



*Dies academicus*  
17 febbraio 2016

## ***Misericordia, virtù dei deboli o dei forti?*** ***La vita del Vangelo***

Prolusione del prof. **PAUL GILBERT S.I.**  
Università Gregoriana - Roma

### **Introduzione**

La cultura odierna dei media non è favorevole alla debolezza, non la considera una virtù. Nella sua enciclica *Dives in misericordia*, Giovanni Paolo II notava infatti che «la mentalità contemporanea sembra opporsi al Dio di misericordia e tende altresì ad emarginare dalla vita e a distogliere dal cuore umano l'idea stessa della misericordia. La parola e il concetto di misericordia sembrano porre a disagio l'uomo, il quale, grazie all'enorme sviluppo della scienza e della tecnica, è diventato padrone ed ha soggiogato e dominato la terra»<sup>1</sup>. L'ideale proposto dai media all'uomo contemporaneo sarebbe, infatti, quello di vincere ogni sorta di sfide tecniche, essendo l'uomo ideale il più forte in ogni circostanza, sempre vittorioso. «La forza si risveglia», recita il titolo di un recente film<sup>2</sup> che, sentiamo dire da una pubblicità artefatta e onnipresente, deve essere visto per non rimare fuori dalla cultura. La vita è una lotta. Chi vince, vive. I deboli sono già quasi morti, comunque inesistenti. Il neo-liberalismo promuove similmente atteggiamenti utili alla sua ideologia, all'innovazione tecnica, alla creazione di strumenti che maneggiano le realtà. L'uomo immaginato dalla cultura odierna trae da sé la propria forza, le proprie capacità, senza dipendere da nessuno. Non teme niente e nessuno.

Si dice invece che il misericordioso non sperimenta un atteggiamento positivo ma negativo. La sua virtù non sarebbe attiva ma reattiva. Nietzsche sosteneva che la misericordia è debolezza, che è anzi «il massimo pericolo» per l'uomo<sup>3</sup>. L'uomo deve essere forte ed attivo. Il termine «misericordia» significa «cuore misero», cioè che si apre alla miseria altrui, che vive senza ignorare le sue difficoltà, che si prende cura di questa disposizione etica o disponibilità spirituale. Il misericordioso è empatico. Dio sarebbe il misericordioso per eccellenza, non solo perché aspetta il figlio prodigo e fa festa quando costui torna a casa, ma perché Gesù partecipa alla sorte umana, dalla sua nascita alla sua morte. «Signore, sei perdono e bontà, ricco d'amore per chi t'invoca», recita il Salmo 86<sup>4</sup>.

La mia riflessione si svilupperà in due momenti. Il primo evidenzierà una dialettica tra il

---

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, n. 2 (novembre 1980).

<sup>2</sup> *Star Wars 7*, di Jeffrey Jacob Abrams, 2015.

<sup>3</sup> Fr. NIETZSCHE, *La Gaia scienza*, § 125 (il testo originale è stato pubblicato nel 1882).

<sup>4</sup> Sal 86,7.

misericordioso e il misero. Il secondo mostrerà che questa dialettica porta a considerazioni radicali, metafisiche. Il metodo che adotterò sarà fenomenologico. Vedremo, infatti, quanto la fenomenologia possa chiarire la nostra comprensione della storia di Gesù. Jean-Luc Marion proponeva<sup>5</sup> l'idea che la fenomenologia d'ispirazione husserliana poteva aiutare oggi la riflessione teologica, come il platonismo aveva fatto all'epoca dei Padri e l'aristotelismo con la scolastica. Il saggio che propongo oggi mostrerà quanto è possibile un tale aiuto della fenomenologia contemporanea alla teologia e all'atto di fede.

## **Il misericordioso e il misero: una dialettica esistenziale**

### ***Lessico***

Il termine “misericordia” significa letteralmente “un cuore che è sensibile alla miseria altrui”. Ci sono in questa definizione due termini che dobbiamo precisare, “cuore” e “miseria”. Il termine “cuore” ha ricevuto da sempre il significato di “fonte d'affezione”. Indica anzi la più profonda originalità della persona, la fonte più intima della sua vitalità. Quando il cuore fisico non funziona bene, il vivente intero si ammala e tutti i suoi organi periranno per mancanza d'ossigeno. Il cuore è perciò più essenziale dell'intelligenza, che ne ha bisogno; l'intelligenza si smarrisce se il cervello non viene correttamente irrigato dal flusso del sangue spinto fino ad esso. Sembra poi che il cuore sia sensibile, cioè regoli la sua potenza secondo le necessità delle differenti parti del corpo. Perché è sensibile, infatti, si dice che è la sede dell'affettività. In realtà, quindi, il cuore non è solamente attivo, è anche passivo; non solamente irriga il cervello, ma ne dipende perché questo gli manda le informazioni necessarie su tutte le parti del corpo affinché sia regolata la sua potenza muscolare. Il termine “cuore” significa quindi un insieme corporale di attività e di passività che costituiscono congiuntamente la nostra fonte di vita. Il termine “miseria” significa invece “che non ha avuto buona sorte”, o “che ha subito qualche sfortuna”. Il termine “cuore” evoca quindi la fonte della vita, che è anche affettività, capacità di reagire alle informazioni ricevute; il termine “miseria” significa invece un destino malefico che subiamo senza poter reagire nonostante la nostra volontà e i nostri desideri.

