

Fratelli nel limite. Sulle fonti filosofiche di *Fratres omnes*

Paolo Boschini

Il rapporto di papa Francesco con il pensiero filosofico è essenziale, ma indiretto.¹ Questo vale anche per l'enciclica *Fratres omnes*. Lo si evince facilmente dalla discrepanza tra l'ampiezza delle argomentazioni filosofiche – prevalentemente di carattere morale e politico – che vengono affrontate nella seconda enciclica bergogliana e l'esiguo numero di citazioni dirette tratte da filosofi antichi e moderni. Nel piano complessivo dell'enciclica il pensiero teologico non ha lo spazio che ci si potrebbe aspettare in un testo del magistero universale cattolico: solo i capitoli secondo («Un estraneo sulla strada») e ottavo («Le religioni a servizio della fraternità nel mondo») hanno un impianto marcatamente teologico e spirituale. Tutto il resto suona come una pensosa e appassionata meditazione – «scritta a partire dalle mie convinzioni cristiane», dice papa Francesco – sulla condizione umana odierna e sui compiti che attendono la nostra generazione riguardo alla costruzione di un futuro a misura d'umanità. Francesco lo dichiara apertamente: il suo obiettivo è quello di «aprirsi al dialogo con tutte le persone di buona volontà» (FO 6 e 56). Si propone di portare il messaggio cristiano della fratellanza sul terreno di un pensiero universale, che vuole interpellare la ragione e ascoltare le ragioni di tutti. *Fratres omnes* si presenta come una sorta di antropologia filosofica, ispirata dalla tradizione cattolica e dalla sua visione complessa della condizione umana.

1 A questo tema ho finora dedicato tre saggi, nei quali ho cercato di ricostruire il retroterra filosofico del suo magistero universale: P. BOSCHINI, «Il ritorno dello *zōon politikon*. L'antropologia politica di *Evangelii gaudium*», in *Rte* 22(2018)44, 335-355; ID., «L'umanesimo personalista di Francesco. Il vocabolario filosofico di *Amoris Laetitia*», in *Rte-Suppl.* 24(2020)47, 139-191; ID., «L'umanesimo della fratellanza tra etica e utopia. Erasmo, More, Maritain», in *Rte* 24(2020)48, 345-369.

In *Fratres omnes* papa Francesco parla quasi sempre in prima persona e, a una prima lettura, dà l'impressione di appoggiarsi poco all'autorità di chi lo ha preceduto.² Lo si può interpretare in modo ambivalente: come coraggio, o come narcisismo; come servizio alla verità, o come richiamo alla propria autorità. Io credo che sia semplicemente la scelta di chi, sentendo l'approssimarsi del compimento della propria esistenza terrena, raccoglie in un testo organico i propri pensieri più profondi, finora sparsi qua e là. La storia ci dirà se *Fratres omnes* è il testamento spirituale di papa Francesco. Certamente, è l'autoritratto intellettuale di un cristiano consapevole, che non si rassegna a un mondo in frantumi.

1. Una questione ermeneutica preliminare

Concludendo l'enciclica, Francesco dichiara apertamente chi sono i suoi ispiratori: nessuno di loro può essere considerato un filosofo. Sono piuttosto uomini dotati di una fede appassionata e pensante: nel Dio cristiano e/o nell'umanità.³ Del resto, è comprensibile: nella prospettiva latino-americana in cui si situa Francesco, per sognare a occhi aperti non serve il rigore del ragionamento filosofico europeo, né l'uso critico delle metafore e dei concetti di derivazione neoilluminista. Nel testo dell'enciclica le citazioni esplicite di filosofi sono undici: due classici (Aristotele e Cicerone); quattro rimandi a Tommaso d'Aquino; cinque infine sono i riferimenti a pensatori del XX sec., tutti più o meno espressamente cristiani (Simmel, Marcel, Ricoeur, Wojtyła). Molto poco per poter identificare con certezza le fonti filosofiche del suo concetto di fraternità-fratellanza.⁴

² *Fratres omnes* consta di 287 paragrafi e di 288 note a piè di pagina, così ripartite: le autocitazioni di Francesco sono 171 (59%); le citazioni del magistero universale precedente sono 63 (22%); quelle del magistero episcopale locale/nazionale/continentale sono 13 (5%); le citazioni di padri della Chiesa, teologi, maestri di spiritualità, filosofi cristiani sono complessivamente 32 (11%); le voci non cristiane sono 6 (2%) e le note di carattere esplicativo solo 3 (1%).

³ FO 286: «San Francesco d'Assisi, e anche altri fratelli che non sono cattolici: Martin Luther King, Desmond Tutu, il Mahatma Gandhi e molti altri», tra i quali spicca Charles de Foucauld.

⁴ Del tutto indecifrabili sono i criteri in base ai quali – nel testo italiano – in quarantaquattro luoghi si preferisce il vocabolo fraternità e solo in tredici quello di fratellanza.

Per evitare di costruire un'interpretazione basata solo su presupposizioni e congetture, scelgo un'ermeneutica minimalista, che si concentra sulle citazioni esplicite: ben sapendo che il pensiero di papa Francesco attinge indirettamente a molte altre fonti e che la maggior parte di esse sono genericamente riconducibili al personalismo cattolico del Novecento.

2. Il sogno di papa Francesco

Il pensiero di Francesco oscilla sempre tra visione della realtà e sogno del possibile.⁵ Si tratta di una dialettica prassiologica, che in *Fratres omnes* trova un'efficace formulazione nei termini di «un nuovo sogno di fraternità e di amicizia sociale che non si limiti alle parole» (FO 6).⁶ La fraternità è il sogno di Francesco: non a caso il vocabolo «sogno/sognare» ricorre ventun volte nell'enciclica. *Fratres omnes* può essere letta come il manifesto dello spirito utopico di papa Francesco, che con un occhio guarda al futuro atteso dalla speranza cristiana e con l'altro si rivolge al presente, progettando azioni che prefigurino il mondo nuovo che verrà: esso potrà nascere solo da una cooperazione solidale tra gli abitanti del pianeta. Il sogno fraterno di Francesco ha bisogno di esperienze-pilota che ne verifichino la praticabilità: l'enciclica chiama la Chiesa cattolica a diventare il laboratorio dei sogni a occhi aperti, collocato tra l'adesso e il per sempre.⁷

Francesco non si accontenta di sognare insieme ai cristiani. Vuole sognare insieme a tutta l'umanità e a tutta la creazione: un sogno che si spinge ai confini dell'umanamente immaginabile. La sua idea di fratellanza è un'utopia radicale, perché per lui la fratellanza è armonia che si fa sogno collettivo e, poco alla volta, si espande a tutta l'umanità e coinvolge per intero la creazione. È il sogno di una comunità umana che guarda avanti e non cade nell'illusione autoreferenziale, nel «miraggio»

5 BOSCHINI, «Il ritorno dello *zōon politikon*», 350-354.

6 Si veda anche: «Sogniamo come un'unica umanità, come viandanti fatti della stessa carne umana, come figli della stessa terra che ospita tutti noi, ciascuno con la ricchezza della sua fede o delle sue convinzioni, ciascuno con la propria voce, tutti fratelli!» (FO 8). Al n. 286 papa Francesco dichiara apertamente chi sono gli ispiratori del suo sogno a occhi aperti (cf. nota 3).

