

# SOLIDARIETÀ E GIUSTIZIA

Francesco D'Agostino

**Summary:** The presence not only of the common and universal idea of justice, but also of the social solidarity in the ancient and modern authors' thought: from the Greeks to our contemporary people, with particular emphasis in the western tradition, marked decisively by the influence of Christianity.

The subject of solidarity has produced not only positive but negative effects as well, which must be exposed to present the right way to the social well-being according to human dignity. Opposed to it are the economical and social patterns based on the several variants of the liberal individualism.

The dialectic and non-abdicable tension of justice and charity leads to an unlimited solidarity which reaches its top in Jesus Christ's preaching, with echo to the ultimate destiny of man.

**Key Words:** Solidarity, justice, just, common welfare, compassion, charity.

**Resumé:** On présente le sens courant et universel de l'idée de justice et de solidarité sociales dans la pensée des auteurs anciens et modernes. Depuis les Grecs jusqu'aux contemporains, avec une mise en relief particulière de la tradition occidentale, influencée d'une façon décisive par le christianisme.

L'idée de la solidarité a produit aussi bien des phénomènes positifs que négatifs qui doivent être démasqués pour présenter le vrai visage du bien social correspondant à la dignité humaine. Les modèles économiques et sociaux, basés sur les différentes variantes de l'individualisme libéral sont incompatibles avec celle-ci.

La tension dialectique de la justice à laquelle on ne peut renoncer, ainsi que la charité, conduisent à une solidarité sans mesure qui atteint son niveau le plus élevé dans la prédication de Jésus Christ, avec des répercussions pour le destin final de l'homme.

**Mots clés:** solidarité, justice, juste, bien commun, compassion, charité.

## 1.

«Qualcuno dirà: a me basta che gli altri non mi nuocciano; non esigo da loro soccorsi o benefici; non voglio fare né chiedere di più. Ma è possibile che questo discorso sia sincero? Ci si immagini che cosa si direbbe e si vorrebbe quando ci si trovasse realmente sull'orlo di una qualche grande sciagura, che un altro potesse evitarci con un semplice gesto! Non lo si riterrebbe un malvagio, perfino un nemico, se egli non ci volesse salvare in una simile contingenza?... Mi si concederà dunque che si deve impedire il male altrui quando lo si possa agevolmente. Ma forse non mi si vorrà concedere che la giustizia ordini di fare positivamente del bene agli altri. Allora io domando: non si è almeno obbligati a lenire i loro dolori? [...]. Immaginate dunque di essere immersi nella miseria: non vi dorreste di chi non vi sollevi, quando lo potesse fare con facilità? Siete caduti nell'acqua; se un tale non vuole gettarvi una corda per darvi il mezzo di uscirne, non troverete, di nuovo, che egli sia un essere malvagio e perfino un nemico? [...]. Condotti di grado in grado, si dovrà ammettere non soltanto che gli uomini devono astenersi dal fare del male, ma anche che essi devono impedire che il male si faccia ed anche diminuirlo quando esso sia fatto [...]. Tuttavia si dubiterà forse ancora di essere obbligati a procacciare il bene altrui, quando, allo stesso modo, lo si possa senza difficoltà. Qualcuno dirà: non sono punto obbligato a farvi guadagnare. Ognuno per sé e Dio per tutti. Ma io voglio proporvi ancora un caso intermedio. Un gran beneficio sta per giungervi; nasce un impedimento che io posso toglier via senza fatica; non vi credereste in diritto di chie-

dermi di farlo, ricordandomi che anch'io lo chiederei a voi, in una occasione analoga? Se voi mi accordate questo punto, come non potete facilmente non fare, come potrete rispondere negativamente all'ultima richiesta che rimane, quella di procurarmi un grande bene, quando lo possiate senza alcun vostro incomodo e quando non possiate addurre alcun motivo per esonerarvene, se non semplicemente un *non voglio*? Potete rendermi felice e non lo fate; io ne fo rimostranza. Voi, nel medesimo caso, fareste altrettanto e dunque a buon diritto io mi dolgo di voi»<sup>1</sup>.

## 2.

Questa splendida –e famosissima– pagina di Leibniz, che culmina nella celebre definizione della giustizia come *carità del saggio*, dove carità «vale benevolenza verso la generalità degli uomini»<sup>2</sup> elabora in uno stile così semplice, da non far compiutamente apparire, almeno sulle prime, il carattere lucidissimo e stringente delle argomentazioni, una intuizione antichissima, radicata nella coscienza profonda di tutti i popoli ed esplicitamente tematizzata dalle menti migliori di tutte le epoche<sup>3</sup>. Esiste tra l'io

1 LEIBNIZ, G. W., *Riflessioni sulla nozione «comune di giustizia»*, tr. it., in *LEIBNIZ, Scritti politici e di diritto naturale*, Torino, UTET, 1965, págs. 226-228.

2 LEIBNIZ, «Elementi di diritto naturale», tr. it. in *Scritti politici*, cit., pág. 107.

3 Chi reputi troppo discorsivo l'argomentare di Leibniz può ritrovarne tutti gli snodi concettuali, elaborati in forma ben più sofisticata, in Kant: si cfr. in part. il quarto degli esempi con cui il filosofo illustra l'applicazione dell'imperativo categorico: «Il quarto uomo, al quale tutto va bene, vedendo gli altri (che egli potrebbe benissimo aiutare) si dibattono tra gravi difficoltà, ragiona così:

e l'altro una solidarietà profonda, che emerge istintivamente attraverso un sentimento universale, quale è quello della *compassione*, e che viene elaborato intellettualmente da una facoltà, altrettanto universale, quale quella che chiamiamo *ragione*. È su questo duplice fondamento di ragione e sentimento che si radica l'idea di giustizia: idea che ha assoluto bisogno della ragione, per misurare con attenzione ciò che l'altro può pretendere, ciò che all'altro è dovuto; ma che ha anche un pari bisogno dell'istinto di compassione, perché solo questo è in grado di attivare i vincoli intersoggettivi su cui si regge l'ordine coesistenziale. Ed è più per la presenza in noi della compassione che della ragione, che si spiega la presenza in tutti gli uomini di un *interesse* per la giustizia –su cui Kojève ha scritto pagine lucidissime<sup>4</sup>–, un interesse profondo, pieno di *pathos* e altrimenti inspiegabile. Come ben scrive Massimo Cacciari nella solidarietà «come compassione e come intelligenza dell'altrui sofferenza entra in gioco una dimensione di *amor intellectualis*, non soltanto di puro e immediato amore. Non credo –egli continua– in una solidarietà immediatistica, ma in una solidarietà intelligente. Questa intelligenza non può però restare inerte, perché ciò che comprendo quando sono di fronte all'altro che soffre chiama all'azione»<sup>5</sup>.

