

Il valore formativo della povertà: tra ecologia e diritti

The educational value of poverty: between ecology and rights

Anita Gramigna

Università degli Studi di Ferrara - grt@unife.it

ABSTRACT

The purpose of this paper is to reflect on the theme of poverty through the cultural mediation of two thinkers distant in time as well as in the research perspectives, but who find an element of communion in the extraordinary figure of St. Francis. We are talking about the Jesuit scientist and theologian Pierre Teilhard de Chardin and the Italian philosopher Giorgio Agamben. The occasion allows to identify an alternative formation path compared to that of the dominant culture, whose horizon is in the mere consumption, of goods and of human beings. The dignity of the evangelical beatitudes as a point of reference and desire for redemption is a proposal, entirely formative, which does not give advantages of image. Precisely for this reason it is right to point it out, as if it were a bet on man and his ability to reappropriate that “move towards”, which is a distinctive figure of the French Jesuit, but not alien to the Italian philosopher on another field of investigation: the form of life. The text moves on a theoretical background of hermeneutical character and aims to offer interpretative insights on some major themes of contemporary life.

Lo scopo di questo scritto è di riflettere sul tema della povertà attraverso la mediazione culturale di due pensatori lontani nel tempo come nelle prospettive di ricerca, ma che trovano un elemento di comunione nella straordinaria figura di San Francesco. Stiamo parlando dello scienziato e teologo gesuita Pierre Teilhard de Chardin e del filosofo italiano Giorgio Agamben. L'occasione consente di individuare un percorso di formazione alternativo rispetto a quello della cultura dominante, il cui orizzonte è nel mero consumo, di merci e di esseri umani. La dignità delle beatitudini evangeliche come punto di riferimento e volontà di riscatto, è proposta, tutta formativa, che non dà vantaggi d'immagine. Proprio per questo è giusto indicarla, quasi si trattasse di una scommessa sull'uomo e la sua capacità di riappropriarsi di quel “muovere verso”, che è cifra distintiva del gesuita francese, ma non estranea al filosofo italiano su di un altro terreno d'indagine: la forma-di-vita. Il testo si muove su di uno sfondo teorico di carattere ermeneutico e si propone di offrire spunti interpretativi su alcuni grandi temi della contemporaneità.

KEYWORDS

Training, Consumerism, Human rights, Ethics.
Formazione, Consumismo, Diritti umani, Etica.

1. Elogio della povertà

Non vi è dubbio, a nostro avviso, che i due studiosi impieghino nella loro indagine metodi simili, nel senso che si richiamano a quella ricerca archeologica e genealogica, che ha rivestito un peso determinante nella cultura del Novecento. Certo i campi di applicazione sono diversi: da un lato la storia naturale, dall'altro la filosofia. Ma ciò che conta, sul piano di una riflessione formativa, è la convinzione ben espressa da Agamben: "L'archeologia è la sola via di accesso al presente", dal momento che la ricerca sul passato altro non può essere "che l'ombra portata di un'interrogazione rivolta al presente" (2017, p. 9). Il filosofo romano insiste nella convinzione che scavare con metodo non è mai riducibile ad operazione autoreferenziale né a sfoggio di erudizione che si compiace del proprio oggetto. Il suo senso, anzi, trova proprio nell'attenzione al presente la propria giustificazione, sull'onda di quell'urgenza dettata da una realtà che si è fatta non solo più complessa, ma soprattutto di difficile decifrazione da parte di specialismi sempre meno adeguati a fornire interpretazioni soddisfacenti, quanto più rappresentano modelli celebrativi del pensiero unico dominante. Su di un versante nettamente opposto, Agamben si interroga su che cos'è l'atto di creazione (Ivi, pp. 29-52) e ne tratta attraverso uno dei suoi argomenti più significativi: la *potenza-di-non*. Il suo punto di riferimento è la creazione artistica che, laddove assume il carattere della *forma-di-vita*, non può mancare di esprimersi nella dimensione di ricerca della felicità. Mentre la *potenza-di* si tradurrebbe, una volta realizzata, in mera esecuzione, il suo contrario mantiene l'esigenza del non pienamente esprimibile come risorsa che non si estingue. Per quanto paradossale, la qualità saliente dell'umano emergerebbe dalla sua inoperosità, dall'essere "il vivente senz'opera" (Ivi, p. 48).

La prima questione che si è affacciata, nell'immediato, al nostro pensiero è un atteggiamento verso il lavoro, constatato in forma ricorrente nelle popolazioni indigene dell'America Latina, frequentate negli ultimi trent'anni. Nessuno obietta sulle pratiche di lavoro volontario (ad esempio: *tequjo* presso gli Zapoteci del Messico, *minga* nella lingua *quechua* brasiliana), prestato gratuitamente alla propria comunità in svariate occasioni; molti invece hanno da ridire sul lavoro salariato continuativo tipico della società capitalista. L'indio, per intenderci, si chiede perché debba lavorare otto ore al giorno, per cinque o sei giorni alla settimana, quando per lui sarebbe sufficiente lavorare un giorno solo, o due mezze giornate. Visto che il tema è la povertà, la prima cosa che mi sento di "elogiare" è proprio questa dignità semplice nell'orientare la propria vita: lavorare per soddisfare le necessità essenziali, non per arricchire, mettere da parte, disporre di gruzzoletti invidiabili da parte dei meno abbienti. Non stiamo proponendo modelli da imitare, nel nostro mondo sarebbe fatica sprecata; ma non ci sembra banale riflettere su esperienze di vita differenti, che hanno un significato non trascurabile nel permettere di comprendere che lo scandalo non consiste in una povertà consapevole, accettata al fine di mantenere spazi di libertà, ma nell'ostentazione volgare di una ricchezza che non ha alcun titolo di merito.