7 BOSCHINI, «Il ritorno dello *zōon politikon*», 350-354.

individualistico: perché solo quando i sogni si costruiscono insieme, diventano realtà (FO 8).

La fratellanza universale non è solo un sogno a occhi aperti. È anche un sogno con i piedi per terra. Porta in sé una concretezza che le impedisce di dissolversi, come un sogno mattutino, davanti alla dura realtà dei fatti. La fratellanza è un sogno che diventa realtà nel riconoscimento dei diritti di tutti. Ma i diritti umani sono ben poca cosa, se non sono fondati sul principio fondamentale della dignità inalienabile di ogni essere umano. Essa è il cardine del magistero sociale cattolico dal Vaticano II in poi:⁸ è ciò che connota il cristianesimo sociale come personalismo comunitario, riprendendo il pensiero di G. Marcel, E. Mounier e J. Maritain.⁹ Dalla salvaguardia della dignità di ogni essere umano, soprattutto di chi è meno efficiente o più fragile, dipende il futuro dell'intera umanità (FO 107).

3. Utopia e sogno: Francesco a confronto con Bloch e con Boff

È compito dei teologi mettere a punto la differenza – se c'è in Francesco – tra sogno etico ed *eschaton* cristiano. Come filosofo, mi limito a porre in discussione la relazione strettissima – quasi che fossero la stessa cosa – tra sogno e utopia, che si riscontra in *Fratres omnes* più ancora che nel magistero bergogliano precedente. Questo tema è molto presente nel pensiero di Ernst Bloch, di cui non mi sembra che Francesco abbia meditato attentamente la lezione, perché forse sarebbe stato più cauto nell'uso di «sogno/sognare». Per il filosofo neomarxista tedesco, l'inizio del pensiero non è un sogno notturno, un desiderio definito – come la fratellanza appunto – ma è l'esperienza del «manca qualcosa»: il pensiero comincia con «il domandare ancora indefinito», che assomiglia al «non sapere che cosa si desidera e che cosa si vuole comprare». L'utopia blochiana principia da un «sogno diurno» che, a differenza del sogno notturno, non si riferisce all'inconscio del già stato, ma a quell'«esente non ancora stato» che appare «nel mondo come tendenza ver-

⁸ Si vedano su questo tema: A. ACERBI, *La chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Vita e Pensiero, Milano 1979, 279-304; D. GONNET, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Cerf, Paris 1994, 185-249.

⁹ BOSCHINI, «L'umanesimo personalista di Francesco», spec. 148-156.

so qualcosa che non c'è ancora». L'utopia è perciò la trasformazione di qualcosa puramente immaginato nel pensiero di ciò che non esiste ancora. Per Bloch, sogno a occhi aperti e utopia non sono dunque la stessa cosa, come non lo sono immaginare e pensare. Usarli come sinonimi intercambiabili costituisce un problema, non solo dal punto di vista semantico, ma anche da quello ontologico. Il sogno a occhi aperti infatti è un'intuizione, che fa «penetrare nel mistero dell'immanenza più immanente», in quel mondo inconscio che si autocostruisce come «esperimento di se stesso». **L'utopia compare in un secondo momento, quando la materialità inconscia del mondo si fa conscia nella razionalità progettante, che è lo spazio dove si costruisce la trascendenza.**¹⁰ Ben inteso: per Bloch non si tratta di una trascendenza verso l'alto, ma sempre e solo di una trascendenza in avanti, retta dalla struttura ontologica del «pre-apparire» (*Vorschein*), che apre a un «futuro accessibile, realizzabile per quanto ancora lontano».¹¹

Papa Francesco non tiene in conto questa importante distinzione tipicamente europea e attinge la sua equivalenza tra sogno e utopia dal pensiero etico e teologico latino-americano. Scrive il teologo e filosofo brasiliano Leonardo Boff: il sogno è il linguaggio del popolo impoverito e sfruttato, che «possiede un'esperienza diretta del sacro e del numinoso». C'è una relazione stretta tra mistica e utopia: la spiritualità ispira «un sapere fatto di contatti e di relazioni molto personali con la divinità». Si tratta di un sapere che non ha nulla a che vedere con la ragione critica teorizzata dall'Illuminismo e con la sua pratica del sospetto. **Sognare è credere.** E credere è sentire Dio vicino in quanto soggetto vivente. Non è pensare il divino come oggetto ideale. **Per Boff non c'è alcun confine tra sogno, utopia e mistica.** Tre parole per indicare una medesima esperienza: dall'immaginario collettivo, fatto di emozioni e desideri condivisi, la fantasia umana «estrae continuamente utopie, progetti e ideali». L'immaginazione dà accesso a quel «lato potenziale della realtà, ancora non realizzato, ma che un giorno potrà essere realizzato o che sicuramente lo sarà nell'orizzonte di Dio».

¹⁰ Per Bloch la trascendenza è un prodotto della coscienza umana che il desiderio latente nella materia trasforma in pensiero espresso, presente a se stesso e perciò comunicabile ad altri.

¹¹ E. BLOCH, «Contestuale allo Spirito dell'Utopia. Intervista a Ernst Bloch a Tubinga il 1° settembre 1974», in Id., *Spirito dell'Utopia*, La Nuova Italia, Scandicci 1993, XLII-L.

Il sogno, di cui anche papa Francesco parla spesso, è questo: un orizzonte utopico, grazie a cui l'uomo si proietta in una visione globale, che ricongiunge il desiderio supremo dell'umanità – la tenerezza, la benevolenza, la cura – con l'Anelito supremo che ricapitola in sé ogni vita. Come quello descritto da Boff, anche il sogno di Francesco prevede che Dio possa intervenire, inaspettatamente, nelle vicende umane e ricondurre la storia dell'umanità e della creazione a un esito sorprendente.¹²

Egli è l'utero – scrive ancora Boff – nel quale tutto converge e dove l'essere umano, stanco della sua lunga traiettoria di evoluzione, finalmente può riposare e sentirsi nel grembo della Grande Madre.¹³

Questo breve approccio comparativo ci consente di individuare due nuclei tematici fondamentali, intorno a cui si articola il pensiero di *Fratres omnes*: la filosofia della relazione, che si costruisce grazie alla dialettica identità/alterità; la filosofia dell'agire, giocata intorno alla domanda sul senso della storia umana. Ciascuno di essi sarà affrontato in due passi: prima, analizzando la teoria dell'enciclica in proposito; poi, affrontando questioni più specifiche, a mo' di controprova di quanto sopra esposto.

4. Filosofia della relazione: la dialettica identità/alterità

Quest'area tematica della filosofia della fratellanza di papa Francesco articola una delle tesi fondamentali di *Fratres omnes*: «Gli altri sono costitutivamente necessari per la costruzione di una vita piena» (FO 150).

Essa viene introdotta da una citazione di Gabriel Marcel all'inizio del capitolo terzo, intitolato «Pensare e generare un mondo aperto»: «Non comunico effettivamente con me stesso se non nella misura in cui comunico con l'altro» (FO 87).

È l'affermazione-chiave dell'opera principale del filosofo esistenzialista francese: *Du refus à l'invocation*, pubblicata a guerra iniziata, nel 1940. Qui si racconta il dramma della società di massa, in cui l'ideo-

¹² L. BOFF, *La voce dell'arcobaleno. Per un'etica planetaria e una spiritualità ecologica*, Cittadella, Assisi 2002, 207-208.