La spiegazione dei termini lo indica: il misericordioso è capace di reagire, cioè di agire, il misero no. Il primo gode di forze interiori di cui il secondo è sprovvisto. Il misericordioso ha un potere che manca al misero ed è per questa ragione che il misericordioso può conoscere delle tentazioni che il misero non subirà. Il misericordioso ha il vantaggio di poter agire. Affermare la sua superiorità è perciò per lui un'ovvietà, un'evidenza; nessuna ragione potrà quindi moderare la sua buona volontà. Appartiene alla sua situazione: egli può, e quindi deve darsi da fare per realizzare un'opera buona.

La tentazione sotto la specie del bene si presenta quindi spontaneamente al misericordioso. Potente, il misericordioso si pensa poi capace di giudicare ciò che sarà utile al misero. Potrà esercitare così la propria potenza, ma anche esaltare la propria qualità. Adesso appare la tentazione sotto la specie del bene: essere sensibile al misero dal punto di vista della propria potenza, non della sua sofferenza.

Dobbiamo però notare che il misericordioso non può esercitare la sua potenza se essa non viene richiesta. Sotto questo punto di vista, la sua situazione di potente dipende dal misero. Non può esercitare la sua potenza da se stesso, senza il consenso della persona che egli desidera aiutare. Una tentazione comune a tutte le buone persone è pensare di essere incaricati, appena

---

<sup>5</sup> J.-L. MARION, «Phénoménologie de la donation» (1996), in ID., *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Presses Universitaires de France (*Perspectives critiques*), Paris 2001, 34.

visto il misero, di una missione che corrisponda a una potenza di cui ci si giudica capaci. Il misericordioso pensa spontaneamente di essere il forte che deve salvare il debole. Lo potrà effettivamente, forse, però a condizione di sottomettersi alle forme di miseria del misero, e prima di tutto alla sua libera chiamata<sup>6</sup>.

Come aiutare il misero? Il misericordioso non potrà dare ciò che non ha, ma solo ciò che ha a sua disposizione. La disponibilità del misericordioso è determinata dalle sue possibilità concrete, vale a dire dai suoi beni; se vuole veramente aiutare, dovrà forse cercare possibilità concrete altre delle sue, che non sono a sua immediata disposizione.

Questi beni sono però di generi differenti. Alcuni sono economici, altri culturali. Abitualmente si mette l'accento sui beni economici. Noto però che la loro utilità dipende dai bisogni e dai desideri che una certa cultura determina. Da questo punto di vista, è importante distinguere i bisogni di prima necessità e quelli secondari. Quali saranno i beni di prima necessità, quali gli altri? Abbiamo fatto tutti l'esperienza di dare da mangiare a un misero che voleva però dei soldi per bere. Abbiamo fatto tutti l'esperienza di giudicare quale sia il bene "oggettivo" del misero, cioè l'esperienza di giudicare la scala di valori e di dignità che la persona misera dovrebbe adottare. Ciò che dico adesso riguardo al semplice cittadino ha lo stesso valore nelle relazioni internazionali, come da più di mezzo secolo purtroppo fa esperienza l'Europa, cioè dalla cosiddetta decolonizzazione.

I beni detti primari sono solamente i beni economici? Non sono piuttosto differenti da un paese all'altro perché determinati dalle differenti culture? Sosterrei senza esitazioni che i veri beni primari sono i beni culturali e non quelli economici<sup>7</sup>.

### ***Perdono e limiti***

Abbiamo così spiegato la struttura fondamentale e problematica della misericordia umana. Per precisarla, consideriamo il caso del perdono. Secondo il linguaggio comune, infatti, il termine "misericordia" non significa solamente un cuore che si china verso il povero, ma significa anche, spontaneamente, l'idea del perdonare. D'altronde, sappiamo come funziona il nostro cuore: chi mi dirà che non gli è mai venuta l'idea che il misero è tale per colpa sua, che è responsabile della sua miseria, anche se non vuole riconoscerlo? Quanto è difficile perdonare un colpevole che non riconosce il proprio peccato, che non vuole umiliarsi! Quanto poi è difficile essere rettamente misericordioso, cioè senza umiliare! Gli eventi vissuti recentemente in Europa (parlo dell'emigrazione di interi popoli) hanno spinto molti dei nostri concittadini, anche nella Chiesa, nelle zone oscure e turbate dall'odio dei miseri che venivano da noi senza essere invitati. L'altro, soprattutto se viene da una cultura diversa dalla mia, non è solamente altro; molte cose sono "altre"; anche mio fratello è "altro" da me. L'altro di una cultura diversa, invece, è prima di tutto inquietante, e perciò pericoloso; è suscettibile *a priori* di essere accusato di qualche crimine, di rubare il lavoro e, prima di tutto, di rubare i beni. Il suo essere minaccia il mio essere, e mi difenderò attaccando.

