destinazione: viene da un Dio che «ha tanto amato il mondo da dare suo figlio»²¹ e che nella croce, luogo del rifiuto estremo, si offre come amore del mondo sconfinato non solo sul piano soggettivo ma anche su quello della storia condivisa. La relazione di prossimità massima, in questa prospettiva, non si esaurisce nell'intimità, ma trova espressione anche sul piano sociale, economico e politico: ha a cuore il bene comune, per cui il mondo nuovo è una civiltà dell'amore²² e viceversa l'amore è al cuore di ogni autentica vita sociale.²³ La fraternità universale e l'amicizia sociale trovano in questo amore un nesso essenziale, tanto che l'enciclica li nomina come «due poli inseparabili e co-essenziali».²⁴ In altri termini, ciò che tiene insieme queste due forme relazionali sembra essere la fiducia in un amore del prossimo che non si riduce a gesto etico, ma che incide sulla rappresentazione del mondo e sulle pratiche di vita concrete. In fondo, nella parabola del buon Samaritano – che è forse il cuore dell'enciclica – si rappresenta una società esposta alla violenza e prigioniera di schemi religiosi che impediscono di percepire il mancato soccorso come una colpa e che anzi ne danno una giustificazione rituale; si mette in scena che la bontà può venire da soggetti screditati sul piano sociale e spirituale; ci si trova a fare i conti con il piano economico, perché l'opera buona richiede un credito di denaro dato sulla fiducia e qualcuno che nel lavoro si coinvolga in una storia che non è quella di un cliente ordinario. In qualche modo anche la locanda, luogo di servizi, è chiamata a trasformarsi in altro, perché esiste un amore «elicitato», – prassi radicata nella carità e rivolta a persone e a popoli – che si trova fortemente connesso a un amore «imperato», che spinge alla creazione di istituzioni più sane, di ordinamenti più giusti e di strutture più solidali.²⁵ È questa la descrizione di un amore politico, cioè capace di lasciare un segno effettivo nello spazio pubblico, oltre che nella storia dei soggetti. Nel testo di papa Francesco questo amore sembra essere la fonte e la misura della fraternità e dell'amicizia sociale.

Il realismo del vangelo radica questo riferimento affettivo in una storia concreta che non si esaurisce sul piano della spiritualità più in-

²¹ Gv 3,16.

²² PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti*, n. 183.

²³ *Ivi*, n. 184.

²⁴ *Ivi*, n. 142.

²⁵ Cf. *Ivi*, n. 186.

tima, perché trova la propria fisionomia attraverso le parole e i gesti di Gesù. È dunque un amore politico sbilanciato necessariamente dalla parte degli ultimi, attento alla loro vulnerabilità,²⁶ alla loro fame, alle violenze patite²⁷ e alla loro piena dignità.²⁸ È un amore che esprime apertura e pluralità,²⁹ accoglienza delle differenze,³⁰ solidarietà fino al completo dono di sé. Chi fa politica dovrebbe sperimentare questo amore in prima persona, come energia ispiratrice per un'uscita da sé senza dissoluzione³¹ e per quella necessaria tenerezza che rende vera ogni prossimità.³² Espressa in questi termini, la politica non è più compresa attraverso le categorie del potere o la cultura della prestazione, ma si ostina a custodire e rilanciare processi di fecondità, nella fiducia che il bene, in questo mondo, non va perduto. Dovrebbero dunque essere queste le domande della politica, secondo papa Francesco:

A che scopo? Verso dove sto puntando realmente? [...] Quanto amore ho messo nel mio lavoro? In che cosa ho fatto progredire il popolo? Che impronta ho lasciato nella vita della società? Quali legami reali ho costruito? Quali forze positive ho liberato? Quanta pace sociale ho seminato? Che cosa ho prodotto nel posto che mi è stato affidato?³³

Emerge allora un problema filosofico serio: quale consistenza può avere una trasformazione politica che tiene insieme misure oggettive con l'amore messo nel lavoro? È la stessa domanda della sociologa Patricia Paperman, che sottolinea la difficoltà di veicolare l'esperienza della cura sul piano politico attraverso il sentire: i sentimenti sono effimeri e rischiosamente soggettivi.³⁴ È inoltre la stessa critica che Hannah Arendt fa al cristianesimo, ai suoi occhi radicato su qualcosa di impossibile per l'ordine politico, *l'amore del prossimo*. Assolutamente convin-

²⁶ Cf. *Ivi*, n. 188.