La seconda questione che il testo di Agamben ha sollecitato nella nostra riflessione consiste nella possibilità, forse *eretica*, di estendere alla creazione divina la *potenza-di-non*, perfettamente compatibile con l'onnipotenza. Del resto la sollecitazione a muoverci in tale prospettiva trova conforto nella bella immagine di Simone Weil di un Dio che si auto-limita, si ritira per consentire all'uomo di espandersi secondo il libero arbitrio (S. Weil, 2013, p.94). È nostra convinzione, inoltre, che tale *potenza-di-non* si presenti come complementare all'assunto teilhardiano del *muovere verso*: l'universo è un farsi, un progredire, proprio perché frutto non di un atto definitivo, bensì di una potenza divina che si è data dei limiti,

in primo luogo spazio-temporali, affinché l'uomo diventasse compartecipe, a livello di Noosfera, e responsabile del destino della Biosfera secondo un principio finalistico.

Nel filosofo italiano, tuttavia, vi è un argomento di maggior impatto che ci aiuta ad inquadrare la povertà in termini diversi rispetto ai più elementari luoghi comuni. Egli si pone una domanda essenziale: rientra nelle nostre possibilità usare qualcosa di cui non abbiamo il possesso? Gli interlocutori privilegiati, indirettamente, sul piano filosofico sono Benjamin, Heidegger e Lévinas; ma l'opera cui facciamo riferimento è dedicata ai frati francescani, perché è attraverso lo studio del loro monachesimo che Agamben giunge a inquadrare la povertà come "relazione con un bene inappropriabile" (2011, p. 68). La povertà francescana è *expropriativa* non tanto perché contraria alla proprietà o votata alla rinuncia dei beni che ne deriverebbero, ma in quanto accetta il rischio di entrare in una relazione stabile con l'inappropriabile. Quando Francesco d'Assisi predicava una vita *sine proprio*, non si riferiva all'atto di rinuncia verso la proprietà giuridica, ma ad una scelta di vita che lo poneva "già costitutivamente fuori del diritto" (ibidem). Chi riesce a liberarsi dal giogo della proprietà, vive svincolato dalla dimensione del possesso secondo la condizione di tre fattori paradigmatici: "il corpo, la lingua, il paesaggio" (Ivi, p. 69). Le tre realtà di base, per chi fa esperienza della povertà come scelta, non trovano ostacoli insuperabili nelle logiche del possesso, o dell'appropriazione compulsiva: il corpo con il quale viviamo, la parola tramite la quale ci relazioniamo, il luogo in cui compiamo le nostre azioni, possono manifestarsi in pienezza senza il possesso dei beni.

Viviamo in un mondo e in un tempo, tuttavia, dove la povertà si è fatta cifra che segna in profondità la vita di molti; elogiarla implica il riconoscerla profeticamente come *dono*, senza alcuna intenzione di proporla una visione edulcorata, consolatoria rispetto al destino del più debole. Il nostro intento, secondo la fonte evangelica, è un altro: la povertà può rappresentare un dono quando è frutto di una scelta e non di una umiliante costrizione; questo ci insegna Gesù Cristo, al di là di ogni nostra facile distrazione. Nel Vangelo di Matteo la parabola del "giovane ricco" è emblematica: egli ha osservato i comandamenti con scrupolo, ma chiede cosa gli manchi ancora per meritare il regno dei cieli. La risposta non ha mezzi termini: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quanto hai, dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi" (19, 21-22). Il giovane, però, non è disposto a *liberarsi* dei suoi beni e ciò offre a Gesù la possibilità di produrre una di quelle affermazioni che restano impresse, a credenti e non: "In verità vi dico: difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli. Si ve lo ripeto: è più facile che un cammello entri per la cruna di un ago, che un ricco nel regno di Dio" (19, 23-25).

Ha scritto papa Francesco, con intento orientativo del proprio pontificato sul significato ultimo della creazione: "Lo scopo finale delle creature non siamo noi. Invece tutte avanzano, insieme a noi e attraverso di noi, verso la meta comune, che è Dio, in una pienezza trascendente dove Cristo abbraccia tutto e illumina tutto" (*Laudato si'*, par. 83). Vi è un lampante richiamo alla visione francescana della dignità di tutte le creature, le quali sono segnate da un grado di fratellanza con noi umani, per questo dobbiamo assumerci la responsabilità di averne cura. Ma il testo dell'enciclica fa qui esplicito riferimento pure all'evoluzionismo teologico di Teilhard "il mistico profeta di una coscienza planetaria che invitava a trovar Dio in tutte le cose" (Roncalli, 2015). Gli è stato riconosciuto uno sguardo profetico, dato il suo impiego *ante litteram* di termini come *complessità* ed è stato ritenuto pure anticipatore della stessa *globalizzazione* (Cfr. D'Ascenzi, 2007). In lui, però, il processo deve dipendere da un'educazione tendente a responsabilizzare gli uomini, in quanto appartenenti a una casa comune, *ospiti e pellegrini* ad un tempo