---

*Che me ne importa? L'altro sia felice quanto piaccia al Cielo o quanto può esserlo da solo; io non lo priverò di nulla, anzi neppure lo invidierò; ma non intendo dare alcun contributo al suo benessere e soccorrerlo nel bisogno [...]. Anche se è possibile che esista una legge universale della natura conforme a quella massima, è però impossibile volere che tale principio abbia valore universale di legge della natura. Infatti una volontà che prendesse partito per esso cadrebbe in contraddizione con se stessa, perché sono possibili i casi in cui quest'uomo potrebbe aver bisogno dell'amore e della simpatia altrui e in cui priverrebbe se stesso di ogni speranza di ricevere l'aiuto desiderato, proprio in virtù della legge di natura istituita dalla sua volontà» (KANT, «Fondazione della metafisica dei costumi», tr.it. in *Scritti morali*, Torino, UTET, 1970, págs. 81-82).*

4 Cfr. *Linee di una fenomenologia del diritto*, tr. it., Milano, Jaca Book, 1989, e le considerazioni che ho svolto nell' *Introduzione* a questo libro singolarissimo.

5 Cfr. M. CACCIARI-C.M. MARTINI, *Dialogo sulla solidarietà*, Roma, Edizioni Lavoro, 1995, págs. 19-20.

Nella stessa linea di quella di Leibniz (e di Cacciari) troviamo innumerevoli altre voci, antiche e moderne, occidentali e orientali, che dimostrano come «il senso della solidarietà è [...] un filo d'oro che percorre la storia dell'Occidente e che deve sempre dipanarsi, anche se con percorsi nuovi, perché nuove sono le interrogazioni e gli appelli»<sup>6</sup>. Dall'India ci giunge la voce del pensatore e poeta Tagore: «L'uomo perde la sua vera natura quando non riesce a stabilire un rapporto d'unione perfetta con i suoi simili. L'uomo completo è colui che possiede questa capacità di unirsi agli altri, l'individuo solitario è un essere frammentario»<sup>7</sup>. Oppure ascoltiamo la voce di Mencio, un autore che rappresenta la ripresa più originale e creativa del pensiero di Confucio: «Tutti gli uomini –egli scrive– hanno un animo sensibile all'altrui sofferenza [...] La ragione per cui affermo che tutti gli uomini hanno un animo sensibile all'altrui sofferenza è la seguente: supponi che vi siano delle persone che all'improvviso vedono un bimbo mentre sta per cadere in un pozzo. Ebbene, tutte proveranno in cuor loro un senso di apprensione e di sgomento, di partecipazione e di compassione. Questa reazione non dipende certo dall'esigenza di mantenere buoni rapporti con i genitori del bambino, né dal desiderio di essere elogiati da vicini e amici, e neppure perché disturbano le grida del bambino. Da tutto questo si può arguire che non sono uomini quanti sono privi di un animo sensibile ai sentimenti della partecipazione e della compassione, della vergogna e dell'indignazione, della deferenza e dell'acquiescenza, e del senso di ciò che è giusto e di ciò che non è giusto. I sentimenti della partecipazione e della compassione sono il principio della benevolenza, i sentimenti della vergogna e dell'indignazione sono il principio della rettitudine, i sentimenti della deferenza e dell'ac-

6 Così G. RAVASI, *Tutti i volti della solidarietà*, in *Il Sole-24 Ore*, 30.3.1997, pag. 23.

7 *Cooperazione*, tr. it. in TAGORE, *La civiltà occidentale e l'India*, Torino, Boringhieri, 1961, págs. 220-221.

quiescenza sono il principio delle tradizionali norme di comportamento, il senso di ciò che è giusto e di ciò che non è giusto è il germoglio della saggezza [...]. L'uomo possiede questi quattro principi così come possiede le quattro membra. Possedere questi quattro germogli, ma sostenere di non essere in grado di farli crescere equivale a mutilare se stessi [...]. Se riusciremo a fare in modo che questi quattro principi si sviluppino in noi completamente, essi basteranno a proteggere chiunque all'interno dei quattro mari<sup>8</sup>. E a chi nel mondo di oggi, soffre se non nella propria carne almeno nella profondità del suo spirito la lacerazione prima dell'evento Auschwitz e poi di quello, infinitamente meno sanguinario, ma anche più velenoso e sottile, della sua rimozione dalla memoria collettiva, e può trovare nobili sì, ma prive di forza, esangui, lontane queste parole sapienti e fredde, si può forse citare la meditazione di Emmanuel Levinas su quel «libro fondamentale del nostro tempo» che è a suo avviso *Vita e destino* di Vassili Grossman: un libro da cui emergono impalpabili testimonianze di quella che Levinas chiama la *piccola bontà*, «ce que nous avons appelé miséricorde, les *Rahamim* de la Bible»; bontà invincibile, perfino sotto Stalin, perfino sotto Hitler; quegli atti di un uomo verso un altro uomo, compiuti senza calcolo e senza desiderio di imporre alcunché, che non garantiscono né producono nulla di concreto, né ordine, né giustizia, né pace, ma che portano testimonianza di una pietà senza promesse e che rendono non insensata la responsabilità umana: «*Spiritualité à avenir inconnu*»<sup>9</sup>.

### 3.

Nel mondo greco antico l'idea della universale solidarietà tra tutti gli uomini emerge

8 Cit. da BORI, P. C. e MARCHIGNOLI, S., *Per un percorso etico tra culture. Testi antichi di tradizione scritta*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996, págs. 55-56. Il testo di Mencio, nella traduzione di E. TOMASSINI compare anche in *Testi Confuciani*, Torino, UTET, 1974, pág. 306.

9 LEVINAS, E., *A l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, pág. 157.

già e in molte forme nel mito, anche se naturalmente sarebbe sforzo vano pretendere di ricondurre ad unità narrazioni confuse e frastagliate. Resta però ferma in tutti i miti cosmogonici l'idea che l'umanità, a fronte della complessa articolazione delle potenze ultraterrene (che annovera accanto alle divinità poi olimpiche, giganti, titani, mostri ed esseri di varia natura) è una e che di conseguenza identica è la natura degli uomini, identici i loro bisogni e il loro destino. Particolarmente impressionante è l'indicazione che deriva dal mito di Prometeo, del titano che su se stesso attira la terribile ira di Zeus, perchè porta all'umanità tutta il dono di quella «cieca speranza» nell'immortalità, che sola può consentire al genere umano di reggere il tragico peso del destino che grava su tutti, assolutamente su tutti gli uomini, quello della caducità<sup>10</sup>. Il *logos* della filosofia – fin dalle sue primissime manifestazioni<sup>11</sup> – non ebbe altro compito (in questo come in altri casi) che portare a chiarezza concettuale quello che in forma narrativa era comunque tematizzato nel mito. Scrive Cicerone, riassumendo con classica eleganza l'elaborazione di generazioni di filosofi: «La natura, con la forza della ragione, concilia l'uomo all'uomo in comunione di linguaggio e di vita e spinge la sua volontà a creare e godere associazioni e consorzi umani [...] poiché noi non siamo nati soltanto per noi, ma della nostra esistenza una parte la rivendica per se la patria e un'altra gli amici; e poichè ancora tutto ciò che la terra produce è a vantaggio degli uomini e gli uomini furono generati per il bene degli uomini, affinché possano giovare l'un l'altro a vi-