¹³ *Ivi*, 209.

logia totalitaria e l'ambiente industriale annullano la domanda sul senso e riducono l'uomo da «mistero» a «problema».¹⁴ Per Marcel, la vita sociale sviluppa le potenzialità degli esseri umani quando essi, attuando la loro dimensione relazionale, **passano dall'io al noi**: la dimensione della fratellanza consiste proprio in questo superamento dell'individuo e nella sua trasformazione in persona. In numerosi luoghi dell'enciclica si vede che, **per Francesco, essere persona ed essere fratelli appartengono al medesimo ambito semantico**.

Alcuni esempi per chiarire. «Il sogno di una società fraterna» si accende solo laddove l'essere umano «accetta di avvicinarsi alle altre persone nel loro stesso movimento, non per trattenerle nel proprio, ma per aiutarle a essere maggiormente se stesse» (FO 4). In altre parole, solo «riconoscendo la dignità di ogni persona umana, possiamo far rinascere tra tutti un'aspirazione mondiale alla fraternità» (FO 8). Viceversa, dove la globalizzazione economica e finanziaria frantuma il noi interpersonale per esaltare l'io dell'individuo consumatore, la società «ci rende vicini, ma non ci rende fratelli» (FO 12); le persone «guardano solo a sé stesse e non si fanno carico delle esigenze ineludibili della realtà umana» (FO 67). Con la deprecabile conseguenza che «le persone non sono più sentite come un valore primario da rispettare e tutelare, specie se povere o disabili» (FO 18). Nella dimensione dell'«avere» l'io è solo con se stesso e nell'esperienza del possesso e del consumo cerca disperatamente di autorealizzarsi e di garantire così il proprio futuro. Invece nel-

14 G. MARCEL, *Dal rifiuto all'invocazione*, Città Nuova, Roma 1976, 61. La distinzione tra mistero e problema campeggia in Id., *Essere e avere*, ESI, Napoli 1999. Il pensiero di Marcel fu molto studiato nelle Facoltà di Filosofia nelle Università Pontificie romane durante gli anni Sessanta, quando il giovane Jorge Bergoglio condusse i suoi studi a Roma. Ricordiamo ad es. i corsi tenuti presso l'Università Gregoriana da J.B. Lotz sul carattere personale dell'essere, collegando e confrontando il pensiero di Tommaso d'Aquino, Heidegger, Buber e Marcel: J.B. LOTZ, *Esperienza trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 264. Dal 1972 al 2000 nella stessa Università la riflessione sul pensiero di Marcel fu proseguita da X. Tilliette, che già aveva scritto pagine importanti su Marcel all'inizio degli anni Sessanta: X. TILLIETTE, *Philosophes contemporains, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Desclée de Brouwer, Paris 1962. Del pensiero di Marcel troviamo tracce nella sezione antropologica di *Gaudium et spes*, che al §25 così recita: «Poiché la vita sociale non è qualcosa di esterno all'uomo, l'uomo cresce in tutte le sue capacità e può rispondere alla sua vocazione attraverso i rapporti con gli altri, la reciprocità dei servizi e il dialogo con i fratelli» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 07.12.1965: EV 1/1396).

la dimensione dell'«essere» la dialettica io/altri si trasforma nel dinamismo autopoietico del noi aperto, ospitale, generativo.¹⁵ Il commento alla parabola del buon samaritano, sviluppato nel capitolo secondo come cardine biblico dell'enciclica, è la narrazione parenetica dell'etica umana in continua tensione tra avere ed essere (FO 77-79).

La fratellanza si fonda su tre modalità dell'essere: il «dono»; l'«incontro»; i «volti». Sono le declinazioni della vita: dove c'è vita, c'è legame; e dove c'è legame, c'è fratellanza (FO 87). Qui Francesco inserisce una citazione – l'unica – di Karol Wojtyła filosofo. Ogni essere umano è governato da «una specie di legge di "estasi": uscire da se stessi per trovare negli altri un accrescimento di essere» (FO 88).¹⁶

In *Amore e responsabilità* Wojtyła si riferisce esplicitamente all'«amore sponsale, amore in cui ci si dona»: è l'amore che « sottrae alla persona [la sua] intangibilità naturale», rendendola capace di donarsi a un'altra persona, quella amata.¹⁷ Francesco radicalizza questa istanza dell'amore aperto, universale, fraterno: è quello che connota un'umanità in uscita, che vive una prossimità «senza frontiere» (FO 80-83). Si può evincere che l'amore fraterno realizza quell'originaria energia di auto-trascendimento, contenuta in ogni forma di amore umano? Oppure che l'amore sponsale è il modello di «un amore che si apre a tutti» (FO 82)? Già in *Amoris laetitia* Francesco connota l'amore sponsale come il simbolo dell'amore di Dio, l'unico amore che apre autenticamente all'altro. Là il suo pensiero attinge soprattutto alla tradizione patristica e medievale del platonismo cristiano.¹⁸ Qui Francesco lo reinterpreta servendosi di tre metafore spaziali – il limite, la porta, il ponte – e fornisce così una compiuta descrizione dell'etica della fratellanza in quanto filosofia della relazione.

¹⁵ A questo proposito, il testo più eloquente dell'enciclica è il seguente: «Senza il rapporto e il confronto con chi è diverso, è difficile avere una conoscenza chiara e completa di sé stessi e della propria terra, poiché le altre culture non sono nemici da cui bisogna difendersi, ma sono riflessi differenti della ricchezza inesauribile della vita umana. Guardando sé stessi dal punto di vista dell'altro, di chi è diverso, ciascuno può riconoscere meglio le peculiarità della propria persona e della propria cultura: le ricchezze, le possibilità e i limiti» (FO 147).

¹⁶ K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e relazione interpersonale*, Marietti, Torino 1978, 113.

¹⁷ *Ivi*, 113.

¹⁸ BOSCHINI, «L'umanesimo personalista di Francesco», 158.

5. Le tre metafore della relazione: il limite, il ponte, la porta

La fratellanza nasce da un bisogno universalmente umano: quello di «andare oltre i propri limiti», nella continua ricerca «di interconnessioni e di comunicazioni che avvilluppano il nostro pianeta», seminando «così la vocazione a formare una comunità composta da fratelli che si accolgono reciprocamente, prendendosi cura gli uni degli altri» (FO 96). La civiltà mediatica è portatrice di un umanesimo della convergenza, che connettendo le intelligenze trasforma il limite in pensiero condiviso. Ma il limite ha anche un significato negativo: quando il diritto individuale «non è armonicamente ordinato al bene più grande», viene inteso come privo di limiti e diventa «sorgente di conflitti e di violenze» (FO 111).

Nel mondo odierno, ancora contrassegnato dagli Stati nazionali, c'è un limite politico fondamentale: «il limite delle frontiere», dietro a cui oggi si nasconde una duplice difficoltà degli Stati: garantire a tutti i loro abitanti un pieno diritto di cittadinanza (FO 129-131); superare la logica particolaristica nell'affrontare le questioni globali del nostro tempo. Proliferano così «varie forme di nazionalismo chiuso e violento», che producono «disprezzo verso chi è diverso» (FO 86) e impoveriscono l'umanità (FO 137). Privata così di ogni possibilità di sviluppo, essa finisce per ammalarsi (FO 146).