del pianeta Terra. Nessuno è autorizzato a credere, essendo più forte o più scaltro, di poter escludere l'altro dal bene che riguarda tutti. Nella prospettiva dell'esercizio della differenza, e mettendo un freno alla degradante omologazione che ci vuole meri consumatori, l'ideale non può che essere la progressiva affermazione universale dei diritti, come vedremo nella parte finale. Basti considerare, per ora, che la globalizzazione si è risolta in una triste illusione di quello *sviluppo senza progresso* che Pasolini, anche lui personaggio profetico, constatava nelle dinamiche economiche dei primi anni Settanta del secolo scorso. Egli scriveva nell'intervento predisposto per il Congresso del Partito Radicale del novembre 1975¹: "Il consumismo può creare dei rapporti sociali *immodificabili*, sia creando nel caso peggiore, al posto del vecchio clerico-fascismo, un nuovo tecno-fascismo (...); sia, com'è ormai più probabile, creando come contesto della propria ideologia edonistica, un contesto di falsa tolleranza e di falso laicismo: di falsa realizzazione, cioè, dei diritti civili" (1976, pp. 191-192). Si può dire che il famoso scrittore e regista abbia colto con rara sensibilità, all'alba della globalizzazione, un processo di falsificazione culturale che nascondeva, sotto le mentite spoglie della necessaria e democratica modernizzazione, solo l'espansione dei consumi con quell'allargamento della forbice tra ricchezza e povertà che oggi ha raggiunto dimensioni insostenibili.

La teologa brasiliana Maria Clara Lucchetti Bingemer² ha osservato che Teilhard non si è occupato espressamente dei poveri e, tuttavia, nel preoccuparsi della natura, studiandone le relazioni complesse, ha offerto un'immagine profonda della necessità di essere all'interno di una comunione planetaria. Comunione con Dio e con il mondo, attraverso l'esperienza di studio di una materia che non solo non è estranea allo spirito ma, anzi, si fa spirito. L'attenzione alla povertà, benché indiretta, si coglie nel prendere coscienza del significato della propria umanità come esito più alto dell'evoluzione che converge verso il "Punto Omega", sintesi della cristificazione cosmica. Tale consapevolezza insegna a individuare il dono della povertà: essere umili sentendosi parte del tutto, vivere in armonia con l'universo godendo del necessario e rifiutando le insidie del superfluo, riconoscere il valore della serenità che si può conseguire con la pratica della carità. Di qui le "analogie"³ con lo spirito francescano: un fattore di convergenza può essere individuato nel misticismo di cui entrambi danno testimonianza nella loro vita. Si manifesta nei due a distanza di secoli, inoltre, l'intuizione di una dinamica planetaria coerente, all'interno della quale l'intelligenza umana rappresenta la cifra emergente. Vi è nel loro sguardo sul mondo lo stesso stupore che animava i filosofi dell'antica Grecia, con la differenza che essi vi colgono con entusiasmo le tracce della creazione, rafforzata dall'incarnazione del Figlio di Dio. Il richiamo intransigente ad una Chiesa che sappia rintracciare le basi evangeliche, per farsi *umile, povera e pellegrina* è ulteriore elemento comune. Essa deve rendersi sensibile ai bisogni del popolo di Dio, identificarsi in esso e farsene carico con spirito di servizio. In ogni cristiano, inoltre, non può mancare l'attenzione alla natura in quanto

- 1 Il testo dell'intervento di Pasolini venne letto al Congresso di Firenze il giorno 4 novembre 1975, due giorni dopo l'uccisione dell'autore.
- 2 In occasione del sessantesimo anniversario della morte di Teilhard de Chardin, 2015, la Commissione teologica latinoamericana ha dedicato allo scienziato-teologo francese la quinta edizione della Minga (in lingua quechua significa lavoro comunitario su base volontaria). Il tema del convegno era "Teilhard de Chardin oggi, visto dal Sud".
- 3 L'argomento è stato affrontato nel convegno "Insieme costruiamo la terra nella pace e nell'amore" tenutosi ad Assisi dal 15 al 17 ottobre 2010, organizzato dal Centre Européen Teilhard e dalla Associazione Italiana Teilhard de Chardin.

“madre”, per nulla estranea allo spirito poiché opera dell’amore di Dio. La “letizia” francescana rappresenta il riconoscimento della gratuità della vita, riconoscimento che ha precise basi evangeliche e finisce per orientare l’esistenza in forma inequivocabile: “Perciò vi dico: non siate troppo solleciti per la vita vostra, di quel che mangerete, né per il vostro corpo, di che vi vestirete. La vita non vale più del cibo, e il corpo più del vestito?” (Matteo, 6, 25-26). Cristo invita, poi, a guardare “gli uccelli del cielo” e “i gigli del campo” per comprendere la permanenza dell’amore divino verso le sue creature e a non temere il futuro. Siamo anche corpo, materia, e *attraverso* di essa, non negandola, realizzeremo la volontà di Dio.