10 Si veda la rielaborazione drammatica del mito fatta da ESCHILO, *Prometeo incatenato*, págs. 248-250.

11 Ad es. il primo precetto che è attribuito all'ultimo dei c.d. *Sette Sapienti* e cioè PERIANDRO di Corinto, suona, nella traduzione di Gabriele Giannantoni: *occupati di tutti* (cfr. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, tr.it., Bari, Laterza, 1969, vol. I, pág. 94). In realtà il testo greco (*meleta to pan*) autorizza anche una traduzione più ampia e «metafisica», e cioè: *prenditi cura del tutto*; è comunque evidente nell'uno come nell'altro caso che il precetto induce il soggetto a fuoriuscire da se stesso e ad aprirsi al mondo nella sua totalità (e quindi anche alla totalità degli altri).

ceda, per queste ragioni dunque noi dobbiamo seguire come guida la natura, mettendo in comune le cose di utilità comune e stringendo sempre più i vincoli della società umana con lo scambio dei servizi, cioè col dare e col ricevere, con le arti, con l'opers, con gli averi»<sup>12</sup>. La natura, insomma, ci affida gli uni agli altri e attraverso i suoi doni – e al limite nel dono di noi stesso all'altro<sup>13</sup> – ci mostra nella solidarietà la regola aurea della prassi; in questo tema si riassume non solo il messaggio essenziale dello stoicismo, tanto garbatamente esposto da Cicerone, ma il nucleo teoretico di quella idea di una legge radicata nella natura, di una *legge naturale*, che rappresenta uno dei più grandi lasciti della cultura classica all'umanità, un'idea che attraversa come un filo rosso tutta la storia dell'Occidente e ha trovato nel grande tema dei diritti umani una sua ultima incarnazione e di rilievo autenticamente planetario. Agli storici della filosofia e più in generale delle idee spetta il compito di seguire le complesse vicende delle innumerevoli metamorfosi conosciute nei secoli dal giusnaturalismo e del loro diversificato radicamento metafisico, antropologico, fenomenologico<sup>14</sup>, vicende che indussero Heinrich Rommen, in un libro un tempo famoso, a parlare provocatoriamente di un *eterno ritorno del diritto naturale*<sup>15</sup>; qui può essere sufficiente ricordare come di questo ritorno sia testimonianza (forse inconsapevole) la filosofia del diritto più provocatoria ed innovativa di questi

ultimi anni, quella di Jürgen Habermas, che ripropone il tema della universale solidarietà tra gli esseri umani in una prospettiva certamente discutibile, ma altrettanto certamente provocatoria e innovativa: per Habermas, in un mondo che ha visto tramontare religione ed eticità come fondamento pubblico della società civile, la sola presenza del diritto resta a garantire quella possibilità di una *solidarietà tra estranei*, che unisce il genere umano come insieme di uomini calati in un sistema di comunicazione universale. Per quanto Habermas non dia alcun credito alle tematiche giusnaturalistiche tradizionali e in particolare alla possibilità di aprire un discorso di natura sostanziale sul valore delle norme, egli giunge comunque a riconnettere le due categorie essenziali della filosofia pratica (e del giusnaturalismo in particolare), quella del *bene* e quella del *giusto*. Scrive Habermas: «Se interpretiamo la giustizia come ciò che è egualmente bene per tutti, allora il *bene* che è stato in questa maniera dilatato al *giusto*, diventa un ponte ricollegante giustizia e solidarietà. Infatti, anche una giustizia intesa in senso universalistico pretende che ciascuno sia responsabile per l'altro. E, giunti a questo punto, che ciascuno sia responsabile anche per l'estraneo, ossia per colui che avendo formato la propria identità in contesti di vita totalmente diversi, comprende se stesso alla luce di tradizioni che non sono le nostre. La presenza residuale del *bene* nel cuore del *giusto* ci ricorda che la coscienza morale dipende sempre da una certa autocomprensione delle persone morali. Queste *sanno* di appartenere alla comunità morale [...]. Detto in termini aristotelici: a ogni comunità concreta è immanente la comunità morale come una sorta di suo 'sé migliore'. In quanto membri di questa comunità, gli individui si aspettano l'uno dall'altro quel 'pari trattamento' implicito nel fatto che ogni persona tratti qualsiasi altra come 'uno dei nostri'. In questa prospettiva giustizia significa anche solidarietà»<sup>16</sup>.

12 *De Officiis*, I, 4 e 7, tr. it. di ARFELLI, D., Bologna, Zanichelli, 1966, págs. 31 e 39.

13 Questo è il tema svolto con incredibili acrobazie intellettuali da SENECA del *De beneficiis*.

14 È naturalmente impossibile ricostruire un simile itinerario storiografico; meriterebbe però ben più di una menzione lo sforzo con cui Max SCHELER ha tematizzato l'idea di *solidarietà*, nel concludere l'articolatissima ricostruzione della concezione teoretica della *persona* nei contesti etici: cfr. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, Niemeyer, 1927, in part. págs. 520 ss., tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Cinisello Balsamo, Edizioni S. Paolo, 1996, págs. 646 ss.

15 *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Kösel, Münche 19362, tr. it., Roma, Studium 1965.