Il nostro essere in pace dipende dall'interiorizzazione di una cultura che offre a tutti una casa in cui poter vivere insieme, tranquilli perché potremo intenderci gli uni gli altri. Quando le culture si affrontano senza desiderio di essere fecondate a vicenda, soprattutto quando una invade lo spazio di un'altra per ragioni economiche senza che desideri dividerne i valori culturali, né sia capace di modificare i suoi codici di convivenza, per esempio linguistici, quando cioè una casa spirituale o territoriale viene invasa da culture altre e che si mantengono parallelamente senza interagire, la pace diviene complicata, impossibile. Le lotte territoriali iniziano così,

---

<sup>6</sup> «La chiamata a essere e all'essere è chiamata creatrice, che trae dal nulla» (J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, Minuit [Philosophie], Paris 1992, 33.

<sup>7</sup> Vedere per esempio E.F. SCHUMACHER, *Small is beautiful. A studies of economics as if people mattered*, Abacus, London 1976.

appoggiate su principi d'identità chiusi su se stessi e che si escludono *a priori*. Sappiamo quanto è difficile oggi gestire con intelligenza questa situazione.

L'intelligenza economica, poi, non basta. Questa, il *lógos* antico, costituisce infatti un fenomeno della spiritualità umana perché permette a una cultura di esprimersi in un modo particolare, di costruire una casa per tutti quelli che vivono insieme, nella vicinanza, per creare molti progetti. Ecco ciò che i filosofi moderni hanno pensato. Oggi, in Occidente, le passioni e le emozioni sono più forti dell'intelligenza. Chi guarda spesso la televisione o legge i periodici, sarà facilmente convinto che la violenza, nata da passioni più calcolatrici ed egoiste di quelle intelligenti e universali, si propone come norma della cultura popolare e delle nostre azioni. Ritroviamo qui il disprezzo della cultura odierna per la misericordia.

Vediamo però che non manca il rispetto per la ragione intelligente fatta per l'universale e neanche l'ammirazione per le sue mediazioni a favore della pace; la diplomazia esprime, per esempio, il rifiuto d'imporre la pace con la sola forza; è opera dell'intelligenza. Violenza e diplomazia sembrano così coesistere in una vita incoerente. La cultura popolare della violenza si nutre di paura; gli sforzi volenterosi della diplomazia esprimono le scommesse coraggiose dell'intelligenza. Si crede però poco alla diplomazia, i cui risultati sono sempre molto fragili, obiettivi di tradimenti. La ragione, se non si nutre di affetti più profondi della paura dell'altro, si smarrisce nelle lotte dei sofisti.

Torniamo quindi al "perdono". Il termine "perdono" significa originariamente "dono perfetto" o "dono fatto alla perfezione"<sup>8</sup>. Il perdono esprime quindi il significato più profondo di ciò che fa il misericordioso. Il significato che riceve abitualmente oggi non sembra però indicare una realtà buona. L'idea di perdono implica, infatti, l'idea di colpa. Non tutte le colpe sono però catastrofiche. Ci sono cose che si perdonano più facilmente di altre e il perdono può essere dato quasi distrattamente. L'esperienza è comune; non dobbiamo insistere sempre su tutte le ferite subite. Molte colpe sono da giudicare insignificanti per la sopravvivenza. Non di rado una persona cui si chiede il perdono non vede perché perdonare, perché non si era nemmeno accorta di essere stata ferita. Questo esempio di perdono inutile è però indicativo: chi chiede perdono, potrebbe farlo perché insoddisfatto del proprio modo di agire, forse perché riconosce la sua inadeguatezza riguardo al proprio ideale di vita sociale.

Tuttavia, anche se il perdono sarà oggettivamente di poca importanza, esso renderà vivibile la vita sociale della persona che lo chiede. Perdonare solo perché il perdono è richiesto, anche se non si vede perché, è comunque rendere la vita a chi lo chiede per un atto che egli giudica sbagliato. Non possiamo poi dire che il perdono renderà solamente una parte della vita, poiché essa non si divide in aspetti isolati gli uni dagli altri. La vita è tutta un blocco, non si segmenta in pacchi autonomi. Perdonare, anche perdonare una colpa di poco peso o perdonare senza sforzo, dà la vita. Chi perdona agisce perciò con una potenza creatrice, anche se la colpa perdonata era oggettivamente insignificante.