2. L’incerto futuro della casa comune

Nell’enciclica che abbiamo richiamato, papa Francesco interviene con passione sull’urgenza di una “conversione ecologica”, che non è affatto estranea al tema della povertà da cui siamo partiti: il prendersi cura della natura, infatti, implica anche lo schierarsi dalla parte del più debole del creato. Ma tutto ciò non può avvenire per caso, vi è la necessità di una “educazione e spiritualità ecologica”, in grado di individuare nell’Eucaristia “un atto di amore cosmico” che manifesta la sua straordinaria potenza in queste parole: “La grazia, che tende a manifestarsi in modo sensibile, raggiunge un’espressione meravigliosa quando Dio stesso, fatto uomo arriva a farsi mangiare dalla sua creatura” (cap. VI, par. 236). Dalla forza simbolica dell’immagine ogni credente è direttamente chiamato in causa: nessun essere umano può restare inerme e solo nella privazione del cibo, fonte energetica vitale che incarna la continuità della creazione. È da questa base materiale, terrena, che prende avvio la “convergenza” dell’intero mondo della vita verso il proprio destino escatologico. In Teilhard vi è la chiara visione di una totalità dove le parti sono in relazione, connesse secondo un ordine divino che vuole la loro realizzazione, il compimento della loro specificità. Per questo scienza e fede non possono vivere nel contrasto, se non per quel pregiudizio ideologico, da una parte e dall’altra, che tanta parte ha avuto nella storia culturale dell’Occidente.

Nel 1923 Teilhard de Chardin era in Cina e, in occasione della festa della Trasfigurazione, si trovava nel deserto di Ordos ai confini con la Mongolia. La condizione particolare favorisce in lui una meditazione profonda sul significato universale dell’Eucaristia, che viene introdotto da queste parole: “Poiché ancor una volta, o Signore, non più nelle foreste dell’Aisne ma nelle steppe dell’Asia, sono senza pane, senza vino, senza altare, mi eleverò al di sopra de simboli sino alla pura maestà del Reale; e Ti offrirò, io, tuo sacerdote, sull’altare della Terra totale, il lavoro e la pena del mondo” (1992, p. 9). L’universo si fa “Ostia totale”, dove il lavoro dell’uomo che trasforma la materia si incontra con il mistero della trasfigurazione divina della stessa. L’uomo è reso partecipe della creazione, ma ciò implica per il cristiano una responsabilità precisa: egli non può accettare lo sfruttamento indiscriminato della natura, nonché la sua manipolazione, che avvengono a danno della maggioranza degli esseri viventi, poiché lo scopo vero è rappresentato da un’azione mirata alla realizzazione del suo destino finale, trascendente. Egli ci ha insegnato che il cosmo non è un dato statico, un universo compiuto e, pertanto, sarebbe opportuno servirsi del termine “cosmogenesi” per coglierne la trama evolutiva permanente. Tale trama non si svolge in una dimensione orizzontale, anzi vi è una ascesa che punta al complesso e all’interiore: dalla materia in direzione della vita e da questa in direzione dello spirito.

Nella riflessione di Agamben non pare riscontrabile una problematica direttamente ecologica, quanto piuttosto una visione apocalittica dell’anti-ecologica,

rappresentata dal capitalismo che si pone in qualità di religione, a nostro avviso falsa, idolatrica e feticistica, dato che l'oggetto di culto – il denaro – una volta smascherato non ha nulla di sacro. E proprio questo smascheramento nella società attuale dovrebbe diventare un tema formativo centrale, affrontato con strategia *pluri* e *inter-disciplinare*, per demitizzare il “mostro” che sta distruggendo il mondo. Ci ricorda il filosofo, per entrare nel merito del funzionamento della macchina capitalistica, che “credito” deriva dal participio passato del verbo “credere”, quindi si tratta di qualcosa di creduto, una fede che pretende di dar senso al futuro vivendo sul debito da parte degli Stati, delle aziende; ma non solo: “Anche gli individui e le famiglie, che vi ricorrono in maniera crescente, sono altrettanto religiosamente impegnati in questo continuo e generalizzato atto di fede sul futuro” (2017, p. 123).

Già nel 1921, in un famoso frammento dal titolo *Capitalismo come religione*, Walter Benjamin (2013) aveva colto, con spirito profetico, alcuni elementi cardine di quella pseudo-sacralità. Intanto il tratto di una religione che è solo culto, senza dogmi e senza teologia; poi una ritualità inesausta, che non *santifica* alcuna festa e non concede riposo. Ma, in particolare, si tratta di una fede che non consola e non redime: la Divinità è lontana, irraggiungibile; eppure la fede in essa ha la certezza del fanatismo. Lo sappiamo bene oggi, di fronte alla prepotenza di un capitale finanziario che sta soffocando le economie produttive o, peggio, le sta sostituendo con un sistema borsistico trasformato in casinò. *L'apocalisse capitalista*, immagine per la quale Agamben è stato più volte criticato, coglie con efficacia la qualità di un sistema connotato, ormai, da una crisi irrisolvibile “senza redenzione né giudizio” (Ivi, p. 128). Essa, in questo senso, rappresenta il peggio del potere an-archico, cioè che non ha fondamento, è privo di *archè* e, tuttavia, pretende di trovare giustificazione solo in sé stesso.