16 HABERMAS, J., *L'inclusione dell'altro. Saggi di teoria politica*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1998, págs. 42-43. Di Habermas cfr. anche «Giustizia

## 4.

Ma è evidente che nessun riferimento alla solidarietà, per come essa si è concretamente determinata nella tradizione dell'Occidente è realmente adeguato, se si prescinde dal decisivo apporto della tradizione ebraico-cristiana. Nella Bibbia il tema della solidarietà è costantemente operante e in forme notevolmente diversificate. Emerge fin dall'inizio, in modo assolutamente esplicito, nella parola di Dio, che proclama *non è bene che l'uomo sia solo* (Gn 2.18); si manifesta nella solidarietà che rende Adamo ed Eva parimenti trasgressori del comando di Dio; si concretizza in modo indiretto e in forma terribilmente drammatica nella narrazione dell'uccisione di Abele, quando Caino, raggiunto dalla domanda di Dio: «Dov'è tuo fratello?», risponde: «Forse che io sono il guardiano di mio fratello?» Scrive Levinas: «Non bisogna prendere la risposta di Caino come se deridesse Dio o rispondesse infantilmente. La risposta di Caino è sincera. In essa manca solo l'etica, vi è solamente ontologia: io sono io e lui è lui»<sup>17</sup>. Caino non riesce a unire etica e ontologia – la percezione che l'altro nel suo essere diverso da me è però come me, è mio fratello–; nella sua cecità morale, è sincero, di una sincerità però che non torna a suo merito, ma implica la sua condanna e rende ragione di quel misterioso segno che Dio pone sopra di lui (Gn 4.15). Ma il più delle volte nella Bibbia il tema della solidarietà si manifesta in forma positiva, collegato al tema del  *dono*, che trova il suo primo analogato nel dono che Dio ha fatto all'uomo *creandolo* (tema che si riflette ulteriormente in una sequela di doni ulteriori, tra cui quelli costitutivi della liberazione dalla schiavitù, della terra promessa, della man-

na e infine dell'alleanza e delle tavole della Legge). L'assoluta gratuità del dono divino non ammette, come è evidente, alcuna possibilità reale di contraccambio, se non quella che Dio stesso indica all'uomo, invitandolo a coniugare *tsedeka* e *hessed*, e cioè *giustizia* e *compassione* nei confronti dell'altro<sup>18</sup>: tema che troviamo nella Bibbia espresso in mille varianti, a volte di estrema finezza, e che trovano spesso splendide cristallizzazioni, come quella dell'offerta ospitale del mangiare e del bere, presentata a volte in forma *narrativa* (prototipica la vicenda di Gn 18, 3 e ss., quando Abramo alle Querce di Mamre ospita una misteriosa trinità di viaggiatori), a volte in forma *poetico-parenetica*, come nei Proverbi<sup>19</sup> o nei Salmi<sup>20</sup>, a volte in forma *prescrittiva*, come nel Deuteronomio<sup>21</sup> e soprattutto come nei profeti. Impossibile non ricordare al riguardo le splendide parole di Isaia (58 7-11): «Dividete il vostro pane con colui che ha fame e fate entrare nella vostra casa i poveri, coloro che non sanno dove rifugiarsi. Quando vedrete un uomo nudo, rivestitelo e non disprezzate la vostra propria carne [...]. Se assistete il povero con effusione di cuore e se colmate di consolazione l'anima afflitta, la vostra luce si alzerà nelle tenebre e le vostre tenebre diventeranno come mezzogiorno. Il Signore vi terrà sempre in pace; vi riempirà l'anima dei suoi splendori, ingrasserà le vostre ossa: diventerete come un giardino sempre innaffiato e come una fonte le cui acque non si prosciugano mai»<sup>22</sup>. Questo appel-

stizia e solidarietà», in HABERMAS, *Teoria della morale*, tr.it., Bari-Roma, Laterza, 1994, págs. 49 e ss., e *Solidarietà tra estranei. Interventi su «Fatti e norme»*, tr.it., Milano, Guerini e Associati, 1997.

17 LEVINAS, E., «Filosofia, giustizia e amore», in *Aut-Aut*, 1985, n° 209-210, pág. 9.

18 Sulla valenza semantica di questi termini, in particolare di *hessed*, cfr. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1986, págs. 136 ss.

19 Cfr. ad es. *Proverbi*, XIX.17: «Chi fa la carità al povero, fa un prestito al Signore».

20 Indimenticabile l'immagine del Salmo 85 (84).11: «Misericordia e verità si incontreranno / giustizia e pace si baceranno».

21 «Non vi sia in mezzo a voi alcun bisognoso. E se vi sarà in mezzo a te qualche tuo fratello bisognoso, non indurire il tuo cuore e non chiudere la tua mano» (Dt 15.7).

22 Queste e altre indicazioni in STAROBINSKI, J., *Largesse*, Paris 1994, tr. it. col titolo *A piene mani*, Torino, Einaudi, 1995, págs. 48 e ss.

lo fondamentale rivolto ad ogni uomo perchè si faccia *prossimo* nei confronti di ogni altro -appello che culmina nel precetto neotestamentario dell'amore per il nemico-, radicato nell'universale paternità di Dio<sup>23</sup>, è conseguente che trovi una precisa e progressiva corrispondenza in tutto il complesso arco della legislazione veterotestamentaria<sup>24</sup>.

## 5.

Il tema ritorna nei Vangeli, arricchito, trasfigurato ma certo non alterato. L'immagine profetica della fonte di acqua salvifica, innestato alla scena di Rebecca alla fonte, gentile e ospitale dispensatrice di acqua al messaggero di Abramo (Gn 24, 17-18), viene riproposta dall'evangelista nell'episodio di Gesù che al pozzo chiede acqua alla Samaritana (Gv IV, 7-10); episodio, questo, in cui si mostra in forma narrativa la reciprocità escatologica della solidarietà: quell'acqua che Gesù chiede alla donna, egli è pronto a restituirla come *acqua viva* di salvezza. Torna in forma esplicitamente precettiva, come in 1 Gv 4,21: «Questo è il comandamento che abbiamo da Cristo: chi ama Dio, ami anche il suo fratello». Torna in forma descrittiva negli *Atti*, quando si dà notizia della *koinonia*, della comunione fraterna che contraddistingueva le prime comunità cristiane: «Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune [...] nessuno tra loro era bisognoso, perchè quanti possedevano campi o case le vendevano e portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno»<sup>25</sup>. E torna soprattutto con

23 SCHOEKEL, L. A., *Solidarietà umana e paternità di Dio*, in AA.VV., *Teologia e dottrina sociale*, a cura di BERNAL RESTREPO, S., Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1991, págs. 75 e ss.

24 Esemplari i materiali raccolti da BARBIERO, G., *L'asino del nemico. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991.

25 *Atti*, 2,44-45 e 4,34-35.

la massima espressività in forma parabolica: indispensabile non ricordare la parabola del Buon Samaritano o il brano, forse ancora più indicativo, di Matteo XXV, 34-36. In questo testo l'inconsapevolezza dei giusti acquista la valenza della cifra decisiva dell'insegnamento di Gesù sulla solidarietà. Quando il re dirà a quelli seduti alla sua destra: venite, ricevete in eredità il regno preparato per voi [...] perchè ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, i giusti si stupiranno: ma quando mai è avvenuto tutto questo? La risposta: *ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli l'avete fatto a me* mostra come nella prospettiva escatologica annunciata dal Vangelo la ricompensa sanziona certamente il bene compiuto, ma non ne costituisce la causa efficiente.