²⁷ Cf. *Ivi*, n. 189.

²⁸ Cf. *Ivi*, n. 187.

²⁹ Cf. *Ivi*, n. 190.

³⁰ Cf. *Ivi*, n. 191.

³¹ Cf. *Ivi*, n. 193.

³² Cf. *Ivi*, n. 194.

³³ *Ivi*, n. 197.

³⁴ P. PAPERMAN, «D'une voix discordante. Désentimentaliser le *care*, démoraliser l'éthique», in P. MOLINIER – S. LAUGIER – P. PAPERMAN, *Qu'est-ce que le *care*? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris 2009, 89-110.

ta dell'inconsistenza politica della carità cristiana, Hannah Arendt spiega l'esito nefasto della storia europea con quell'eccesso di compassione per la miseria umana che durante la Rivoluzione francese ha travolto la politica rendendola progressivamente aggressiva e sospettosa.³⁵

Attraverso la critica di Arendt si può sollevare la questione della tenuta della proposta fraterna espressa da *Fratelli tutti* e, con l'aiuto di un'altra filosofa – Simone Weil – andare alla ricerca di un elemento che impedisca il collasso dei sentimenti fraterni in un ordine intimo e senza rilevanza storica. La categoria di *infra* proposta da Hannah Arendt e quella di *vuoto*, valorizzata da Simone Weil, sembrano particolarmente utili per dare consistenza al discorso.

4. Un'estraneità da salvare: Hannah Arendt e Simone Weil

Hannah Arendt si sofferma sulla questione dell'*amore per il prossimo* studiando Agostino, a suo parere l'unico filosofo che i romani abbiano mai avuto.³⁶ È lui ad aver avviato un pensiero della generazione e della nascita, ad aver prodotto una seria riflessione antropologica e ad aver intuito che la libertà umana è la capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo in questo mondo. Di tutto questo Agostino però non ha offerto un quadro sistematico, che Arendt si propone invece di fornire.

Al di là di questo, negli scritti dell'Ipponate c'è una provocazione che, da pensatrice politica, Arendt non può fare a meno di raccogliere: si tratta della fiducia nella possibilità di costruire città ancorate ai valori della fratellanza e ai sentimenti di compassione, come se i legami d'amore avessero in sé la forza di dare forma alla politica. In questo modo l'orizzonte platonico si trova aperto da un ordine affettivo che orienta il soggetto a prendere posizione nello spazio pubblico, e il desiderio si trova abitato da una dimensione qualitativa nuova, che non è tanto questione di oggetti quanto piuttosto di legami. Con questa sporgenza, imprevista nell'orizzonte greco, Agostino descrive l'amore del prossimo come forma della fede ma anche della giustizia. Il problema è che questo amore è impraticabile, scrive Arendt, perché ha qualcosa di sradicante: noi incontriamo il prossimo come uno di noi, ma dovremmo amar-

³⁵ H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009.

³⁶ ID., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2006, 544.

lo come creatura di un Dio che lo eleva continuamente alla sua singolarità e che ce lo mostra come eccezionalmente unico e irripetibile. Il prossimo allora ci aliena, perché ci mette di fronte a un'origine e a una destinazione che non è di questo mondo. Se si accetta l'*impasse*, si rischia di strumentalizzare i legami: ogni relazione diviene un passaggio mistico e si riduce a vissuto indiretto, finendo per rendere transitorio il nostro essere-insieme, rischiando addirittura di farlo esplodere. Così, in altri termini, si perde il mondo.

Secondo Arendt, comunque, il difetto non è nell'argomentazione di Agostino. L'esito contraddittorio è inevitabile, perché ogni amore manca di ciò che è essenziale alla dimensione pubblica: il discorso. Non tutti i nostri posizionamenti sono azioni, infatti, ma solo le parole e i gesti espressi nello spazio della pluralità: solo quando ci esprimiamo alla luce del sole e con altre persone noi lasciamo una traccia nel reale condiviso e un segno riconoscibile di ciò che stiamo diventando. Non nel senso che siamo autori e autrici della nostra storia, ma che stiamo in qualche modo ri-nascendo e disegnando un sentiero che può già contare su una memoria e sulla possibilità di incamminarci in altra direzione. Le azioni ci mettono in relazione tra noi senza la mediazione di cose materiali, facendoci sperimentare l'uguaglianza nelle differenze e rivelando la nostra condizione umana necessariamente plurale. Ogni essere umano appare nel mondo come un'espressione imprevista di novità che si dà in decisioni sempre raccontate.