Il limite politico, oggi nuovamente rappresentato da frontiere e dogane, è l'espressione di una condizione ontologica di finitudine, che contraddistingue l'umanità. Tuttavia, nel cosiddetto mondo occidentale l'«incontro», o meglio lo scontro con i limiti della realtà è diventato «insopportabile» e per attenuare la durezza della condizione umana si sta innescando un «meccanismo di selezione» (FO 47). La recente pandemia lo ha ulteriormente evidenziato, imponendoci di «ripensare i nostri stili di vita, le nostre relazioni, l'organizzazione delle nostre società e soprattutto il senso della nostra esistenza» (FO 33). *Fratres omnes* risponde alle domande che lo stesso Francesco aveva pronunciato all'inizio del suo pontificato, nella visita all'isola mediterranea di Lampedusa: «Adamo, dove sei?» e «Caino, dov'è tuo fratello?».¹⁹ Qui si passa dal-

¹⁹ FRANCESCO, *Omelia*, 8 luglio 2013 (https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html – consultato il 23.06.2021).

la denuncia alla proposta, dalla «globalizzazione dell'indifferenza» alla trasformazione delle frontiere geografiche e politiche in ponti e porte. Lo si fa con una citazione dal sapore paradossale del filosofo e sociologo tedesco Georg Simmel: «L'uomo è un essere-limite che non ha limiti» (FO 150). Per comprenderla, bisogna riprendere in mano il pensiero del filosofo berlinese, il quale attribuisce allo spirito umano la tragica «capacità di unire e di dividere». ²⁰ Si badi bene: in Simmel si tratta solo di una capacità cognitiva, se comprendere il mondo come un tutto coeso perché costituito di legami, oppure di interpretarlo come un coacervo disconnesso, composto solo da fratture. Queste due letture della realtà, però, non sono equipollenti: quella unitiva è più originaria e fondante. Infatti – continua Simmel – si possono vedere le fratture, solo perché prima si sono intuite le connessioni. Da un punto di vista cognitivo, il ponte che unisce le rive del fiume viene immaginato prima che lo sguardo veda la distanza che separa le sponde opposte. ²¹

Francesco sposta la metafora simmeliana del ponte sul piano etico-politico. La verità implicita nel conoscere umano dice che non si possono assolutizzare né i confini naturali, né le frontiere politiche: la vista del mare e il desiderio di attraversarlo sono correlativi. E chi costruisce muri alle frontiere attiva inconsapevolmente il sogno di attraversarli e di andare oltre. La volontà di costruire ponti per superare barriere di ogni tipo si fonda sul bisogno etico fondamentale: vivere in un mondo senza fratture insanabili; trasformare la noiosa ripetitività del conflitto in una sorprendente dinamica di riconciliazione. La fratellanza è la risposta etica al desiderio profondo dello spirito umano, che mai smette di sognare un mondo sinergico.

Francesco usa in chiave antisovranista la tesi simmeliana: il movimento della connessione è più originario di quello della separazione. La fraternità è il frutto etico e religioso del dinamismo unitivo dell'immaginazione umana e chi teorizza e pratica politiche di segregazione compie qualcosa di profondamente disumano, a cui corrisponde un disumanesimo altrettanto radicale. Perciò il richiamo all'identità culturale di un

²⁰ G. SIMMEL, *Ponte e porta. Saggi di estetica*, Archetipolibri, Bologna 2011, 5.

²¹ *Ivi*, 2: «Per noi esseri umani, e soltanto per noi, le sponde del fiume non sono semplicemente esterne, ma anche "separate"; e questo concetto di separazione non avrebbe alcun significato se non le avessimo prima collegate nei nostri pensieri rivolti a un fine, nei nostri bisogni e nella nostra fantasia».

popolo o di un gruppo sociale ha senso solo se attiva energie di convivialità: poiché differenti, si è anche convergenti.²²

Quando analizza l'altra grande metafora della connessione spazio-temporale – la porta – Simmel è ancora più esplicito nell'affermare che separazione e congiunzione sono due facce della stessa medaglia. Il fatto che la realtà venga pensata come l'«intero» e il «tutto», non significa che essa sia omogenea, cioè costituita da una monolitica continuità ontologica. La realtà nel suo complesso – di cui quella umana è una parte e al tempo stesso un rispecchiamento – è un flusso dinamico, costituito da passaggi, interstizi e soglie. Perciò quella della porta è una metafora ancor più eloquente: il limite è interno alla relazione umana ed è poroso e attraversabile come la soglia; ma è anche respingente come una porta sbarrata.²³ Questo è per Simmel il paradosso cognitivo della condizione umana: l'uomo è un essere che sta alla frontiera, ma non ha frontiere.²⁴ Può liberamente decidere se aprirsi alla scoperta del mondo, immergendosi nella sua totalità sconfinata; oppure se, chiusa la porta della propria casa, ritagliarsi uno spazio e un tempo per la conoscenza di se stesso. Nel primo caso, egli si sentirà parte di un tutto; nel secondo, proverà a trasformare la parte in un tutto.

La questione che soggiace alla riflessione bergogliana sulla fratellanza universale può essere ben sintetizzata dal ponte e dalla porta. Se il ponte esiste nell'immaginazione già prima che gli uomini sentano l'esigenza di costruirlo, allora il senso si dà in modo originario in tutto ciò che l'umanità fa quando immagina, progetta, crea, manutene legami e connessioni. Se il senso non c'è, perché la realtà è invece l'indefinito delle possibilità, allora è la decisione di costruire o no il ponte, di aprire o chiudere la porta che istituisce il senso e costruisce la fratellanza. La curvatura etica della citazione simmeliana rischiarà il dilemma: se *Fratres omnes* sostenga una fratellanza di origine o una fratellanza di

22 Su questo tema, mi permetto di rinviare ai miei due recenti saggi sul tema della multi-versalità («*Multi-versum*. Presupposti filosofici per un pensiero della differenza convergente», in *Rte* 21[2017]42, 281-313; «*Multi-versum* 2.0. Il pensiero della differenza convergente nell'era digitale. Nel 50° compleanno di Internet», in *Rte* 23[2019]46, 289-315) e a un saggio, decisamente più datato, sulla questione del pluralismo culturale («Il pluralismo culturale: modelli interpretativi nel pensiero filosofico italiano del secondo '900», in *Rte* 7[2003]13, 7-40).

23 SIMMEL, *Ponte e porta*, 3.

24 *Ivi*, 5.

scopo.²⁵ Papa Francesco ritiene che non ci sia fratellanza di scopo senza una chiara e ben fondata consapevolezza della fratellanza di origine. Anche per Simmel questa tensione non è da interpretare in senso antinomico, perché esprime la condizione paradossale dell'umanità e la sua contraddittoria temporalità: sempre presa nella polarità tra inizio e fine e mai del tutto appartenente all'uno o all'altra. Ciò dà adito a Francesco di pensare che non ci sia fratellanza senza costruttori di ponti e senza porte spalancate. Ma non ci sono pontieri, né porte aperte senza un'azione immaginativa dello spirito, che si prefigura un mondo interconnesso e un'umanità solidale.