## 6.

La tensione di cui in particolare attraverso il messaggio evangelico si è caricata la solidarietà ha prodotto nella storia effetti vistosi, soprattutto in termini di *istituzionalizzazione delle opere di carità e di giustizia*. Ha risvegliato e attivato forze latenti nel cuore degli uomini, ha creato spazi non solo per una beneficenza operosa e sapiente, attraverso quella sintesi di prassismo e misticismo che tanto colpiva Bergson, ma anche per una promozione attiva del bene umano, che induceva Tagore a porsi in viaggio verso l'Europa, quasi nello spirito di un pellegrino alla ricerca di nuove forze spirituali<sup>26</sup>.

Va però osservato che gli effetti prodotti da questa tensione escatologico-istituzionale si manifestano anche in un altro ambito. Essa infatti ci aiuta a relativizzare (o meglio a ricondurre al loro specifico ambito *premorale* e *pregiuridico*) le dinamiche sociologiche della so-

26 TAGORE, R., «Vigilia di partenza», tr.it. in TAGORE, *La civiltà occidentale e l'India*, cit., págs. 75 e ss.

lidarietà, quali quelle che si manifestano ad es. nelle dinamiche del *dono*, studiate in opere assolutamente classiche come quella di Marcel Mauss<sup>27</sup> o che sono da ricondurre a strutture antropologiche fondamentali, come l'amicizia, la politica, o la stessa famiglia, che generano anch'esse specifiche forme di solidarietà *premorale* e *pregiuridica*, che chiedono di essere costantemente *orientate* per essere sottratte al rischio, sempre immanente, di degradarsi di una chiusura centripeta, cieca ed ottusa<sup>28</sup>. E analogamente ci aiuta a smascherare le innumerevoli forme di *pseudo-solidarietà*, epifanie della cattiva coscienza radicata nel cuore dell'uomo, che continuamente riemergono sia a livello psicologico-individuale che a livello istituzionale e collettivo e che alterano, sul piano della dignità umana, quell'obiettivo portato di bene sociale che comunque le caratterizza. Non è possibile enumerarle in tutte le loro diverse manifestazioni, che vanno dall'ipocrisia della elargizione fastosa, che fa parte del cerimoniale della regalità, dell'alto clero e della nobiltà, o della offensiva liberalità degli abbienti (oggetto dell'esarcerbata esecrazione di Melville, in quel suggestivo racconto che è *Poor Man's Pudding and Rich Man's Crumb* del 1854), al narcisismo della carità delle anime belle, che trovano nell'autogrificazione la motivazione profonda che le spinge fino al limite della prodigalità (come la Filina di Goethe, che «allegra fino alla sfrenatezza riprese ad essere spensieratamente prodiga con tutti i poveri che incontrava e alla fine, consumati così i denari suoi e dei suoi compagni, gettò da uno sportello a una ragazza il suo cappello di paglia e a una vecchia la sciarpa»<sup>29</sup>). In queste esperienze il beneficiato diviene strumento del suo benefattore, col rischio,

pressochè inevitabile, di un inquinamento delle coscienze di entrambi, e che può dare origine a uno spirito di rancore che rende il dono tragicamente ambiguo e che in alcune culture trasforma quel *Gift* che è dono nel *Gift* che è veleno, quel *pharmakon* che è medicina nel *pharmakon* che è apportatore di morte e lo rende insomma quel dono di emulazione, quel *potlac* studiato da Boas, che è fonte di dilapidazione, distruzione e implosione sociale<sup>30</sup>. Ancora una volta l'insegnamento del mito è profondo: esistono dei doni –o, più modernamente, delle manifestazioni di solidarietà– che non devono essere accettati, perchè *nefasti*: il gesto di Pandora di spargere al vento le ricchezze contenute nel suo preziosissimo vaso è apportatore di morte e non di vita. Gli economisti possono ritrovare in questo mito una premonizione degli effetti perversi di una solidarietà sociale ottusa, che premia la neghittosità e contro ogni buona intenzione spegne il gusto per la laboriosità e lo spirito di iniziativa. E trovano anche le ragioni per insistere affinché il sistema sociale raffini la propria vocazione alla solidarietà, perché cioè la solidarietà non venga fatta ingenuamente coincidere con un sistema che cerchi a tutti i costi di garantire ai singoli la piena soddisfazione di tutti i loro bisogni individuali (autentica impresa di Sisifo, data l'inesauribilità di principio dei bisogni dell'uomo), ma con un sistema che aiuti l'uomo a individuare *quali scopi darsi sensatamente* e di conseguenza a gerarchizzare i propri bisogni. Il punto è che una società che non aiuti l'uomo a «trovare se stesso» a realizzare pienamente il suo potenziale umano non soltanto è *ingiusta*, ma è anche *inefficiente* nel senso più profondo del termine e di conseguenza non solidale<sup>31</sup>.

27 «Saggio sul dono», in MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr.it., Torino, Einaudi, 1965, págs.155 e ss.

28 Diversi rilevanti esempi in DUVIGNAUD, J., *La solidarité. Liens de sang et liens de raison*, Paris, Fayard, 1986.

29 «Noviziato di Guglielmo Meister», in GOETHE, *Opere*, vol. III, Firenze, Sansoni, 1948, pág. 404.

30 Alcuni importanti riferimenti a questo tema in R. ESPOSITO, «Donare la tecnica», in *MicroMega*, n° 4/1994, págs. 141-157.

31 La tematica è approfondita in *Economia, democrazia, istituzioni in una società in trasformazione. Per una rilettura della Dottrina Sociale della Chiesa*, a cura di S. ZAMAGNI, Il Mulino, Bologna, 1997.



## 7.

Che i sistemi economici, nella loro crescente complessità, abbiano bisogno di ripensare a fondo l'idea di solidarietà, per non divenire *ingiusti*, emerge ormai peraltro dalle critiche che con sempre più frequenza vengono mosse a quella antropologia individualistica, che riduce il soggetto a un *thin man*, un'antropologia minimalistica che è sorretta da una logica utilitaristica limitata alle sue versioni più ingenuie (peraltro tuttora diffusissime). Si tratta di un utilitarismo che non riesce a spingere il proprio sguardo al di là dell'autodeterminazione individuale, esercitata attraverso la «sovranità» delle preferenze e che costituisce tuttora il nocciolo duro della visione c.d. *liberal* del mondo. Contro il riduttivismo di questa visione si muove con decisione la sociologia<sup>32</sup>, la teoria politica<sup>33</sup>, la scienza dell'amministrazione<sup>34</sup>, la teoria del diritto<sup>35</sup> e soprattutto si muovono le più recenti