### ***Perdono e vita***

Il misericordioso che perdona si trova allora in una situazione ambigua. Essere misericordioso anche per poche cose è essere capace di dare la vita. Il misericordioso ha quindi in sé una potenza enorme, che va al di là dell'immaginabile. Notiamo però che non è onnipotente. Il riconoscimento della colpa e la sua confessione da parte del colpevole, infatti, sono condizioni perché eserciti la capacità di perdono che è insita in lui. Assistiamo di nuovo a un rovesciamento completo della situazione. Abbiamo notato che ci si può giudicare erroneamente colpevole e sbagliare per scrupolo. Anche il misericordioso può sbagliare, vedere una colpa

---

<sup>8</sup> Vedere P. GILBERT, «Le pardon dans la culture contemporaine» in *Studia Moralia* 38 (2000) 405-435.

leggera dove era vissuta dal colpevole in un modo pesante. Queste considerazioni non importano al colpevole, il misericordioso agirà in ogni caso. Il suo progetto sarà di dare, anche se sarà impossibile conoscere bene la persona da perdonare. Dobbiamo quindi pensare che la supposizione della colpa, più che la sua realtà, sia la condizione del perdono effettivo. La capacità di perdonare è in noi una potenza creatrice di cui non possiamo sapere la fecondità.

Ogni perdono inizia una storia imprevedibile. Tra il misericordioso e il colpevole, c'è un intreccio di condizioni reciproche che non s'incontrano mai in modi adeguati. La situazione è talmente complessa che potrebbe essere anche poco retta, fonte d'ingiustizia. Il misericordioso che si fa avanti senza essere chiamato sembra, infatti, anticipare il riconoscimento da parte del colpevole della propria colpa. Anzi, crede di vedere la sua colpevolezza meglio dello stesso colpevole. Il misericordioso partirebbe quindi da un atteggiamento negativo, da un sospetto sulla qualità etica del possibile colpevole, rendendolo ai suoi occhi un colpevole reale. Il misericordioso, quindi, prima condanna l'altro, poi lo aiuta. Forse avrà ragione, e il riconoscimento da parte del colpevole del suo stato spirituale di colpevole sarà una vittoria a favore della sua coscienza etica, ma il suo atteggiamento accusatore iniziale perverte la bontà dell'aiuto che darà poi, perché prima di dare la vita avrà dato la morte.

È importante però notare che il misericordioso autentico non si rallegrerà del fatto che il suo sguardo di condanna avrà visto lo stato del colpevole prima che lui l'abbia riconosciuto, ma si rallegrerà della capacità che il colpevole ha di convertirsi, di cambiare l'orientamento della sua vita. In questo senso, il misericordioso è profeta e anticipa il perdono malgrado il suo sguardo iniziale di condanna, ma che era in realtà più di speranza e di amore rispetto a ciò che non sapeva. Vede le ricchezze umane nascoste negli uomini e scommette che sono *a priori* disponibili per un cambiamento verso la santità. Dice al colpevole: «tu vali molto di più delle tue azioni»<sup>9</sup> e delle tue rappresentazioni di te stesso. Il tuo valore è altro da ciò che stai pensando di te e che io stesso pensavo di te. Invita così il cattivo a cambiare lo sguardo su se stesso, a sperare, perché il bene è per lui sempre possibile; gli dice che era il suo sguardo su di sé ad essere cattivo, non lui stesso. Il misericordioso è, in questo senso, un liberatore, un salvatore. Vive di speranza, e i suoi giudizi negativi sul misero sono fondati su questa virtù, cioè sulla disponibilità a credere possibile il progresso del colpevole.

### **La misericordia e la miseria: un'essenza fenomenologica**

La misericordia verso un colpevole rischia, a prima vista, di essere ingiusta quando si esercita senza un'analisi accurata della sua situazione; potrebbe non rispettare la realtà della persona verso cui s'indirizza, e neanche la propria realtà di persona misericordiosa. Osserviamo tuttavia che il termine "realtà" riceve qui una sfumatura essenzialmente metafisica. La realtà metafisica non è la realtà fattuale. Misericordioso e misero sono ovviamente "realtà" fisiche, fattuali o numericamente uguali, ma diversamente uguali dal punto di vista della metafisica. Non è la conoscenza attuale di una situazione che ne riconosce tutta la verità. Una prima analisi mostra che il misericordioso ha la possibilità d'agire, è potente; il misero, invece, è impotente. La relazione del misericordioso e del misero non appartiene quindi all'ordine delle realtà fattuali, ma delle possibilità. Propongo quindi un'affermazione che apparirà ovviamente scandalosa oggi, e lo sarà. Se il termine "realtà" connota in metafisica una capacità o una potenza effettiva di realizzazione, il misericordioso e il misero valgono diversamente.

---

<sup>9</sup> P. RICŒUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina (*Saggi*), Milano 2003, 702.