In più, nel pensiero di Francesco questa paradossalità della condizione umana è ovattata e resa meno tragica per il fatto che quella terribile «capacità di unire e di dividere» non è assoluta, in quanto è pur sempre guidata dalla natura socievole e altruista dell'essere umano (FO 111). In *Fratres omnes* l'uomo è «legame, comunione, fratellanza»; l'uomo è, insieme, un volto e tanti «volti concreti da amare» (FO 87). Proprio perché è per natura «aperta ai legami», la persona umana è capace di uscire da sé e di protendersi verso «l'incontro con gli altri» (FO 111). Questo duplice volto dell'uomo – libero da sé e legato agli altri – si concretizza nella pratica dell'ospitalità:²⁶ ospitare ed essere ospitati significa sempre avere un «incontro con l'umanità al di là del proprio gruppo» (FO 90). Nell'ospitalità diventiamo tutti cittadini e nessuno è più straniero (FO 97). Questa propensione all'oltre e all'altro è il presupposto che rende «possibile l'amicizia sociale che non esclude nessuno e la fraternità aperta a tutti» (FO 94 e 99). Le metafore del ponte e della porta trovano qui la loro realizzazione.

²⁵ Su questo tema, si veda: E. MORIN, *La fraternità, perché? Resistere alla crudeltà del mondo*, AVE, Roma 2020, spec. 53-56, che in coerenza con le tesi fondamentali dell'A. sostiene la tesi della fraternità di scopo: «Il dovere umanista è chiaro e si confonde con il dovere di fraternità».

²⁶ Questa tensione antropologica tra apertura e legame è testimoniata anche dal grido della Rivoluzione francese, che nel 1789 sentì l'esigenza di collegare la *liberté* all'*égalité*, costruendo tra l'aspetto individuale e quello sociale dell'uomo il ponte della *fraternité* (FO 103). Fuori dalla retorica politica, ciò significa porre non l'efficienza, ma la cura alla base dell'istituzione-Stato e della sua macchina amministrativa (FO 108).

6. Filosofia dell'agire: essere prossimo è più che essere socio

Come attesta la lunga interpretazione parenetica della parabola del buon samaritano contenuta nel secondo capitolo dell'enciclica, la prossimità è una delle categorie antropologiche fondamentali, di cui si sostanzia la fratellanza. Francesco tende a identificare il farsi prossimo con l'essere fratelli. Tuttavia resta una differenza. E non è di poco conto: farsi prossimo è un'azione, figlia di una scelta (FO 67-71); l'essere fratelli è una condizione di vita – seppure implicita e sempre da scegliere – perché tali ci ha fatti il Creatore (FO 285). Siamo di nuovo alla correlazione tra fraternità di origine e fraternità di scopo, che orienta l'esegesi bergogliana della parabola lucana: se ti fai prossimo, diventi ciò che sei, un fratello tra altri fratelli. Se ti fai prossimo, scompaiono il dio della violenza e il dio dei codici di purità: vengono meno l'aggressività e la separazione (FO 281-283). La gratuità del dono è possibile, sempre.

Chi non vive la gratuità fraterna fa della propria esistenza un commercio affannoso, sempre misurando quello che dà e quello che riceve in cambio (FO 140).

È in questo contesto che Francesco avanza una dura critica all'idea moderna di fratellanza, basata su una visione contrattualistica della vita sociale, buona solo a «creare mondi chiusi». Si dà una secca alternativa tra farsi prossimo ed essere soci (FO 101-105), come secondo papa Francesco aveva già sostenuto il filosofo francese Paul Ricoeur ne *Il socio e il prossimo*.²⁷ Questa tesi si basa su una comprensione semplificatrice, perché non tutte le filosofie contrattualiste si fondano su un'etica utilitarista: ve ne sono altre che rielaborano la socievolezza naturale dell'uomo, condivisa anche dall'enciclica.²⁸ Nello specifico, il pensiero di Ricoeur non dev'essere letto come se ponesse una secca alterna-

²⁷ Per una visione complessiva della recezione della filosofia di Ricoeur nel magistero di papa Francesco, si veda: P. BORDEYNE, «La filosofia dell'uomo capace: papa Francesco e Paul Ricoeur», in *Vita e Pensiero* 100(2017)2, 65-75, dove il focus è ovviamente concentrato su *Laudato si'* e *Amoris laetitia*.

²⁸ Il problema è semmai quello del fondamento della naturale socievolezza che spinge gli esseri umani a stipulare tra loro patti di unione: ragionevolezza umana e l'idea/sentimento del divino che essa concepisce in sé, oppure il Dio creatore della rivelazione biblica? Qui non possiamo nemmeno sfiorare il dibattito filosofico che nel pensiero religioso e politico moderno contrappone o riconcilia il Dio dei filosofi e il Dio di Abramo. Mi limito a segnalare che questo problema teoretico non appare nel magistero di Francesco.

tiva tra amore e giustizia. In un breve testo pubblicato nel 1990, Ricoeur argomenta l'esistenza di una relazione dialettica – ma non necessariamente di un'alternativa concettuale – tra amore e giustizia. Tra questi due fondamentali beni relazionali c'è «sproporzione», dal momento che nella Bibbia l'origine del comandamento d'amore è da ricondurre al *Cantico dei Cantici* e non alla *Torah*. È l'amore che raccomanda se stesso, in quanto genitivo soggettivo e oggettivo al tempo stesso. Quello dell'amore è «un comandamento che contiene le condizioni della sua propria obbedienza grazie alla tenerezza dell'esortazione "Amami!"». In altre parole, il comandamento d'amare non è una regola morale codificata, ma è uno slancio poetico che contiene in sé un'«economia del dono»: ²⁹ essa non può essere frutto di un patteggiamento, anche se è alla base di ogni contratto sociale che abbia una finalità umanizzatrice. La giustizia infatti è finalizzata a creare «distribuzione ed eguaglianza»: il suo compito si attua entro una società di rivali e, classicamente, consiste nel «mantenere le pretese di ciascuno nei limiti, in modo che la libertà dell'uno non nuoccia a quella dell'altro». Per Ricoeur tuttavia la giustizia non si limita al fare le cose giuste. Essa contiene una tensione ideale che consiste nel subordinare «il sentimento di reciproca dipendenza» a quello di «reciproco disinteresse». Nella giustizia come ideale è latente un elemento di gratuità: come ha felicemente colto il filosofo statunitense John Rawls, definendola un «interesse disinteressato». Ricoeur intravede questa gratuità latente nella distinzione rawlsiana tra «reciprocità» e «vantaggio reciproco». ³⁰ Si può costruire una società giusta solo in un patto di sincera cooperazione tra cittadini liberi e uguali, che si impegnano responsabilmente a mediare gli inevitabili conflitti tra le istanze sovrappersonali della giustizia e i legittimi interessi individuali. Su questa base – conclude Ricoeur – si può «gettare un ponte tra la poetica dell'amore e la prosa della giustizia». ³¹ Il che significa: si può essere so-

²⁹ P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2010, 9-17. Ritorrerò in conclusione sul tema della poesia.

³⁰ *Ivi*, 29-30. La più lucida argomentazione di questa tesi di J. Rawls si trova in *Id.*, *Liberalismo politico*, Comunità, Torino 1999, 27-35. Essa rimanda a un luogo classico del pensiero politico moderno, la tesi del *self-interest* di Adam Smith: per costruire una società bene ordinata non bisogna essere egoisti e avidi, ma semplicemente disinteressarsi degli altri e badare a se stessi, svolgendo al meglio i propri compiti sociali. La società funziona solo quando tutti fanno il proprio dovere.