teorie economiche attente a formulare un'adeguata tematizzazione della giustizia. Ad es. è in modo molto suggestivo che Avishai Margalit insiste da tempo nel denunciare il formalismo dei meccanismi economico-burocratici delle moderne società del benessere: essi pretendono di garantire la giustizia, ma «prima ancora che giusta una società deve essere *decente* e per tale si deve intendere una società che *non umilia* i propri membri»<sup>36</sup>. Amartya Sen, da parte sua, da tempo insiste sul fatto che «così come i membri di una società traggono benefici dall'interazione degli uni con gli altri, essi devono anche accettare obblighi reciproci profondamente radicati»<sup>37</sup>. Sen è consapevole che il manifestarsi delle preferenze è un *fatto culturale complesso*, sul quale incidono *condizioni inabilitanti*, solo in parte affrontabili (salute, handicap, vecchiaia) e che l'uomo non è l'insieme dei suoi gusti, come pensa l'individualismo liberale, ma è «quel che gli viene permesso di essere»: il problema fondamentale della giustizia non è quindi quello di assicurare a tutti un ammontare di risorse sufficienti a soddisfare le proprie preferenze e aspirazioni *date*, quanto piuttosto quello di assicurare a tutti opportunità sufficienti a realizzare un pieno e compiuto progetto di sviluppo delle proprie aspirazioni e potenzialità. La vera risorsa fondamentale di un sistema sociale qualificato solidaristicamente è quindi l'opportunità di sviluppo umano che esso concede ai propri membri. Di conseguenza, la disegualianza non è la fisiologica conseguenza della eterogeneità delle scelte individuali, ma l'esito di una colpevole carenza di solidarietà, del fatto che anche a parità di preferenze un individuo ha usufruito di minori opportunità di sviluppo umano o che è gravato di condizioni inabilitanti che gli hanno imposto uno sforzo maggiore per raggiungere i medesimi obiettivi

32 Per tutti cfr. il bel capitolo su *egoismo e altruismo* di J. ELSTER, *Come si studia la società*, tr.it., Bologna, Il Mulino, 1993, págs. 69 e ss.

33 Per i c.d. *comunitari* non è possibile che possano sussistere società «liberali» abitate soltanto da individui «liberali», poiché il «liberalismo» affievolisce i vincoli sociali fino a farli divenire eccessivamente fragili. Cfr. per tutti M. SANDEL, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, tr.it., Milano, Feltrinelli, 1994.

34 Si veda il ben libro di M. FERRERA, *Modelli di solidarietà*, Bologna, Il Mulino, 1993, che fin dall'inizio porta l'attenzione sull'esigenza che si operi un passaggio da una visione strettamente *quantitativa* ad una visione *qualitativa* della solidarietà.

35 Come è noto nel *common law* non esiste un principio che renda doveroso giuridicamente il comportamento del *good Samaritan*. Questa espressione fu introdotta da Pound per sottolineare il carattere solo etico del *duty of active aid* ed esemplificata secondo modalità che già abbiamo conosciuto: «Se A sta annegando e B siede sulla riva con una fune e un salvagente a portata di mano, a meno che tra A e B non vi sia un qualche rapporto oltre al semplice fatto di essere entrambi esseri umani, per tutto ciò che la legge prescrive, B può continuare a fumare la propria sigaretta e A annegare» (cfr. R. POUND, *Lo spirito della «Common Law»*, tr.it., Milano, Giuffrè, 1970, pág. 23). Ma la discussione sul punto è accessissima: si vedano, oltre all'antologia *The Good Samaritan and the Law*, curata da J. M. RATCLIFF, Garden City, N.Y., Doubleday, le preziose puntualizzazioni di S. COTTA, *Sul dovere di aiuto*, in COTTA, *Diritto, persona, mondo umano*, Torino, Giappichelli, 1989, págs. 239 ss., e il più recente H. M. MALM, *Liberalism, Bad Samaritan Law and Legal Paternalism*, in *Ethics*, vol. 106, n° 1 (ottobre 1995), págs. 4-31.

36 Cfr. A. MARGALIT, *La società decente*, a cura di A. Villani, Milano, Guerini, 1998.

37 A. K. SEN, *La libertà individuale come impegno sociale*, tr.it., Roma-Bari, Laterza, 1997, pág. 52.

di consumo rispetto a un individuo «normalmente abilitato»<sup>38</sup>.

## 8.

Solidarietà sociale, dunque, come creazione ed offerta di opportunità di sviluppo per tutti. Ma la realizzazione di queste opportunità implica l'attivazione di energie relazionali, che nessun sistema giuridico-sociale è in grado di gestire con meri meccanismi economici o normativi; meccanismi che possono forse tutelare interessi collettivi diffusi, ma che di per se non sono certo in grado di produrre quel particolare bene sociale che è il *bene comune*. È invece proprio a questo che la solidarietà è orientata: a «produrre un bene comune tra soggetti posti in relazioni strutturali e interpersonali che richiedono lo sviluppo di orientamenti di familiarità e fratellanza tra le persone»<sup>39</sup>. In questa prospettiva la solidarietà acquista la valenza di autentico motore dello sviluppo civile, economico<sup>40</sup> e internazionale<sup>41</sup>. Le nuove frontiere della giustizia sociale richiedono insomma, «non più [...] diritto sociale come beneficenza pubblica o assicurazione pubblica (in fondo contro gli indesiderati) [...] ma tutela e promozione di beni relazionali che lo Stato è chiamato a riconoscere al pari dei diritti individuali... Il problema delle società a elevata modernizzazione è quello di

costruire quelle formazioni sociali [...] che potrebbero conferire allo Stato la connotazione di 'Stato delle autonomie sociali', intese non solo come autonomie locali (come enti territoriali), ma più in generale come autonomie mobili e flessibili che basano la loro realtà sul fatto che producono beni relazionali»<sup>42</sup>.

## 9.

Sono diversi gli esempi che al riguardo potrebbero esser fatti. Uno particolarmente illuminante ci è offerto da Pierpaolo Donati, quello dell'affidamento familiare dei bambini abbandonati o che comunque non possono essere accuditi dalla loro famiglia. «In questo campo si è affermato un nuovo e giusto diritto, quello che ogni bambino ha ad avere una famiglia capace di dargli un ambiente umano valido (e non viceversa, come nella vecchia adozione). Tuttavia il diritto non può funzionare se non facendo appello alla solidarietà personale di coppie che siano mosse dalla carità. È un esempio di incontro tra volontà caritativa interpersonale e regole solidaristiche di una intera comunità politica, di intersecazione tra pubblico e privato, con la costruzione di nuove reti solidaristiche nelle quali va crescendo anche una nuova cultura della solidarietà tra le generazioni»<sup>43</sup>. Si pensi anche, per fare un altro esempio, all'attualissimo problema del trapianto di organi. È opinione larghissimamente condivisa che il principio tradizionale della indisponibilità del corpo umano, da cui consegue che non è ammissibile che esso sia «commercializzabile», trovi ulteriore spazio per quel che attiene al problema di un eventuale commercio di organi a fini di trapianto: di qui il consolidamento del principio, anch'esso ormai larghissimamente

38 Cfr. *On Economic Inequality*, expanded edition with a substantial annex by J. E. FOSTER and A. SEN, Clarendon Press, Oxford 1997.