Agamben aveva già preso in considerazione la “genealogia teologica dell'economia”, nella pubblicazione in cui si proponeva di ampliare la sua ricerca sulla *governamentalità* in questa precisa direzione: “investigare i modi e le ragioni per cui il potere è andato assumendo in Occidente la forma di *oikonomia*, cioè di un governo degli uomini” (2007, p. 9). Nel ricordare che il concetto in questione torva in Aristotele specifica originaria trattazione, in qualità di amministrazione dell'*oikos*, cioè della casa, Agamben specifica che la casa greca dei possidenti presentava una struttura complessa, dove si intrecciavano relazioni tra familiari con compiti e responsabilità diversi, tra padroni e schiavi, tra gestori delle pratiche agricole e uomini di fatica dediti al lavoro dei campi. Non si può parlare di una scienza “economica”, dato che non è rintracciabile un *episteme*, ma di una prassi decisionale che, di volta in volta, affronta problemi e sceglie modalità d'intervento. La pretesa di farne una scienza certa e indiscutibile è stata una forzatura di comodo del capitalismo, già a partire dalla rivoluzione industriale. Marx (1971) ha messo in evidenza con lucidità l'*eternizzazione* che il capitalismo fa di sé stesso, proponendosi non come *una* forma storica di economia, ma *la* forma naturale, razionale e, perciò, necessaria della produzione.

La questione di particolare interesse tuttavia, per noi, è relativa al fatto che *oikos* è anche alla radice del termine *ecologia*, la quale originariamente implicherebbe l'aver cura della casa e, allargando l'orizzonte, studiare la biosfera, cioè l'habitat degli organismi viventi per coglierne lo stato di salute. Vari contributi di carattere formativo si sono susseguiti, credo di poter dire dagli anni Settanta del secolo scorso fino ai nostri giorni, ampliando le prospettive dalla dimensione dell'educazione ambientale, nella sua trasversalità (C. Scurati, 1989), all'educazione ecologica dell'ambiente urbano, il cui esito veniva tracciato nelle attività coordinate di un “sistema formativo integrato” (F. Frabboni, 1989, 1990). Pur avendo

citato solo un paio di riferimenti emblematici, è certo che lo sforzo educativo, coinvolgendo le diverse fasi di età scolastica, ha prodotto acquisizioni importanti in termini di coscienza individuale e comunitaria. Ma la lotta contro gli eccessi inquinanti del consumismo, e dei potentati che lo rafforzano giorno per giorno senza alcuna attenzione al bene della casa comune, è senza dubbio impari. L'aspetto più drammatico è che i pochi ad avere una fede ecologica, guardano lontano e si preoccupano giustamente per il futuro; le grandi masse di consumatori, invece, vivono nell'orizzonte dell'oggi come pretende la loro divinità monetaria. La prima fede, quella ecologica, guarda al futuro sostanziata di speranza, assomiglia alla *pistis*: il termine greco bene si attaglia al cristianesimo delle origini, indicando il *credito* che si riconosce a Dio e il credito che il credente si attende di conseguire presso di Lui. Vi è un mettersi in gioco che non può essere solo atto di fede, ma deve trovare nella speranza escatologica il fulcro della relazione umano-divino. La seconda fede, quella nella potenza del denaro, non ha sbocchi futuri: il capitalismo dimostra la propria incapacità ad uscire dallo stato di *crisi*, che si è fatto permanente. La follia che ammantava le operazioni di credito è sotto gli occhi di tutti, il potere finanziario ci ha rubato il futuro e noi non sappiamo più di poter essere liberi.

3. Dignità delle beatitudini

In questa parte conclusiva vorremmo cercare di parlare di diritti, soprattutto negati, alla luce di una riflessione sulle beatitudini evangeliche. Un punto di partenza forte può essere rappresentato dal concetto agambeniano di *tanato*-politica, la radicale potenza del male che ha conteso con ferocia il campo alla *bio*-politica, nel corso del Novecento, con i suoi massacri, i razzismi, le ricorrenti violenze che sempre aspirano a "soluzioni finali", i neo-colonialismi più o meno mascherati. Anche oggi essa sembra prevalere: questa la posizione drastica di Giorgio Agamben (1975), il cui argomento centrale è il legame di "necessità" tra biopotere e "ragione governamentale", che rende tragica la condizione del soggetto di fronte ad ogni tipo di Stato. L'essere umano viene individuato quale *singularità qualunque* e, proprio per questo, sul suo essere *nuda vita* biologicamente data, si esercita il potere; dato che esso può trattarlo come oggetto delle sue logiche di aggregazione/gestione, decidendo se includerlo o escluderlo. L'individuo posto nella condizione di *homo sacer* è sempre messo al bando, collocato in quel "fuori" che coincide con il *non-luogo*. Con scelta genealogica, l'autore individua nel concetto di *homo sacer* della giurisprudenza romana la figura paradigmatica di riferimento. Si tratta di colui che, messo al bando, non può essere *sacrificato*, tuttavia è lecito ucciderlo senza macchiarsi di un delitto. Egli, perciò, possiede di fatto soltanto la vita biologica.