³¹ RICOEUR, *Amore e giustizia*, 31.

ci e fratelli; **nella prospettiva di un'antropologia relazionale, il contratto sociale può essere considerato l'inizio della fratellanza.**³²

Nel *Discorso della pianura del Vangelo secondo Luca* (6,27-31), il testo avvicina il comandamento d'amore nella sua forma più radicale («amate i vostri nemici») e la regola aurea, in cui si compendia la giustizia («come volete che gli uomini facciano a voi, così anche voi fate a loro»).³³ Il tempo messianico inaugura un amore «sovra-etico», che risponde a «un'ampia economia del dono» e non alle esigenze paritetiche (tale/quale) della reciprocità morale. Il comandamento d'amore rende nulla l'atavica distinzione dell'umanità in amici e nemici in forza di una «caus-azione»: «poiché ti è stato donato, dona a tua volta». Poiché ogni essere umano ha ricevuto il dono originario dell'esistenza, ovvero poiché ognuno è creatura «molto buona» scaturita dalla parola divina (Gen 1,31), nel riconoscimento della dipendenza originaria dal Creatore c'è il fondamento dell'economia del dono: economia che viene poi declinata come dono della libertà nell'esodo dall'Egitto e come dono della giustizia nella croce di Cristo. **Così il Dio biblico «appare come la fonte di possibilità sconosciute»:** l'economia del dono congiunge gli estremi del medesimo Dio e si colloca «tra creazione ed escatologia». ³⁴ In questo modo tra la «logica della sovrabbondanza» e quella dell'«equivalenza» si crea una relazione nella sproporzione: **si può essere fratelli solo spingendo a conseguenze estreme e paradossali la naturale socialità umana.**

32 Nell'enciclica *Fratres omnes* ci sono tensioni e su punti delicati come quello del rapporto tra socialità e fratellanza si incontrano dissonanze, com'è naturale che sia in un testo così ampio, complesso e scritto a più mani. È il caso dei §§163-164, dove si riprende il nostro tema con un atteggiamento meno oppositivo e si riconosce – ancora con una lunga citazione di Ricoeur – che la carità può informare di sé la legalità e fondare uno spazio pubblico capace di tutelare il tempo privato. Una lettura attenta rivela il prevalere della polemica antiliberista, più che la presenza di una compiuta fondazione teologica.

33 RICOEUR, *Amore e giustizia*, 32. Non a caso Luca connette l'amore e la giustizia con un *kai*. Di fronte al perdurare dell'ingiustizia sociale che alimenta conflitti e inimicizie, i discepoli di Gesù sono chiamati a disinteressarsi del proprio io, perché sull'esempio del Maestro hanno già «fatto dono totale di sé nell'amore». Non si limitano a confidare nel «Dio che fa giustizia»; ma amano in modo creativo, cioè agendo al di sopra delle regole morali vigenti. La regola aurea codifica l'universalità dell'amore cristiano, rendendo la coscienza individuale indipendente dall'interpretazione istituzionalizzata delle Sacre Scritture. Il *kai*, con cui Luca congiunge le esigenze dell'amore e quelle della giustizia, sottintende che si sta compiendo «il tempo in cui la legge "è scritta nel cuore" (Ger 31,31)». Cf. H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca. Parte prima*, Paideia, Brescia 1983, 565-573.

34 RICOEUR, *Amore e giustizia*, 33-35.

Pur fondata nella fraternità di origine, la fraternità di scopo la sopravanza, perché, per Ricoeur, la costruzione storica della fratellanza è sensata solo in un orizzonte escatologico. La prospettiva creaturale da sola non basta. Quando è generata dalla rivelazione e dalla fede cristiana, la fratellanza porta in sé la sovrabbondanza generosa della grazia divina, e non solo la naturalità misurata dell'umano.³⁵ Se la giustizia non prende continuamente ispirazione dal comandamento d'amore e dalla sua inesauribile radicalità, rischia seriamente di «diventare una variante sottilmente sublimata dell'utilitarismo».³⁶ La socialità è una fratellanza mancata, solo quando difetta di questo riferimento alla dimensione sovratetica della poetica dell'amore. La fratellanza è invece una socialità graziata, laddove è aperta alla generosità del dono.

Se viene meno questa relazione dialettica, il paradosso dell'*eschaton* cristiano scolora in una ragionevole utopia. Lo si vede bene nei paragrafi dell'enciclica dedicati al vicinato internazionale. Per papa Francesco sono le buone pratiche dell'accoglienza che costruiscono una nuova società mondiale, in cui i popoli del mondo si mostrano capaci di includersi reciprocamente (FO 149) e di educarsi all'amore per i propri vicini (FO 151). Se non è utopia questa! Specialmente pensando allo stato attuale delle relazioni internazionali in molti scacchieri regionali di tutti i continenti, Europa inclusa. Certo, è pur sempre un'utopia possibile, se i popoli si educano alla cultura del dono e alla virtù della gratuità: vera e propria corona della fraternità.

Qui si evidenzia un presupposto volontarista, che avvicina il pensiero di papa Francesco sulla fraternità alla teoria della scelta razionale e del reciproco vantaggio per i popoli e i gruppi sociali, che s'impegnano per costruire un mondo pacificato e dunque solidale.³⁷ Questa considerazione critica pone una domanda: la fratellanza è una virtù?

³⁵ *Ivi*, 39. Questo profondo respiro escatologico non mi sembra altrettanto esplicitato in *Fratres omnes*.

³⁶ RICOEUR, *Amore e giustizia*, 42.

³⁷ Su questi temi, si vedano i testi ormai classici della sociologia dell'interscambio sociale e le teorie sul capitale sociale: G.C. HOMANS, *Le forme elementari del comportamento sociale*, Angeli, Milano 1975; F. FUKUYAMA, *Fiducia. Come le virtù sociali contribuiscono alla creazione della prosperità*, Rizzoli, Milano 1996; R.D. PUTNAM, *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*, Il Mulino, Bologna 2004; J.S. COLEMAN, *Fondamenti di teoria sociale*, Il Mulino, Bologna 2005. Esse sono in buona parte debitorie alle ricerche novecentesche sull'antropologia del dono: B. MALINOWSKI, *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Bollati Boringhieri,

7. La fratellanza come agire virtuoso nella luce del Bene: l'eredità medievale

Sì, per *Fratres omnes*, la fratellanza è una virtù, ma nel senso inteso dall'umanesimo cristiano. Senza il dinamismo etico infuso dalla carità soprannaturale, sarebbe solo una virtù apparente e storicamente inefficace, perché la fratellanza senza la carità lascia gli esseri umani «incapaci di costruire la vita in comune» (FO 91).³⁸ Questo è l'unico aspetto dell'enciclica in cui papa Francesco si rifà espressamente all'etica filosofica della grande Scolastica medievale e a quella di Agostino, che ne è la matrice. Il suo rapporto con la tradizione del pensiero cristiano non va troppo per il sottile. È significativo che Francesco non entri nel dibattito sull'origine della virtù, che appassionò e divise i seguaci di Tommaso d'Aquino e quelli di Bonaventura da Bagnoregio.³⁹ Evidentemente non gli interessa la questione intorno alla genesi naturale o soprannaturale degli *habitus*. E come dargli torto, dal momento che per l'odierno uomo tecnologizzato si tratta di pensieri decisamente obsoleti. Piuttosto, l'enciclica si serve della riflessione tomistica sulla virtù, per superare la visione formalistica e di principio della fraternità come diritto, che essa attribuisce genericamente all'etica moderna, alla sua congenita deriva individualistica e mistificatrice: non basta reclamare la fraternità come diritto fondamentale che deriva dall'essere tutti nati liberi e uguali; non si costruisce il bene comune camminando sulla via dell'autoaffermazione dell'individuo e di piccole élites. La fraternità esige di essere «consapevolmente coltivata» come «volontà politica di fraternità»; richiede inoltre di venire «tradotta in un'educazione alla fraternità, al dialogo, alla scoperta della reciprocità» (FO 103-104).