## **Lessico**

Il termine “metafisica”, con la sua sfumatura di possibilità e quindi di valore o di finalità, ha un aspetto di etica. In questo senso, è anche metamorale. La specificità della morale non è, infatti, di dare una qualifica di valore, ma di dichiarare in un codice le condizioni di conformità a una griglia di doveri prestabiliti. Il mondo della morale è quello della necessità. La morale considera, infatti, la natura numericamente identica di tutti gli individui che si trovano insieme in una società o in una cultura. L’etica, invece, medita sul fondamento dei codici di morale, cioè su una gerarchia ideale di valori verso i quali l’atto d’essere delle persone viene effettivamente attuato; considera cioè i modi differenziati delle persone che agiscono nel sistema della società, le differenze di cui si tratta qui non essendo quantificabili. Per la morale, le persone sono tutte sottoposte a norme che si applicano ugualmente a tutte. La metafisica e l’etica considerano invece l’ordine dei valori che valgono per loro stessi e non per la loro applicazione (d’altronde impossibile nella loro assolutezza ideale), dei valori in questo senso desiderabili in differenti modi. La morale considera il dover-essere, l’etica e la metafisica invece la capacità d’essere in atto.

In loro stesse, le realtà umane, di uomini e donne, sono ricche di possibilità spesso nascoste e mai tutte attuate; la loro attività dipende poi da una somma indeterminata di condizioni esteriori, dai loro mondi fisici, psicologici e sociali. Il misericordioso sembra capace di molte cose; il suo bagaglio è pieno di possibilità di cui solamente alcune potranno essere attivate nelle sue imprese con il misero. Il misero invece sembra capace di pochi lavori; non gli manca per principio la capacità originaria d’essere, cioè l’esistere, e neanche l’energia, ma queste non riescono a entrare nel mondo dei fatti, dell’effettività; la sua umanità appare perciò una realtà di seconda classe nei confronti dell’umanità del misericordioso.

Abbiamo visto però che lo stesso misericordioso dipende praticamente dalla chiamata del misero, e che solo in questo momento, ascoltando la chiamata e obbedendo ad essa, egli agirà, eserciterà rettamente le sue capacità d’azione nel mondo. Notiamo adesso che il misero che chiede un aiuto esercita l’unica attività espressiva del suo essere che sia a sua disposizione: «aiutami». La chiamata del misero libera poi uno spazio per l’attività effettiva e retta del misericordioso. Se il misero non chiama, il misericordioso rimarrà inattivo, o si agiterà per la propria gloria; la sua azione rimarrà senza significato e la sua attività solamente vana. Il misericordioso riceve così dal misero la possibilità di essere rettamente attivo e di manifestare il suo atto d’esistere in un modo giusto, in una relazione umana. Come abbiamo già visto, una breve analisi critica della relazione del misericordioso e del misero manifesta che le caratteristiche ingenuamente originarie del misericordioso che può e del misero che non può si rovesciano nel loro contrario. Il misero ha il potere di dare la vita al misericordioso, cioè di dargli spazio perché animi le sue capacità che, senza di lui, rimarrebbero solamente possibili.

## **Richiesta d’empatia**

Questo rovesciamento evidenzia il carattere spirituale della relazione di misericordia. Una storia specificamente umana comincia adesso, senza la necessità che caratterizza il rapporto fisico e morale del forte che s’impone al debole. È la storia di un doppio dono reso possibile da due conversioni incrociate e provocate reciprocamente. In questo incontro sorge la storia propriamente umana delle alleanze di libertà. La realtà spirituale di cui si tratta adesso è realizzata dalle persone in relazione nell’evento della misericordia chiesta e data. I doni reali sono reciproci ma differenti, da una parte il dono della realtà evenemenziale della richiesta *biv et nunc* del misero (senza questa richiesta, l’azione del misericordioso rimane solamente possibile), e dall’altra il dono fatto dal misericordioso che offre l’apertura di spazi possibili per il misero (senza questo dono, il misero rimane senza possibilità).

Il misero, però, non potrà chiamare il misericordioso se non vede in anticipo in lui qualche dono di possibilità aperte. La chiamata del misero è resa possibile dalla speranza che il misericordioso offrirà nuovi spazi di vita; viene quindi nella speranza di uscire dalla solitudine della sua miseria; chiede, infatti, al misericordioso una partecipazione al bene che suppone essere in suo possesso, non soltanto un bene sensibile o fisico, economico, ma quello di avere delle possibilità d'azione. Ora la chiamata del misero costituisce una vera conversione, la quale non è facile, perché uscire da sé significa sempre uscire da certe rappresentazioni prefissate del mondo per aprirsi a possibili attuazioni. Sappiamo quanto la miseria chiuda le nostre rappresentazioni del mondo e delle società. L'assenza di possibilità effettive d'azione impedisce d'immaginare nuove possibilità di vita; permette invece di non rischiare avventure incontrollabili e di chiudersi sempre di più nella miseria. E neanche la conversione del misericordioso sarà facile, prima di tutto perché questi dovrà uscire dall'immagine di potente che ha di se stesso, e poi perché non potrà assimilare il misero alla sua cultura da potente; la sua risposta dovrà essere misurata dalle possibilità limitate della persona aiutata.