In questa figura ci piace individuare un possibile destinatario della beatitudine evangelica: si potrebbe trattare di un povero di spirito cui *appartiene* il regno dei cieli, o di un afflitto bisognoso di *consolazione*, oppure di una persona mite destinata *ereditare* la terra. Ma è individuabile anche come affamato e assetato di giustizia che verrà *saziato* o, ancora, come misericordioso, puro di cuore, portatore di pace. Facile coglierne la presenza, inoltre, quale perseguitato a causa della propria fede (Matteo, 5, 1-11). La grandezza della proposta sta nel paradosso: la consapevolezza che il potere terreno nega, in diverse forme, i diritti della maggioranza, sposta l'asse della riflessione sul divino, l'unico che può risarcire chi ha fede, speranza e carità.

Da parte sua, il filosofo riconosce un potere che agisce sulla singolarità ren-

dendola *impolitica*, costretta all'ambigua posizione del dentro-fuori, inclusione-esclusione, rispetto alla quale non possiede peso decisionale. Il terreno dell'impoliticità è indispensabile al "potere sovrano" per esercitare in forma immediata una forza arbitraria, dove ogni norma può essere disattivata, su tutti noi che ci troviamo "nudi", nella più disorientata fragilità. È in questi "spazi altri" che colpisce la tanato-politica: un tempo i campi di concentramento nazisti, oggi le scuole, le caserme, gli ospedali, le banche, i non-luoghi della finanza che hanno preso il posto dei luoghi di lavoro. Agamben, tra l'altro, ha denunciato l'incostituzionalità dei CPT (Centro di Permanenza Temporanea) e dei CIE (Centro di Identificazione e di Espulsione), in quanto detengono illegalmente migranti sia pure irregolari. In un'intervista rilasciata a Beppe Caccia nel novembre 1998 e pubblicata su "Il Manifesto", il filosofo vedeva le tracce inquietanti di un potere che opera illegalmente verso individui, non più cittadini, ridotti a nuda vita e affermava: "Questi luoghi sono starti pensati come *spazi di eccezione* fin dall'inizio. Sono zone pensate come zone d'eccezione in senso tecnico, come zone di sospensione della legge, così come zone di sospensione assoluta della legge erano i campi di concentramento, in cui – come dice Hannah Arendt – *tutto era possibile* perché appunto la legge era sospesa".

Ciò che colpisce nella vicenda di queste persone è, appunto, che non vengono trattate come tali. Proprio come nel caso dell'*homo sacer* si assiste alla loro disumanizzazione, resa possibile dal fatto che la stragrande maggioranza dei cittadini del democratico Paese dove giungono, non vuole nemmeno sentirne parlare e, pertanto, non li considera soggetti di diritto. Resi invisibili, anche quando sono migliaia, come i braccianti sottoposti al regime di caporalato, con le violenze e le illegalità del caso, non resta loro nemmeno un barlume di speranza. A ben pensarci i beati evangelici, se non fossero chiamati a primeggiare nell'aldilà, su questa terra vivono ai margini, derisi perché poveri, non importa se di spirito o di mezzi economici, sfruttati per la loro mitezza, lasciati in solitudine perché disperati, soggetti a violenza se chiedono giustizia, offesi se manifestano la loro fede così lontana dalle cose che contano. Nella stessa scuola i soggetti descritti, quanto più umili e mansueti, sono oggetto privilegiato dei maltrattamenti dei bulli, che spesso la fanno franca, perpetuando un regime di ingiustizia, che rende il contesto formativo invivibile per i più sensibili e, non di rado, per gli odiati studenti migliori, quelli che dovrebbero mettersi in luce grazie al merito secondo il dettame costituzionale.

Ha scritto Agamben di voler sperare che qualche problema sorto dall'indagine sui fatti di Auschwitz sappia orientare futuri "cartografi" nella "nuova terra etica" (1998, pp. 9-10). Nell'opera cui facciamo riferimento egli pone una domanda essenziale, sulla scia di Primo Levi: chi è il "testimone integrale" di quel vissuto? Non può essere il superstite poiché egli "è muto", oppure uno che parla "per delega" di quei *sommersi* che non hanno più identità, privando la testimonianza di senso. Quindi pare di dover ammettere con scoramento che la Shoah rappresenta "un evento senza testimoni". In realtà la testimonianza può trovare un significato all'incrocio della parabola esistenziale di due soggetti distinti: il superstite, di cui si è detto, e il *musulmano*, nome che veniva dato nei campi di concentramento a chi si riduceva a vivere ai confini estremi dell'umano, a "nuda vita biologica", perdendo, alla luce di un'etica tradizionale, il rispetto di sé e della propria dignità; ma ci avverte la Arendt: "La cosa difficile da capire è che, (...), questi crimini mostruosi avvengono in modo spettrale, peraltro materializzatosi, in un mondo privo di quella struttura di conseguenze e responsabilità senza la quale la realtà rimane per noi una massa di dati incomprensibili; di modo che alla fine né il torturatore né il torturato, e ancor meno l'estraneo, possono rendersi conto che quanto sta

accadendo è qualchecosa di più che un gioco crudele o un sogno assurdo” (1996, p. 610). Per questo Agamben ritiene che la testimonianza debba essere intesa come un “atto d’autore” (1998, p. 140), volto a integrare, a tentare di dare compiutezza ad un’insufficienza, con la volontà etica di testimoniare per chi non è nelle condizioni di farlo. Vorremmo che il giorno della memoria, proposto ormai da diversi anni nelle scuole, non si riducesse a semplice celebrazione ma assumesse questa caratteristica della testimonianza, che assume un valore esistenziale capace di insinuarsi nella coscienza ben al di là di una commemorazione rappresentando, forse, il raggiungimento della *nuova terra dell’etica*.