Non siamo nati per morire, «ma per incominciare»,³⁷ ed è agendo politicamente – cioè parlando e posizionandoci nello spazio pubblico della pluralità, che noi quasi nasciamo di nuovo, diamo personalità al nostro inizio che di fatto ci è indisponibile. Le azioni accompagnate dal discorso non cadono mai nel vuoto, perché si inseriscono in quella trama storica che è propriamente il mondo e inevitabilmente trovano in essa una lettura, un'interpretazione, un'accelerazione o anche una resistenza. In questo effetto retroattivo della storia le azioni a volte possono anche interrompere questa trama, come nel caso del perdono.

Il problema dunque è che l'amore non ha un discorso e per questo Arendt la ritiene «forse la più potente delle forze umane anti-politiche».³⁸ Amarsi significa dare per scontato il mondo in comune e non

³⁷ *Id.*, *Vita activa*, 182.

³⁸ *Ivi*, 178-179.

preoccuparsi troppo di negoziarne il senso o di avviare processi che riguardino la comunità. Per questo in una coppia l'avvento di un figlio produce un improvviso disincanto: riporta bruscamente alla realtà di cui fino a quel momento importava poco e costringe a ritornare alle differenze singolari che si pensava di poter eludere.³⁹ L'amore purtroppo «brucia e colpisce l'*infra*, ovvero lo spazio-mondo fra gli uomini, come il fulmine»⁴⁰ e così facendo consuma la potenza trasformativa e innovativa delle azioni politiche. Lo spazio intermedio tra i soggetti si riduce fino a scomparire, impedendo qualunque azione vera.

Secondo Arendt la compassione non porta nulla di buono perché limitata alla singolarità: è il sentimento del particolare e dunque non è capace di custodire il mondo. Essa fallisce proprio perché perde la distanza tra i soggetti: la differenza è un postulato della politica, e ogni annullamento delle distanze ne compromette la libertà.

Insomma, sembra sostenere Arendt, per prenderci cura del mondo occorre saper agire, più che amare. Per quanto il mondo ci possa colpire, emozionare o provocare, esso si umanizza solo nella discussione tra noi, che si tratti di prendere la parola o di restituirla a qualcuno.

Quest'esito disincantato e negativo sarebbe diverso se si trattasse di amicizia?

La risposta arendtiana si trova in un breve testo del 1959, che contiene il discorso tenuto dall'autrice in occasione del ritiro del premio Lessing: *L'umanità in tempi bui*.⁴¹ Come si resta umani in un mondo ingiusto, quando lo spazio pubblico si è mostrato così fragile da lasciarsi inghiottire e pervertire dalle tenebre dei totalitarismi?, si chiede il testo. Qualcosa si è corrotto anche nell'animo di chi è sopravvissuto, perché l'immaginario politico si è fatto tragicamente strumentale: sembra lì per rispondere ai nostri bisogni privati. Nonostante questo sono delle coscienze ormai molto diffuse, scrive però Arendt, esiste anche un'altra umanità che può ancora fare la differenza: è l'umanità delle donne e degli uomini che non smettono di credere nell'amicizia. Si tratta di un'amicizia che non va però confusa con la fraternità cristiana né con quella che aveva in mente Jean-Jacques Rousseau, sempre troppo intima e disinteressata ai bisogni del mondo. È invece l'amicizia

³⁹ *Ivi*, 178-179.

⁴⁰ *Id.*, *Quaderni e Diari 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007, 318.