La persona misericordiosa, per attivare rettamente la sua virtù di misericordia, cioè rispettosa dell'altro, anche prima della domanda del misero non può non sapere, seppure in modo latente, che anche le sue possibilità sono limitate, anzi sottoposte a un destino di morte. Non c'è vera misericordia senza compassione e capacità di comunione con chi non sta bene, quindi il misericordioso non può avere solamente una rappresentazione dello stato del misero: la sua idea di miseria deve venire dalla propria esperienza e non solo dallo studio. La misericordia retta suppone la compassione<sup>10</sup>, la quale suppone la simpatia, che suppone l'empatia. L'empatia perfettamente adatta alle situazioni personali è – però – impossibile. Gli sforzi filosofici fatti in questa direzione da Husserl e poi da Edith Stein<sup>11</sup> non hanno raggiunto conclusioni soddisfacenti. Non posso mai pretendere, infatti, di conoscere ciò che l'altro percepisce dentro di sé. Da una persona a un'altra, non c'è mai un'identità perfetta nell'auto-percezione. L'empatia è impossibile. Non posso mai sapere come uno specifico misero vive la sua miseria; posso però sapere ciò che significa non avere delle possibilità d'essere e d'agire.

Il potente, ovviamente, non può conoscere la miseria vissuta dalle persone incontrate; avrà solo, al massimo, un'idea dell'essenza della miseria e della sua sofferenza. Per essere però in una relazione retta o alla pari con il misero, il misericordioso dovrebbe almeno riconoscere, in coscienza, che la propria vita gli ha insegnato che cosa significa la miseria, cioè l'assenza di possibilità, e che questo insegnamento è essenziale per la condotta della propria vita. La miseria conosciuta dal misericordioso non sarà più così per lui un'idea astratta ed egli capirà che si oppone direttamente alla sua autorappresentazione da potente. In questo momento potrebbe forse riconoscere che anche lui è colpevole, considerando la propria resistenza all'umanizzazione del prossimo, e quindi di se stesso.

L'attuazione della misericordia, il suo "evento", appartiene quindi a una struttura che è più che soggettiva, nel senso di una soggettività *a priori* autosufficiente. Non è neanche oggettiva nel significato delle scienze empiriche odierne. La sua realtà è originale, relazionale. L'incontro del misericordioso e del misero suppone un'apertura di ciascuno di loro all'altro, ciascuno nel proprio modo. Questo incontro è etico.

---

<sup>10</sup> Per Tommaso d'Aquino, «si dice misericordioso chi ha il cuore pieno di compassione poiché alla vista della miseria altrui è preso di tristezza come si trattasse della propria miseria» (*Somma di teologia*, Ia p., q. 21, a. 3). Vedi D. GALIMBERTI, «Il metodo della misericordia» in *La scuola cattolica* 144 (2016) 46-48.

<sup>11</sup> Vedi E. STEIN, *Il problema della empatia* (trad. ital.: E. Costantini, Studium [*La dialettica*], Roma 1985), dissertazione dottorale presentata nel 1916 sotto la direzione di Edmund Husserl. Per Edith Stein, la problematica della empatia è in relazione con quella della persona. La persona è per essenza sociale. La empatia è però «un atto originario in quanto vissuto presente, mentre non è originario per il suo contenuto» (citato da P. MANGANARO, *Empatia*, Messaggero [*Parole allo specchio*], Padova 2014, 68).

### ***Potente e impotente***

Si apre qui uno spazio nuovo per il “potente”, che può prendere coscienza dell’ingiustizia delle proprie attività, eventualmente anche della propria impotenza quando si accorge che è incapace d’inserirsi nel mondo delle mediazioni adatte alle circostanze del misero. Il misericordioso è quindi tenuto, sotto la pressione di un’etica dei valori in generale e della loro pratica nel concreto, a prendere tempo per lo studio delle mediazioni razionali, delle attività possibili richieste da ciò che scoprirà dalle circostanze spesso nascoste del misero. Lo spazio dello studio è richiesto da una misericordia che intende rispettare la persona misera. Non si può mai pretendere però di raggiungere qualsiasi persona in un modo perfettamente adeguato. La ragione umana non può accedere alle responsabilità che sono del cuore altrui. Il misero ha diritto al segreto del suo intimo, come ogni uomo; d’altronde, nessuno è totalmente aperto neanche a se stesso. L’apertura provata con prudenza dal misericordioso che studia le situazioni del misero gli offre però una possibilità reale di salvezza, perché possa muoversi dalla sua miseria, perché possa credere che la sua miseria non sia un destino ma una situazione che può essere affrontata in vista della liberazione.