Il tema dei diritti in Teilhard è connesso in profondità con l’esigenza di modernizzazione della Chiesa che accompagna la vicenda esistenziale del gesuita francese, nei suoi contrasti con un conservatorismo religioso che gli sembrava negare l’autenticità dei valori evangelici. Egli ritiene, ad esempio, in un’annotazione del diario del 1917, che la “condizione di inferiorità sociale della donna” sia un fattore che il cristianesimo ha preso per contaminazione da altre culture e sia fondamento “all’interdetto che le impedisce di accedere al sacerdozio” (1975, pp. 90-91). Di qui la convinzione che la Chiesa abbia alla propria base “tre pietre friabili”: oltre al sacerdozio impedito alle donne, egli individua un governo che manca di democrazia, e perciò incompatibile con i tempi che stanno maturando, ed inoltre l’aver abbandonato lo slancio profetico. Quest’ultimo elemento critico risulta di grande spessore perché denuncia l’irrigidimento dottrinale della Rivelazione, la quale è ridotta a dato statico al servizio di una visione patriarcale. Manca la volontà di prepararsi per gli apocalittici nuovi cieli e nuove terre e di farsi portavoce delle esigenze del popolo di Dio, che è in cammino verso il futuro.

Il dialogo con la modernità è una esigenza improcrastinabile e la scelta del gesuita di volgersi con coraggio ad una visione evolucionista del creato va in questa direzione. Porsi su questa strada implicava, sul versante teologico, mettere in discussione la frattura tra la perfezione dell’universo prima del peccato originale e la sua successiva contaminazione. Per lo scienziato Teilhard non vi è una perfetta natura originaria, essa già sorge nei limiti della propria condizione materiale; per questo non vi è un passato cosmico da rimpiangere, ma un futuro da costruire cooperando all’opera progressiva di Dio. L’uomo, infatti, per dare senso pieno alla propria salvezza non è chiamato solo a vivere con pienezza la spiritualità individuale ma anche a farso co-costruttore della Terra, con quell’attenzione ecologica di cui già abbiamo detto. Ma forse è il caso di aggiungere che il deviare dalla responsabilità conservativa del mondo che ci circonda, implica la rottura del progetto divino e, in qualche modo, ne dovremo rendere conto. L’attesa della Parusia, la seconda venuta di Cristo, non può essere pienamente vissuta se non procedendo nella marcia che ci porta all’incontro definitivo. La straordinaria immagine dell’Apocalisse (19, 6-8), che si traduce in metafora dell’incontro dello sposo (Cristo) con la sposa (Umanità), rammenta che “La veste di lino sono le opere giuste dei santi”. In sostanza sono i giusti a predisporre la Terra per muovere verso il Cristo cosmico. Questi “santi” che agiscono, è evidente, sono anche corpo, se così non fosse non potrebbero dialogare con la natura né con gli altri uomini esercitando la pratica della carità, che si potrebbe dire è la forma evangelica di riconoscere ad ogni vivente il diritto alla vita. L’esigenza di guardare in avanti, lo sguardo profetico, implica di conseguenza uno spazio di riflessione sulla tecnologia, chiaro esempio di un “segno dei tempi” che va di continuo alla ricerca di nuove soluzioni. Essa rientra a pieno titolo, se privata di quel manto mitologico che oggi la riveste, nell’azione della Noosfera che ha per scopo il mantenimento dell’equilibrio-stabilità, della Biosfera (Cfr. Galleni, 2011). Ma la Noosfera è, in primo luogo, frutto di comunità dialoganti e il suo formarsi richiede di trovare, da parte loro, finalità

comuni: la Dichiarazione universale dei diritti dell'Uomo ne è l'esempio più convincente. Ha scritto lo studioso africano Zognong: "È grande merito di Teihard de Chardin di avere messo in luce le fondamenta biologiche del sociale e quindi i fondamenti biologici dei diritti dell'Uomo. In effetti a patire dalla prospettiva biologica, l'opzione di dignità umana viene messa strettamente in evidenza da lui e l'apologetica filantropica a cui risponde la sua filosofia naturale rinforza la prospettiva naturalistica dell'umanesimo giuridico" (2012, 231-232).