⁴¹ *Id.*, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Raffaello Cortina, Milano 2006. Il riferimento ai «tempi bui» è ripreso dalla poesia *A coloro che verranno* di Bertolt Brecht.

descritta da Aristotele, quella fatta di dialoghi, di discussioni e di parole scambiate all'interno della *polis* greca. Abbiamo urgente bisogno di questo valore politico dell'amicizia, per Arendt: saranno i dialoghi autentici a salvarci e a impedire una nuova de-realizzazione del mondo. Dovremo però essere più sobri e meno sentimentali, scrive la filosofa, e riscoprire così l'esperienza dell'amicizia come qualcosa di lucido e di rilevante sul piano pubblico. Così potremo ricordarci che non esiste una verità assoluta e che noi siamo nati proprio per ritrovarci, discutendo e convergendo di continuo nella trama significativa e significata del mondo. Purtroppo la paura del conflitto spesso blocca questo scambio vitale e ci spinge a rifuggire ogni estraneità e ogni differenza. In questo modo l'amicizia si spegne ed è proprio qui che nasce la retorica della fraternità.

Per una valorizzazione dell'amicizia come cura del mondo è utile rileggere un'altra filosofa, Simone Weil. Anche lei, come Arendt, valorizza l'amicizia e addirittura ne fa un punto di leva per un mondo strutturalmente chiuso sulla necessità e dunque governato dalle leggi della materia. Nella trama così appesantita del reale, allora, le relazioni sono un sollievo ma anche un ottimo punto prospettico, un luogo da cui cercare la verità. Questo, però, può avvenire solo a una precisa condizione: che venga mantenuto il vuoto che c'è al loro interno.

Per capire questa puntualizzazione occorre ricordare che per Weil i legami autentici – sia quelli intimi che quelli più legati alla vita della comunità – presentano un elemento di estraneità, di asimmetria, di distanza tra i soggetti: non è un difetto della relazione ma, al contrario, è proprio questo il suo spazio di respiro. Questo vuoto custodisce l'individualità singolare degli amici e delle amiche, ma anche rende possibile sia il contatto con il mondo sia il contatto con Dio. Grazie a questo elemento *impersonale* si riescono a rispettare le distanze e lo spazio vitale dei soggetti, ma anche di tutta la realtà, naturale e soprannaturale, direbbe lei con un linguaggio che oggi non useremmo più.

Questo punto di estroflessione, per Weil, è chiaramente divino: Dio è la presenza terza che salva il legame dal collasso o dal predominio dell'uno sull'altro. Grazie a questo vuoto le amicizie restano pure e addirittura si fanno immagine dell'affetto che circola tra le diverse Persone della Trinità, che mai si sovrappongono né si fanno indistinte. Non accade allora né che l'io sparisca nella dimensione collettiva né che l'alterità venga fagocitata per troppo amore. In quell'estraneità che rimane c'è spazio per dirsi la verità, per l'onestà del giudizio, per l'implica-

zione generosa di sé. Negli scritti di Weil, questa amicizia pura è «quasi come un sacramento», salvifico solo se si accetta di non colmare i vuoti che vi si danno, se si trattiene il desiderio di appropriarsi delle differenze e se si lascia essere il mistero dell'alterità che sfugge. È questa misteriosa estraneità a rendere possibili quelle relazioni di amicizia che l'orizzonte greco non poteva riconoscere: quelle tra soggetti asimmetrici, in condizioni di disparità e di vulnerabilità. Quella estraneità residuale che contrasta e regola il desiderio di fondere la propria storia con quella altrui, infatti, permette a ogni singolarità di esprimere sé stessa e di essere riconosciuta per ciò che è.

In queste considerazioni weiliane non è difficile rintracciare un rimando al Vangelo di Giovanni, quando correla la missione filiale di Gesù che arriva al dono della vita, e la partecipazione dei discepoli a un amore sconfinato che mette nelle condizioni di fare altrettanto: in quanto sono stati chiamati *amici* e non più servi, le discepole e i discepoli del Cristo si ritrovano inseriti in questa corrente affettiva e pratica di grande fecondità.⁴² Non c'è bisogno di essere simili, allora, per essere amici. Le differenze sono preziose, certamente se non vengono gerarchizzate e se diventano lo spazio per cercare la propria voce dentro la storia. È stato questo lo stile di Gesù: una prossimità che ha saputo custodire le distanze soggettive, affinché fosse possibile la fioritura singolare di ogni creatura. L'armonia non sopporta il dominio, ma non è mai una questione di omogeneità, come già i pitagorici sapevano bene.⁴³ L'amicizia, in questo senso, ha qualcosa di miracoloso, appartiene all'ordine della grazia: «è fra le cose date in sovrappiù»,⁴⁴ scrive Weil, considerandola un presentimento e un riflesso dell'amore di Dio.