Possiamo passare adesso dalle osservazioni fenomenologiche alle affermazioni metafisiche. Anzi, possiamo sostenere che una nuova “ontologia”, cioè un nuovo *lógos* delle realtà ultime, diviene un compito essenziale per meglio intendere l’esistere etico degli uomini e delle donne. I termini “misericordioso” e “miserico” significano delle soggettività aperte in modi differenti l’una all’altra. L’apertura del misericordioso non può essere determinata solamente dalle occasioni d’attuazione della sua potenza; la realizzazione della sua capacità di relazione appartiene essenzialmente alla sua “azione”, alla sua attenzione alle circostanze reali del misero. Il termine “miserico” è similmente relazionale, però in un modo che sembra all’inizio impersonale; chi è misero, manca prima di tutto di rapporti corretti con i beni disponibili nella sua società e quindi con le persone che sanno come fare per acquisirli e utilizzarli. La capacità relazionale del misero dipende dal suo coraggio nel chiedere aiuto.

Quando il misericordioso entra in relazione con il misero, mira prima di tutto alla trasformazione della sua solitudine e delle sue mediazioni sociali. La forma impersonale delle relazioni del misero riceve dallo sguardo del misericordioso e dalla sua attività qualcosa in “più” che lo personalizza. Parallelamente, il misericordioso trasforma la propria sociabilità, allargandola per integrare chi era escluso, o chi non vi appariva. In questo modo, il suo essere sociale si scopre in attesa di un allargamento di cui non potrà mai fissare anticipatamente i limiti. Si sorprende quindi di se stesso che è misericordioso con un misero, perché rompe in questo modo ogni definizione o chiusura della propria identità sociale, cioè perché s’impone un atteggiamento d’apertura che non può essere inteso se non in quanto sarà senza alcun limite determinato previamente.

Tutto ciò impone un’idea non empirista della realtà. La realtà non è solamente ciò che è presente nell’immediatezza del fatto. È, infatti, più un avvenire che un fatto “finito”. La comunità delle persone è a venire. Le realtà sono valori precisamente perché stanno venendo; costituiscono una finalità immanente che esige uno sforzo comune, un’intelligenza organizzativa, una prospettiva creatrice, una decisione a favore della crescita della comunità umana intera e di ciascuna persona in particolare.

Vale però l’idea di una realtà che sarebbe questo stesso movimento di cui non vediamo mai il fine, e che per principio non sarà mai compiuto definitivamente? La questione della realtà è abitualmente considerata dal punto di vista della coscienza empirica che s’impadronisce delle cose *hic et nunc*. Questa interpretazione dell’esperienza della coscienza umana è però superficiale. Il termine “coscienza” è complesso. Il prefisso “co” è da intendere in molti significati possibili,



soprattutto il “co” dell’adeguazione sempre tendenziale dell’intelletto e delle cose, e il “co” della lingua che gli interlocutori abitano insieme. La filosofia più rigorosa si situa anche al di là di questi livelli, sta dove le relazioni umane fanno sorgere continuamente eventi nuovi; considera la coscienza in quanto coscienza, cioè essenzialmente aperta e intersoggettiva, mai chiusa nell’individuo ma nutrita da un incontro di persone differenti come lo sono il misericordioso e il misero.

## Dalla fenomenologia al Vangelo

Abbiamo già toccato, in questa riflessione, il tema dell’empatia, ma solo di sfuggita. Possiamo adesso approfondirlo. La difficoltà del tema viene dall’impossibilità di conoscere l’altro perché mi è impossibile occupare il suo posto, identificarmi a lui, sentire ciò che egli sente. «Solo chi ha vissuto con la vita e la morte di un amico sa fino a quale punto non lo conosceva», notava Jean-Luc Marion<sup>12</sup>. Il significato di “empatia” porta con sé le sfumature di “simpatia” o di “compassione”, ne esagera però la portata. Patire “con” l’altro non è lo stesso di patire “entrando” negli affetti dell’altro. La simpatia rimane all’esterno, l’empatia va invece “dentro”. La simpatia sembra quindi tanto possibile quanto l’empatia impossibile. Come però potrei patire “con” l’amico se rimango totalmente “fuori”? La simpatia non è un’affezione che mi unisce a lui; mi mette solo accanto a lui, ciò che comunque è importante.

La difficoltà dei filosofi quando considerano l’empatia<sup>13</sup> viene in realtà da una certa comprensione della persona come sostanza, nel significato comune del termine. Una sostanza sarebbe qualsiasi realtà intera, unita in se stessa, compatta, il cui “nucleo” (l’espressione è della Stein) sarebbe incomunicabile. Da questo nucleo nasce, infatti, la responsabilità della persona di fronte agli altri, alla società, cioè la sua capacità di rispondere dei propri atti. L’identità della persona non è quindi fisica ma etica. In questa prospettiva, però, il termine “empatia” potrebbe significare, non “entrare nell’intimo fisico dell’altro”, ma “esporre all’altro la propria intimità etica”. “Empatia” non significa allora una dinamica d’identificazione e di confusione di persone, ma viceversa il riconoscimento di una differenza etica e delle responsabilità rispettive nella comunicazione stessa delle libertà.