39 P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Roma, AVE, 1997, pag. 147.

40 Sul punto, cfr. R. J. NEUHAUS, *Solidarietà e profitto*, tr. it., Milano, Leonardo, 1994.

41 Nella *Sollicitudo rei socialis*, § 39, GIOVANNI PAOLO II, ricordando il motto di Pio XII, *opus justitiae pax* afferma che «oggi si potrebbe dire, con la stessa esattezza e con la stessa forza di ispirazione biblica: *opus solidaritatis pax*». Sul punto, cfr. A. QUADRIO CURZIO, *Interdipendenza e solidarietà. Profili di sviluppo economico mondiale*, in AA.VV., *L'insegnamento sociale della Chiesa*. Atti del 58° Corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica, Milano, Vita e Pensiero, 1988, pags. 118-139.

42 DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, cit., pags. 148-149.

43 Ivi, pag. 146.

condiviso, secondo cui ogni trapianto dovrebbe presupporre una *donazione* dell'organo da trapiantare. Sappiamo anche quante difficoltà – se non altro psicologiche – comporti per molti tale *donazione*. I giuristi a loro volta non possono non avvertire la difficoltà di ricondurre questa nuova fattispecie nell'alveo della concezione tradizionale della donazione. La donazione di organi è fatta a un destinatario sconosciuto da un donatore ignoto (e molte volte chi dona non è la stessa persona cui l'organo appartiene, ma un suo stretto congiunto); richiede inevitabilmente una mediazione medico-chirurgica strettamente professionale, cioè che non ha alcun carattere di liberalità; e infine non ha per oggetto un bene suscettibile di valutazione economica, ne si traduce propriamente in un vantaggio *economico* per il ricevente. In altre parole, come giustamente osserva il Mazzoni<sup>44</sup>, più che di *donazione* – termine troppo appesantito da pur legittime valenze patrimoniali, quanto mai incongrue nel caso dei trapianti di organo – bisognerebbe parlare semplicemente *dono*, anche se questo è un termine che imbarazza, e non poco, i giuristi. Quello di un organo, infatti, non può che essere un dono, ma un dono assolutamente *sui generis*, che può certamente – come i doni «tradizionali» – trovare le proprie ragioni in un imperscrutabile, privatissimo e insindacabile spirito di liberalità, se non di amicizia, ma che più propriamente chiede di essere spiegato secondo diverse criteri, riconducibili in ultima analisi a una articolata logica di *solidarietà sociale*, a cui ciascun essere umano dovrebbe sentirsi stimolato nei confronti di qualunque altro essere umano malato, bisognoso di trapianto. Una solidarietà, si osservi bene, che non può essere praticata se non in modo impersonale e pubblico e di cui pertanto il sistema giuridico è chiamato a farsi nello stesso tempo promotore e

garante. Possiamo infine proporre un'ultima esemplificazione di come l'esigenza della solidarietà riemerge nel nostro tempo in forme imprevedibili, ricordando il forte appello di Derrida<sup>45</sup> a reinventare in forme nuove l'antichissimo *diritto di asilo*, entrato in crisi da quando lo Stato-nazione, incapace di produrre una legge per coloro che hanno perduto la protezione di un governo nazionale, ha rimesso incongruamente il problema nelle mani della polizia. L'appello a creare *villes-refuges*, zone franche, città rifugio, ove possa essere garantito il diritto dei senza patria a uno spazio tutelato e protetto, rappresenta probabilmente il massimo paradosso e insieme la più forte esigenza *civile* di fronte a cui ci porta un mondo che aspira a una integrazione compiuta e globale, quale quello in cui viviamo.

## 10.

La solidarietà come «l'aspetto sociale delle virtù di carità»<sup>46</sup>: non c'è alcun dubbio che è grazie all'indicazione che ci proviene dalla Scritture che nei confronti della solidarietà noi proviamo una sorta di libertà di spirito, che è nel contempo dono e dovere e che ci consente di riattivare costantemente la nostra attenzione verso l'altro, verso ogni altro, in una continua fatica di demistificazione che non si chiude nel negativo, ma implica sempre nuove possibilità di creazione. Di questo è ormai consapevole anche la sociologia più avvertita, come quella di Niklas Luhmann, che indica non solo nella *diakonia*, ma nella sua capacità di *rappresentare l'appresentato* la funzione-servizio della religione nelle società complesse<sup>47</sup>. Ma la parola di Dio è

44 C. M. MAZZONI, «Ma la gratuità ha bisogno di incentivi», in «Il Sole-24 Ore», domenica 3 gennaio 1999, pag. 26. Di MAZZONI cfr. anche «Etica del dono e donazione di organi», in *Una norma giuridica per la bioetica*, a cura di C. M. MAZZONI, Bologna, Il Mulino, 1998, págs. 207 ss.

45 J. DERRIDA, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris, Gallée, 1997.

46 DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, cit., pag. 115.

47 LUHMANN, *Funzione della religione*, tr. it., Brescia, Morcelliana, 1991; cfr. G. AMBROSIO, *La carità: virtù, ministero ecclesiale e servizio sociale*, in AA.VV., *La carità e la Chiesa. Virtù e ministero*, Milano, Glossa, 1993, págs. 13-31.

tagliante e significa sempre di più di quanto ci possa dire la teoria (per riprendere le delicatissime parole con le quali Luhmann dedicava alla moglie scomparsa il suo libro); essa ci viene rivolta per introdurre in noi non tanto compiacimento e soddisfazione, quanto continua tensione e inquietudine. Dio ci rivolge un appello alla solidarietà; ma esiste una *misura* della solidarietà? E, se esiste, come individuarla? Il Talmud racconta: «Un giorno Rabbi Johanan ben Mathià disse a suo figlio: *Va' e prendi a servizio gli operai*. Questi include nelle condizioni il vitto. Quando ritornò, il padre disse: *Figlio mio, quand'anche tu preparassi loro un pasto uguale a quello servito dal re Salomone, non potresti sdebitarti con loro, perchè sono i discendenti di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Intanto che non hanno ancora cominciato il lavoro, va' e precisa: non potrete prendere altro che pane e legumi secchi*»<sup>48</sup>. Commenta Levinas: «Ecco alcune indicazioni sul diritto altrui: è un diritto praticamente infinito»<sup>49</sup>.