Simone Weil insiste sul vuoto anche per correggere un certo immaginario della compassione. Non è umanamente possibile amare coloro che si trovano nella sventura, scrive l'autrice richiamando la storia di Giobbe, che lei considera la misura di verità di ogni discorso sulla sofferenza.⁴⁵ Giobbe non si limita a patire, ma vive una vera e propria *sventura*, cioè una sofferenza radicale e invasiva che si abbatte su tut-

⁴² Gv 15,9-17.

⁴³ S. WEIL, *Quaderni*, Adelphi, Milano 1993, IV, 389.

⁴⁴ ID., *Quaderni*, Adelphi, Milano 1991, I,48.

⁴⁵ «Tutto ciò che si discosta da quell'esempio è, più o meno, macchiato di menzogna»: ID., *Attesa di Dio*, Adelphi ebook, Milano 2014, 331.

ti i livelli dell'esistenza, gettando sulle persone una forma di disprezzo sociale che fa loro credere di aver meritato il male:

C'è vera sventura solo quando l'avvenimento che ha afferrato una vita l'ha sradicata, l'ha colpita direttamente o indirettamente in tutti i suoi aspetti: sociale, psicologico, fisico. Il fattore sociale è essenziale. Non c'è vera sventura là dove non si verifichi, in qualsiasi forma, una decadenza sociale o l'apprensione di una simile decadenza. La sventura propriamente detta e tutte le affezioni che se ne differenziano – sebbene molto violente, profonde e prolungate – sono fra di loro in continuità e allo stesso tempo separate da una soglia, come per la temperatura d'ebollizione dell'acqua. La sventura si trova al di là di un certo limite, non prima. Questo limite non è puramente oggettivo; fattori personali di ogni genere entrano in gioco. Uno stesso avvenimento può precipitare un essere umano nella sventura e non un altro.⁴⁶

In queste condizioni anche il lamento, l'imprecazione e la rabbia finiscono nel silenzio: una sorta di asimbolia si impadronisce dell'espressività umana, tristemente corroborata da tutti quegli atteggiamenti di indifferenza e di paura che ci portano a distogliere lo sguardo dal dolore altrui o a giustificarlo attraverso la colpa. Per questi motivi Simone Weil conclude:

Così la compassione nei riguardi degli sventurati è un'impossibilità. Quando si verifica, si compie un miracolo più sorprendente che camminare sulle acque, guarire gli infermi e resuscitare un morto.⁴⁷

Nemmeno Dio può raggiungere gli sventurati, perché ha creato un mondo dal quale si è ritirato: una scelta kenotica che lo rende «più assente di un morto».⁴⁸

C'è solo una debole speranza per loro e ha ancora a che fare con il vuoto: si tratta di incontrare qualcuno capace di trattenere l'io nello

⁴⁶ *Ivi*, 329.

⁴⁷ *Ivi*, 331.

⁴⁸ *Ivi*, 332. Giobbe deve compiere questo passaggio di consapevolezza. Dovrà smettere di rivendicare i propri diritti di «giusto» e mantenere lo sguardo rivolto al cielo, senza pretese: restando in relazione con Dio nonostante tutto, può forse sperimentare la salvezza. Non dovrà però smettere di protestare e di ribellarsi alle interpretazioni tradizionali, non dovrà fingere di crederci, né colmare il proprio vuoto con surrogati: anche alla sua ostinazione disperata è affidato il finale positivo della sua storia.

spazio del limite, di attendere quando tutto sembra immobile e di sospendere il desiderio finché Dio non vi dimori. In questo spazio aperto dall'io ritirato in sé, la grazia può raggiungere un mondo che altrimenti resta destinato al governo di una cieca necessità.

Grazie a questo vuoto l'amicizia si purifica e la compassione si fa possibile, ma entrambe diventano feconde a partire da una scelta di sospensione di sé che rende *anonime* tutte le pratiche autentiche di trasformazione o di rigenerazione del mondo.

Hannah Arendt e Simone Weil, dunque, concordi nel mostrare il problema di una compassione politica e incarnata, puntano sull'urgenza di restituire al soggetto il proprio limite. Il loro punto di vista, seppure con le debite differenze, dà ulteriore spessore alla prospettiva dell'*etica della cura femminista* chiamata in causa all'inizio per ragionare sull'amore politico di *Fratelli tutti*. Si tratta però di salvare quell'intima estraneità che ricorda a ciascuno la propria parzialità. In questo modo, anche la fraternità ritrova una speranza.