Ma con Bonaventura, la fratellanza è più che una virtù: è un'illuminazione del Bene, che trasforma le relazioni interpersonali, le organizzazioni sociali e le istituzioni politiche. E in questo modo restituisce all'uomo contemporaneo – nelle sue molteplici declinazioni: uomo tecnologico, digitale, urbano, nomade – quell'autenticità di cui è stato

Torino 2004; M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002; J.T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

³⁸ Un esempio eloquente offerto dalla tradizione dell'etica cristiana è quello dell'avargia: ha l'apparenza della temperanza, ma è soltanto egoismo.

³⁹ É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1978, 532-533.544.646-647.

privato da un progresso unilaterale, retto da logiche utilitaristiche. In quanto virtù, la fratellanza è quella capacità di amare, che plasma una nuova umanità,⁴⁰ una nuova solidarietà,⁴¹ una nuova politica.⁴²

Da questa sintesi tra due fonti discordanti consegue che, per Francesco, **la fratellanza è una virtù ambivalente**. Quando si limita al mero enunciato di un diritto fondamentale, è «tutt'al più un'espressione romantica», ma di fatto è una parola «vuota di senso» (FO 109-110). Non può nemmeno restare una virtù semplicemente «elicitata», che si esercita attraverso la via della relazione diretta da persona a persona. Come insegna Tommaso, ogni virtù è tale in senso pieno, solo quando sviluppa anche la dimensione istituzionale e organizzativa, producendo «ordinamenti più giusti e strutture più solidali» (FO 186). In questo contesto la citazione dell'Aquinate serve a rivendicare al pensiero cristiano una tesi che da oltre un secolo e mezzo il pensiero marxista si è intestata: quando si ha a che fare con i poveri e gli esclusi, la relazione interpersonale non basta; occorre rimuovere alla radice le cause che hanno generato la miseria, l'ingiustizia e l'esclusione.⁴³

Dietro all'ambivalenza della fraternità c'è anche una questione etica di fondo: perché l'essere umano dalle tante catastrofi della sua storia plurimillennaria sembra non aver ancora imparato a sentirsi fratello dei propri simili? Francesco cita **Cicerone, in quanto esponente della teoria classica sulla *historia magistra vitae***. E paventa che nemmeno dalla recente pandemia l'umanità imparerà a superare l'atavica distinzione tra

40 «Se ogni persona ha una dignità inalienabile, se ogni essere umano è mio fratello o mia sorella, e se veramente il mondo è di tutti, non importa se qualcuno è nato qui o se vive fuori dai confini del proprio Paese» (FO 125).

41 «È pensare e agire in termini di comunità. [...] È anche lottare contro le cause strutturali della povertà. [...] È far fronte agli effetti distruttori dell'Impero del denaro» (FO 116).

42 «Il mondo esiste per tutti, perché tutti noi esseri umani nasciamo su questa terra con la stessa dignità. [...] Come comunità siamo tenuti a garantire che ogni persona viva con dignità e abbia opportunità adeguate al suo sviluppo integrale» (FO 118).

43 Solo all'inizio del XXI sec. (2004) queste posizioni sono entrate a pieno titolo nel *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (§208). Ma non si può dimenticare che durante il pontificato di Giovanni Paolo II furono causa di non pochi dibattiti tra la Congregazione per la dottrina della fede e i teologi latino-americani della liberazione. In alcuni casi (Leonardo Boff e Jon Sobrino) il dibattito teologico si trasformò in processo canonico e si concluse con la condanna e con l'interdizione all'insegnamento nelle istituzioni accademiche cattoliche. All'inizio del suo pontificato, Francesco ha preso le distanze da quel periodo, pur senza sconfiggere l'operato della Congregazione e procedere a un'esplicita riabilitazione dei teologi inquisiti.

«io» e «gli altri» e a «fare un salto verso un altro modo di vivere», contrassegnato dall'aver bisogno gli uni degli altri (FO 35). La virtù della fratellanza universale apre a una nuova concezione della storia e del progresso dell'umanità. La lezione sapienziale del Covid-19 consiste nell'invito a «ripensare i nostri stili di vita, le nostre relazioni, l'organizzazione delle nostre società e soprattutto il senso della nostra esistenza» (FO 33). Riecheggiando il magistero di Paolo VI, anche per papa Francesco il vero nome del progresso è sviluppo plenario dell'uomo, di ogni essere umano e di tutta l'umanità: in senso solidaristico, è chiaro.⁴⁴

8. Per una poetica della fratellanza

Fratres omnes può essere annoverata tra le encicliche politiche del magistero universale contemporaneo, al pari di *Pacem in terris* e di *Populorum progressio*. Anch'essa è stata scritta per rispondere a un'urgenza mondiale: la nuova geopolitica nell'epoca delle grandi migrazioni e della crisi del neoliberalismo economico. Il capitolo quinto, la «migliore politica», è il cuore dell'enciclica e propone un nuovo cosmopolitismo: non più basato sul principio individuale di cittadinanza e sui diritti a esso collegati, ma centrato sul valore universale della dignità umana (FO 168); su di esso costruisce un metodo tendente alla coesione. La migliore politica consiste perciò nell'«attuare insieme un progetto condiviso», capace di accendere un «sogno collettivo» (FO 157).⁴⁵ Essa

cerca vie di costruzione di comunità nei diversi livelli della vita sociale, in ordine a riequilibrare e riorientare la globalizzazione per evitare i suoi effetti disgreganti. (FO 182)

⁴⁴ PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio*, 26.03.1967, 14: EV 2/1059: «Lo sviluppo non si riduce alla semplice crescita economica. Per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo». *Ivi*, 43: «L'uomo deve incontrare l'uomo, le nazioni devono incontrarsi come fratelli e sorelle, come i figli di Dio. In questa comprensione e amicizia vicendevoli, in questa comunione sacra, noi dobbiamo parimenti cominciare a lavorare assieme per edificare l'avvenire comune dell'umanità».

⁴⁵ Jorge Bergoglio non ha mai nutrito simpatia per la parola «cittadino», ai suoi occhi troppo individualista. Le ha sempre preferito la parola «popolo», che è un'entità collettiva a cui si appartiene naturalmente e non per ragioni anagrafiche (BOSCHINI, «Il ritorno dello *zōon politikon*», 344-345).

Solo così la politica può arginare lo strapotere della tecnica e dell'economia di mercato: se ha il coraggio di rimettere sempre al centro della cura pubblica l'essere umano con le sue fragilità e di correggere le derive egoistiche che tecnologia e mercato alimentano (FO 166). Per svolgere questo compito di ripristino dell'arte del fare politica, sono di grande aiuto i movimenti sociali. Come i poeti, essi hanno un ruolo liberatorio, perché spingono la politica ad abbandonare lo sguardo assistenzialistico di chi fa qualcosa «verso i poveri». La aprono piuttosto a essere progettualmente «con i poveri e dei poveri» (FO 169).