Mutiamo orizzonte, epoca, contesto. Racconta Gilberte Périer, nella breve biografia che ha scritto per illustrare la vita del suo celebre fratello, che Blaise Pascal non rifiutava l'elemosina a nessuno, sebbene non fosse ricco e spesso la spesa che era costretto a fare per curare le sue infermità fosse superiore alle sue entrate. Il suo esempio e le sue parole «ci facevano riflettere e qualche volta anche ci portavano a cercare delle disposizioni generali che provvedessero a tutte le necessità e gliene facevamo la proposta. Ma questo non gli sembrava bene e ci diceva che noi non eravamo chiamati in generale, ma singolarmente e che egli pensava che il modo più gradevole a Dio di servire i poveri era di servirli poveramente, cioè secondo le nostre possibilità [...] non che giudicasse sconveniente la creazione di ospedali generali, ma diceva che queste grandi imprese erano riservate

48 Citazione da E. LEVINAS, *Dal Sacro al Santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Roma, Città Nuova, 1985, pag. 25.

49 Ivi, pag. 30.

a certe persone che Dio destina a questo scopo e che le conduce quasi invisibilmente, ma che non era questa la vocazione comune di tutti, com'è invece l'assistenza individuale e quotidiana dei poveri»<sup>50</sup>.

Da queste poche righe emerge come anche sotto questo profilo Pascal rappresenti la coscienza della cristianità moderna, consapevole delle novità del sociale in ambito solidaristico e nello stesso tempo del suo carattere *altro* rispetto alle esigenze *personali* che la solidarietà dovrebbe portare con sé. È come se Pascal avesse presagito la dissociazione ormai imminente tra carità e solidarietà, espressa con lucida intelligenza da Montesquieu: «Le elemosine fatte a un uomo nudo per la strada non esauriscono gli obblighi dello Stato, che deve assicurare ai cittadini la sussistenza, il nutrimento, un abito conveniente e un genere di vita che non sia contrario alla salute [...]»<sup>51</sup>.

Questa frattura può acquistare indegne valenze libertine, come nel celebre episodio del *Don Giovanni* di Molière<sup>52</sup>, quando il seduttore incontra un povero e gli offre in elemosina un luigi d'oro, purché quello dica una *bella bestemmia* (a fronte del dignitoso, ostinato e impreveduto rifiuto del mendicante, Don Giovanni compie comunque il suo *beau geste*, motivandolo sottilmente: «Te la dò lo stesso: per amor d'umanità»). Può acquistare indebite valenze ideologiche, come ben sa chiunque abbia ancora ricordo delle critiche marxiane alla religione e alle sue pratiche solidaristiche e caritative, interpretate come *oppio del popolo*. Ma può anche manifestarsi in forme ben più sottili, nell'orizzonte e a partire dalle pretese della modernità tecnologica, che nella sua ansia di portare a compimen-

50 «La vie de Monsieur Pascal», in PASCAL, *Oeuvres complètes*, a cura di J. Mesnard, Desclée, Paris 1964, tomo I, págs. 626-627; tr. it. in PASCAL, *Frammenti*, vol. II, Milano, Rizzoli, 1983, pag. 1082.

51 *De l'esprit des lois*, XXIII.29.

52 Atto III, scena II.

to quella forma di liberazione dell'uomo che essa vede coincidere con il pieno affermarsi della razionalità strumentale giunge a svilire (e a volte a combattere esplicitamente) quelle dimensioni più intime e personali (e a volte, perchè no?, anche ingenuie) della carità, che non riesce a omologare nelle forme di quelle pratiche sociali pubbliche che essa decide ufficialmente di legittimare (si pensi alle critiche rivolte alle case di accoglienza di M. Teresa di Calcutta come inadeguate da un punto di vista igienico-sanitario). È in questa linea, ad es., che Norberto Bobbio, con una freddezza che è piena di rispetto, ma che resta –nonostante tutto– freddezza, scrive che «il valore supremo del laico, in alternativa alla carità, è la giustizia. Se ci fosse più giustizia, non ci sarebbe bisogno della carità»<sup>53</sup>. Resta però, con buona pace di Bobbio, il mistero –lacerante per il laico tanto quanto per il cristiano– del perchè nel mondo non ci sia quel tanto di giustizia che tolga definitivamente il bisogno della carità...

È sotto questo profilo che il problema del rapporto tra solidarietà e giustizia è ancora assolutamente aperto e continua a costituire un tarlo per la coscienza del cristiano, da cui egli non deve illudersi di potersi mai liberare. Forse, proprio da questo tarlo e dal suo continuo pungolo dipende la sopravvivenza della tensione dialettica tra giustizia e carità sulla quale la riflessione teologica e filosofica cristiana si è sempre affaticata con modulazioni diverse, ma con profonda unità di orientamento. Ne la giustizia può illudersi di rendere superflua la carità, ne la carità può pretendere di sostituirsi alla giustizia. Senza carità la giustizia è fariseismo,

ma senza giustizia la carità è mera e vuota forma. Per questa ragione, il più celebre modello di solidarietà resta nella tradizione cristiana quello di S. Martino, che viene incontro al mendicante dividendo in due il proprio mantello e facendogliene dono della metà: immagine di una solidarietà realistica, che cerca di rendere compossibili le ragioni dell'altro con quelle dell'io, che ci ricorda nelle forme semplici ma non ingenuie de racconto agiografico come il precetto evangelico ci ingiunga di amare l'altro non più, ma *come noi stessi*, rimandandoci a un equilibrio talmente sottile e precario, che nessuno può mai vantarsi di poter garantire. Eppure da questo equilibrio dipende la possibilità e il valore della coesistenza sociale. Quando l'amore dell'-altro è subordinato all'amore per l'io si manifesta l'egoismo, in tutte le sue modulazioni, da quelle scellerate a quelle socialmente pressoché inavvertibili; un egoismo che però sempre e comunque degrada, se non nel breve periodo, certo nel lungo periodo, l'ordine sociale. Ma anche quando l'amore per l'io è trasceso dall'amore per l'altro l'ordine sociale, paradossalmente, svanisce; quando la carità giunge a bruciare in quello viene chiamato l'*amore folle*<sup>54</sup>, siamo al di là dell'orizzonte della solidarietà e insieme al di là dell'orizzonte della socialità: siamo in una sorta di anticipazione di un altro mondo, che possiamo presagiare, ma al quale non possiamo dare alcuna consistenza e struttura sociale. La verità è che i cristiani sono chiamati a muoversi nel punto di intersezione di due mondi e quando giunge la sera, sia pure del giorno per loro più operoso, faticoso e solidale, ad essi è lecito dire soltanto: *siamo servi inutili* (Lc XVII.10). ■

53 «Elogio del dono», in *Campus*, IX, settembre 1997, págs. 16-20.

54 J. MARITAIN, *Amore e amicizia*, tr. it., Brescia, Morcelliana, 1964, págs. 13 e ss.