Conclusioni

Per *Fratelli tutti* il guadagno di questo affondo in prospettiva di differenza è dunque evidente e si svolge in alcuni passaggi.

In primo luogo si tratta di notare come il rischio che la fraternità diventi *fratria* abbia molti volti. Nel testo dell'enciclica non tutti vengono allo scoperto: accanto all'individualismo, alla cultura dello scarto, alla strumentalizzazione di pensieri, gesti e parole, alla tecnocrazia e a tutti gli altri mali esplicitamente nominati, occorrerebbe aggiungere l'attuale travestimento protettivo del patriarcato, che nel discorso dei legami buoni e giusti inserisce le donne sempre e solo come vittime da salvare. Questo atto mancato sottrae al testo l'alleanza di percorsi che vengono da esperienze di fragilità e di emarginazione che non possono essere ricondotte al registro dell'impotenza che domanda difesa. Nelle filosofie femministe ricordate è infatti riconoscibile una promettente rinegoziazione delle parole, dei simboli e dei significati che apre percorsi ulteriori.

In secondo luogo, in queste filosofie è emersa una dislocazione rispetto alle narrazioni della tradizione postmoderna, che racconta una storia lineare iniziata con un soggetto forte e finita con un soggetto de-

bole che deve fare i conti con la crisi e con il crollo. Non che questa storia sia sbagliata, ma essa non è la verità esaustiva di ciò che è accaduto.

Dai luoghi marginali e in ascolto di esperienze legate alla vulnerabilità, molte donne hanno dato forma a paradigmi relazionali, non necessariamente egualitari né necessariamente simmetrici, che spostano inevitabilmente gli accenti in modo tale che l'*amore politico* su cui poggiano la fraternità e l'amicizia sociale dell'enciclica non risulti né un ossimoro né un abbaglio e nemmeno un appello strumentale. Questi paradigmi non sono omogenei né armonici: ospitano al loro interno elementi di vuoto e di pluralità che tuttavia non costituiscono degli incidenti di percorso, ma l'occasione di un radicamento nella storia.

Si è aperta allora una domanda sulla qualità epifanica dell'esperienza di ciascuno e di ciascuna, e si è sollevato il problema delle mediazioni filosofiche e teologiche che possano consentire agli elementi soggettivi di essere spartiti e di farsi trasformativi anche sul piano politico. In questo modo è entrato in gioco il piano del sentire affettivo, sul quale filosoficamente siamo forse ancora un po' troppo impreparati. Il sentire soggettivo porta necessariamente con sé il rischio dell'irrilevanza storica e della disattenzione al mondo comune, ma non è certo con una fraternità oggettiva che gli squilibri del reale possono essere sanati. Dunque il rischio deve essere corso. Il sentire, tra l'altro, è l'unico modo che ci è dato per radicare i pensieri e consentire loro di sintonizzarsi sul particolare: un'universalità astratta nasconde sempre una o più esclusioni. Per una prossimità compassionevole capace di farsi discorso e azione, allora, c'è bisogno di una fenomenologia delle emozioni, dei sentimenti e delle passioni che non appiattisca le diverse esperienze e che riconosca e orienti quell'estraneità che – come l'*infra* di Arendt o il *vuoto* di Weil – si presenta come necessaria garanzia del «poliedro» a cui papa Francesco ha affidato il suo stesso magistero.

LUCIA VANTINI

Presidente del Coordinamento Teologhe Italiane

lucia.vantini@gmail.com

Keywords

Fraternità – Compassione – Etica della cura – Femminismi – Differenza.

Fraternity – Compassion – Ethics of care – Feminisms – Difference.

Summary

This article aims at reinterpreting the encyclical *Fratelli tutti* through a gender and difference approach, by showing that even the apparently more inclusive categories can conceal shadows of power or legitimize forms of marginalization of individuals. In order to save fraternity from fratriarchal mortgages and to ensure its relevance on a public level, feminist philosophies that are more critical of neoliberal models are particularly useful because they dare to propose the ethics of care from a political perspective. In this respect, Hannah Arendt and Simone Weil provide an essential contribution, as they suggest that a core of extraneousness has to be maintained in every relational discourse aimed at achieving proximity.