Questa riflessione ci conduce al Vangelo. La misericordia è reattiva (lo aveva notato Nietzsche, come abbiamo visto prima), e questa reazione coinvolge concretamente il cuore, cioè le nostre viscere. La miseria altrui può tormentare, fare male alle parti più sensibili e interiori dell’organismo. In un articolo recente, Jean-Pierre Sonnet, professore di esegesi in Gregoriana, notava che «il termine *splanchna*, nel senso di “viscere” [...] e quindi di compassione, ha un uso limitato nella LXX [...]. Questo termine [...] è però divenuto negli scritti giudei che hanno preceduto il Nuovo Testamento [...] l’equivalente greco delle [...] “viscere” [...] del Dio che ha pietà e perdona [...]. Ora, nei racconti di Matteo, Marco e Luca, il [termine] riceve ripetutamente Gesù come soggetto»<sup>14</sup>.

Notiamo però che non siamo qui alla presenza di un atteggiamento di empatia ma solo di simpatia. La “simpatia” partecipa certamente dell’essere umano di Gesù. Sarebbe però difficile dire, a questo punto, che sia una “empatia”: Gesù non è la madre che accompagna il corpo morto del suo unico figlio; può solo accompagnare i suoi sentimenti ma non intromettersi in

---

<sup>12</sup> J.-L. MARION, «L’icône ou l’herméneutique sans fin» (prima versione nel 1998), in ID., *De surcroît*, 152.

<sup>13</sup> Osservo che il vocabolo “empatia” non è entrato nell’*Enciclopedia filosofica* del CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, Bompiani, Milano 2006.

<sup>14</sup> J.-P. SONNET, «Justice et miséricorde. Les attributs de Dieu dans la dynamique narrative du Pentateuque», in *Novelle revue théologique* 138 (2016) 21.

essi. La dinamica dell'incarnazione del Figlio, la fede cristiana la intende tuttavia come una vera empatia, più di una simpatia. In quale senso? La morte in sé ingiusta del figlio piccolo della donna vedova manifesta un male che s'impone a tutta l'umanità e di cui cerchiamo tutti la liberazione.

Ecco il punto essenziale: l'incarnazione del Figlio inizia la lotta più radicale contro il male in quanto tale, contro il maligno. Il Figlio è sceso, infatti, nella nostra umanità più profondamente di ognuno di noi. Possiamo interpretare in questo modo le parole di S. Agostino, Cristo è «*interior intimo meo*»<sup>15</sup>. Non ha conosciuto tutti i drammi umani, non ha conosciuto le malattie e neanche la decadenza della vecchiaia ma, appena battezzato, in ritiro nel deserto, ha conosciuto il principe del male che lavora in noi contro di noi, più forte di noi, e lotta contro di lui. La lotta del Figlio non tralascia nessun effetto del maligno e va fino alla morte più ignominiosa, in mezzo ad alcuni banditi. È lì che si compie la sua lotta, ed è nella sua risurrezione che si manifesta, affermano i credenti, la vittoria finale. Paolo ha ragione: se il Figlio non è risorto, la nostra fede è vana<sup>16</sup>. Ecco l'empatia divina che apre cammini nuovi per la speranza e per l'agire degli uomini. Il Signore è sceso in noi più in basso di noi, per sollevarci dal male.

Concludo. La misericordia è in Cristo vera empatia, e perdono. Il perdono dà la perfezione, la vita. Questa possibilità diviene effettiva nel tempo, apre un percorso. La fine di questa temporalità rimane però inconcepibile. Le sue tappe sono invece chiare. La persona sottomessa al male sa, contemplando il Vangelo, che può accettare un gesto di misericordia che va più profondamente di tutto ciò che potrebbe pensare, che gli apre così una nuova storia spirituale, quella di una conversione condotta con impegno personale. I mezzi di questa storia non potranno però essere altri dai mezzi di Cristo, vale a dire la partecipazione alla sua lotta radicale, alla sua discesa in ciò che è più orribile nella nostra umanità umiliata, non soltanto per prendersene cura, ma soprattutto per identificarsi con chi patisce a causa del Maligno e farlo risorgere vittorioso con Cristo.

**© Questo testo non può essere riprodotto con alcun mezzo né integralmente né parzialmente.**

**Tutti i diritti di pubblicazione sono di proprietà della Facoltà Teologica del Triveneto.**

---

<sup>15</sup> S. AGOSTINO, *Confessioni*, 3, VI, 11.

<sup>16</sup> 1Co 15,17.