Conclusione

Scrivono Norberto Bobbio sull'argomento: "Partiamo dal presupposto che i diritti umani sono cose desiderabili, cioè fini meritevoli di essere perseguiti, e che, nonostante la loro desiderabilità, non sono ancora stati tutti, dappertutto, e in egual misura riconosciuti" (N. Bobbio, 1990, p. 5). Lo studente facilmente rimane colpito dalla forza convincente dell'affermazione, quindi comincia a considerare le strade che si possono percorrere per accelerare il raggiungimento di un fine così nobile. Immagina che sia necessario molto impegno affinché il loro riconoscimento si allarghi in forma planetaria, quindi la cosa migliore sarebbe tentare di convincere incerti e dubbiosi della giusta causa da perseguire fornendovi un *fondamento certo*. Ebbene l'opera di Bobbio è volta a dimostrare che tale fondamento non c'è e, nel caso ci fosse, sarebbe da considerare preoccupante, al di là delle solide ragioni che i giusnaturalisti vi hanno addotto a partire dal XVII secolo. Quanto stiamo dicendo, per esperienza, può rappresentare un ottimo esercizio filosofico-educativo, oltre che scientifico, per studenti della scuola superiore e dell'università. Seguire il percorso dell'autore è rilevante sul terreno epistemologico, al fine di apprendere come liberare la mente dalle suggestioni dell'assolutezza. Se cerchiamo un fondamento al di là di ogni possibile dubbio, sia pure per valori così alti come i diritti umani: "Di fronte al fondamento irresistibile si piega necessariamente la volontà" (Ivi, p. 6). Si arriva così a riconoscere che la storia è piena di *pensieri* e di *poteri* presentati come indiscutibili: la facilità con la quale gli uomini, anche i migliori, si sono piegati di fronte alla loro presunta necessità, fa rabbrivire. Il segno più preoccupante, e tangibile, di tale acquiescenza è l'uscita, a volte inconsapevole nel momento in cui prende origine, dalla partecipazione alla vita politica e sociale. La Arendt, riflettendo sulla "condizione umana della pluralità", la poneva a fondamento "di quello spazio della presenza che è la sfera pubblica" (1997, p. 162). L'abolizione della democrazia è stata, di norma, coincidente con la volontà di sopprimere la pluralità e, con essa, la stessa *sfera pubblica*. Agamben, riprendendo il tema foucaultiano della *parresia*, sembra volersi fare carico dello scomodo compito del parresista quando indaga sui "dispositivi" che stanno minando la democrazia rappresentativa, o quando scorge un'angosciosa permanenza di tracce totalitarie nel liberalismo al tempo della globalizzazione. Se, nella modalità espressiva più elementare, *parresia* significa coerenza tra pensiero e azione e rispetto della verità, allora noi crediamo che nel concetto di forma-di-vita - "una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, una vita in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una nuda vita (1996, p. 13) - sia rispettata la dignità delle beatitudini evangeliche, secondo il criterio di libertà nella povertà. Infine, crediamo che queste riflessioni possano aiutare i nostri giovani interlocutori a costruire chiavi di lettura e punti di riferimento per interpretare criticamente la contemporaneità e per inventare un differente orizzonte esistenziale.

Riferimenti bibliografici

- Frabboni, F. (Ed.) (1990). *Ambiente ed educazione*. Roma-Bari: Laterza.
- Agamben, G. (2011). *Altissima povertà*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2017). *Creazione e Anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Agamben, G. (2007). *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2016). *La vita delle forme*, a cura di A. Lucci, L. Vigliani. Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Agamben, G. (1996). *Mezzi senza fine*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (1998). *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Arendt, H. (1996). *Le origini del totalitarismo*. Trad. it. di A. Guadagnin. Milano: Edizioni di comunità.
- Arendt, H. (1997). *Vita activa. La condizione umana*. Trad. it. di S. Finzi. Milano: Bompiani.
- Benjamin, W. (2013). *Capitalismo come religione*. Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Bobbio, N. (1990). *L'età dei diritti*. Torino: Einaudi, Torino.
- D'Ascenzi, V. (2007). *Teilhard de Chardin a fronte della globalizzazione*. Bologna: Padres.
- Frabboni, F. (2007). *Scuola e ambiente*. Milano: Bruno Mondadori.
- Galleni, L. (2011). *Evoluzione biologica ed equilibri sostenibili*. In: F. Fineschi, *Sviluppo sostenibile. Discipline a confronto in cammino verso il futuro*. Pisa: ETS.
- Marx, K. (1971). *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Roma: Editori Riuniti.
- Papa Francesco (2015). *Lettera Enciclica Laudato si'. Sulla cura della casa comune*. 24 maggio.
- Pasolini, P. P. (1976). *Lettere luterane. Il progresso come falso progresso*. Torino: Einaudi.
- Roncalli, M. (2015). Valorizzate da Francesco le intuizioni di Teilhard de Chardin. *Avvenire*, 20 giugno.
- Scurati, C. (1989). *Educazione ecologica*, in "Scuola Italiana Moderna", n. 17, 1989.
- Teilhard de Chardin, P. (1975). *Journal, 26 aout – 4 janvier 1919*. Paris: Fayard.
- Teilhard de Chardin, P. (1992). *La Messa sul mondo. Inno dell'universo*. Brescia: Queriniana.
- Teilhard de Chardin, P. (1969). *Panthéisme et Christianisme*. In *Oeuvres*, vol. X., Paris: Éd. du Seuil.
- Weil, S. (2013). *L'amore di Dio*. Milano: San Paolo.
- Zognong, D. (2012). *L'éthique des droits de l'homme chez Teilhard de Chardin*. Yaoundé: L'Harmattan Cameroun