A differenza di altri testi fondamentali del magistero bergogliano, che si concludono con un deciso afflato mistico,⁴⁶ *Fratres omnes* si apre a uno sguardo poetico sulla realtà umana. Mi è difficile coglierne con certezza il motivo. Posso solo avanzare alcune ipotesi. La poesia è un linguaggio più universale della mistica, che ha una connotazione religiosa e spesso confessionale. Ma soprattutto la poesia è un esercizio dell'intelligenza simbolica, ben presente in tutte le culture e in tutte le epoche, e si cimenta nello sforzo di immaginare e progettare un mondo nuovo. Questo è il compito che oggi svolgono i movimenti popolari, presenti e attivi in ogni parte del pianeta. In un'umanità spesso ottebrata dalla mancanza di Dio e priva di salvezza, essi aprono al sentimento della totalità e rendono visibile la traccia che dalla sacralità del mondo e dell'uomo conduce al divino delle religioni e infine al Dio della rivelazione cristiana. Una fratellanza senza sbarramenti è la percezione collettiva della relazione originaria con l'Aperto, che tutto abbraccia e include tutti in sé.⁴⁷ Quella dei movimenti popolari è una poetica con

46 Si veda: FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, esortazione apostolica, 24.11.2013, c. 5.1 («Motivazioni per un rinnovato impulso missionario», nn. 262-283); ID., *Laudato si'*, lettera enciclica, 24.05.2015, c. 6 («Educazione e spiritualità ecologica», nn. 202-245); ID., *Amoris laetitia*, esortazione apostolica, 19.03.2016, c. 9 («Spiritualità coniugale e familiare», nn. 313-324); ID., *Christus vivit*, esortazione apostolica, 25.03.2019, c. 8 («La vocazione», nn. 248-277). La mistica di papa Francesco è raccolta in forma compiuta in *Gaudete et exultate*, esortazione apostolica, 19.03.2018.

47 Colgo qui un'assonanza con la conferenza di Martin Heidegger, *Perché i poeti?* nel tempo della povertà. La povertà è «la mancanza di Dio», nel senso che non c'è più un Dio capace di ricapitolare in sé «visibilmente e chiaramente, gli uomini e le cose, ordinando in questo raccoglimento la storia universale e il soggiorno degli uomini in essa» (in ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1987, 247). Tuttavia, i poeti, che hanno il coraggio di arrischiarsi nella propria finitezza, in questa estrema povertà percepiscono «l'Aperto», «il grande insieme», ciò che non chiude l'esistenza perché la connette al «tutto di

«i piedi nel fango e le mani nella carne». È una poetica dei sensi e non delle idee, dominata dall'olfatto: «Odorate di quartiere, di popolo, di lotta!», esorta il papa parlando ai loro rappresentanti. Come ogni poetica autentica, apre ma disturba, perché rovescia le logiche securitarie e le consuetudini anestetizzanti della politica. Apre e trasforma, perché rivitalizza le democrazie con un «torrente di energia morale che nasce dal coinvolgimento degli esclusi nella costruzione del destino comune».

La poetica del fango e della carne non si limita alla lotta politica. Ma come aveva preconizzato Heidegger, apre a una nuova percezione della realtà, caratterizzata da un «incontro di culture dove l'insieme non annulla la particolarità»: come in un poliedro, ogni faccia converge con le altre conservando la propria originalità. «Nulla si dissolve, nulla si distrugge, nulla si domina, tutto si integra». ⁴⁸ Tradotta in poetica, la fratellanza lascia intravedere nuovi orizzonti di umanità, in cui anche la lotta politica e sociale – con le sue inevitabili fratture – diventa una benedizione. Il sentimento della finitudine si trasforma in visione utopica, che silenziosamente e dal basso avvia un inarrestabile processo di trasformazione della realtà.

Così ritorniamo all'utopia di papa Francesco: un'utopia con i piedi per terra, figlia più del sentire empatico che della ragione speculativa. Del resto, il suo pensiero non si lascia ricondurre a una specifica corrente filosofica: è eclettico, perché la sua riflessione si sviluppa a partire da attente spigolature, colte soprattutto da filosofi contemporanei. Queste fonti sono lette e riproposte più per la loro forza evocativa, che per la loro capacità argomentativa. Esse devono infatti ispirare nuovi pensieri e nuove prassi: uno degli obiettivi principali del magistero di pa-

ciò che è senza limiti». E così all'uomo viene concesso di entrare in quella totalità, di cui non fa parte, a motivo della sua radicale finitudine (*Ivi*, 261-262). Essere aperto significa includere. Nel «volgersi all'Aperto e nell'Aperto» cessa la percezione dell'alterità come ostacolo, che deve essere fronteggiato, dominato e alla fine rimosso. Perché solo nella rinuncia a ogni sicurezza autoimmunizzante di fronte alla minaccia, che incombe sulla nostra esistenza fragile e vulnerabile, è possibile incontrare «la salvezza dell'Aperto», che «si fa spazio dell'uomo» (*Ivi*, 292). I poeti sono coloro che con il loro canto affidano «all'Aperto il nostro essere-senza protezione» e così rendono possibile il farsi visibile della salvezza (*Ivi*, 295-296).

48 FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'Incontro mondiale dei Movimenti Popolari*, Roma 28.10.2014 (https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html – consultato il 16.07.2021).

pa Francesco è quello di richiamare il cattolicesimo odierno a concorrere alla formazione di un nuovo umanesimo, che includa

in modo più diretto e chiaro il senso sociale dell'esistenza, la dimensione fraterna della spiritualità, la convinzione sull'inalienabile dignità di ogni persona e le motivazioni per amare e accogliere tutti. (FO 87)

Questo percorso attraverso le poche ma incisive fonti filosofiche di *Fratres omnes* ci ha anche portato a cogliere che la fratellanza, di cui papa Francesco si fa testimone, è sempre sotto il segno del limite radicale: vivere nel mondo con gli altri genera «conflitti inevitabili» (FO 240), ma apre anche alla riconciliazione nel conflitto (FO 244). Appare il carattere paradossale della fratellanza, che è uno dei temi ricorrenti dell'enciclica: diventiamo fratelli, quando è impossibile esserlo. Quando giunge a questa consapevolezza, il pensiero filosofico tace e si apre allo slancio offerto dalla visione poetica e profetica dell'escatologia cristiana. Solo grazie alla speranza che essa ispira, la poetica della fratellanza può giustificare il suo afflato paradossale e provocatorio, che rende la fraternità e l'amicizia sociale un dono e un compito infinito.

PAOLO BOSCHINI
Docente stabile di Filosofia
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna, Bologna
paolo.boschini@fter.it

Keywords

Fratellanza – Limite – Relazione – Utopia – Virtù.
Brotherhood – Limit – Relationship – Utopia – Virtue.

Summary

In the encyclical *Fratres omnes*, the theme of brotherhood is developed by Pope Francis, referring to philosophical theses: some of these are explicit, others remain more hidden. The most important is that of the relationship, understood as a cure and as a limit: every human being develops his own identity by living in relationship with others. Only by accepting one's limit, the conditions are created for the recognition of the other man and for the construction of a society based on the feeling of brotherhood. The article highlights some critical issues in the encyclical regarding the concept of «dream» and that of «contract» and identifies in *Fratres omnes* the seed of a poetics of brotherhood.

Copyright of Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione is the property of Centro Editoriale Dehoniano and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.