

Nessuno escluso

Cura del prossimo, servizi sociali e democrazia

SERGIO MANGHI

...Invece un samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi caricatolo sopra il suo giumento, lo portò in una locanda e si prese cura di lui.

Luca, X, 33-34

La trama moderna delle relazioni d'aiuto

Le persone che, per mestiere o no, si dedicano in modo sistematico all'aiuto di altre persone, costituiscono ormai, nelle società occidentali contemporanee, una quota molto vasta della popolazione. L'aiuto si realizza attraverso prestazioni formative, terapeutiche o d'assistenza. Viene offerto sia come cura di condizioni ritenute patologiche, sia come sviluppo di potenzialità personali inscritte nella cosiddetta normalità.

La nostra vita quotidiana più abituale sarebbe semplicemente inimmaginabile senza quel fitto reticolato di aule, ambulatori, consultori, centri assistenziali, luoghi di accoglienza e così via, che s'intreccia con le più intime vicende della nostra vita. Siamo talmente assuefatti alla presenza di questo fitto brulicare di persone e di servizi, che corriamo persino il rischio di sottostimare la sua rile-

vanza nella nostra vita quotidiana.

Soltanto da una manciata di decenni stiamo allestendo reti di servizi ai quali *chiunque* si trovi in difficoltà ha *diritto* di rivolgersi, a fronte di vari millenni di storia planetaria nel corso dei quali l'aiuto all'altro era una prestazione riservata unicamente a un *altro* che fosse dei nostri, stesso sangue, stessa famiglia, stessa compagnia, stessa tribù, stessa etnia, stessa religione, stessa casta, stessa corporazione professionale, stessa classe sociale, e così via.

Non riflettiamo abbastanza, credo, sul significato di quella rete di persone e di servizi per la nostra vita quotidiana, per la vita civile delle nostre società nel loro complesso, per quello sghembo miracolo vivente che chiamiamo democrazia: neppure in un momento delicato come questo, nel quale in tutto l'Occidente è in questione una profonda riforma del welfare state.

Vorrei contribuire, appunto, alla riflessione pubblica sui significati che riveste per noi quella trama di relazioni d'aiuto e più in particolare la rete dei servizi sociali. Le mie riflessioni prendono avvio da un affascinante *racconto fondativo* che segna per noi occidentali moderni l'inizio di una nuova storia, in tema di relazioni

umane in generale, e di relazioni d'aiuto in particolare: la celebre parabola del buon samaritano. Non è mia intenzione, beninteso, fare della teologia. Temo anzi, sotto questo profilo, di dovermi scusare in anticipo per gli eventuali strafalcioni, essendo cresciuto in un ambiente familiare ateo e non essendomi dotato, più in generale, di un'adeguata formazione culturale religiosa. Il mio interesse per la parabola lucana, e per i Vangeli in generale, è l'interesse di chi vede in quei testi il tentativo, storicamente riuscito (nel bene come nel male), di dar vita a un immaginario collettivo del tutto nuovo, a un modo di rappresentarsi le relazioni tra gli esseri umani fino ad allora, e in larga parte tuttora, inesplorato.

Quell'immaginario non è, come per lo più tendiamo a ritenere, l'annuncio di una nuova morale del bene e del giusto, ma l'annuncio che non ci sarà mai più alcun Dio, né tantomeno alcuna morale, a toglierci le castagne dal fuoco, a dirci volta per volta che cosa è bene e che cosa è male. È solo nel farsi concreto e "senza rete" delle relazioni con gli altri, di altri ci piaccia o meno differenti, irriducibili al nostro punto di vista, per quanto buono, che ci potrà accadere di farci una qualche precaria idea di che cosa è bene e di che cosa è male, volta per volta. Quella parabola, ovviamente nel contesto evangelico di cui è parte, invita al riconoscimento della nostra costitutiva fragilità e *insieme* del nostro intimo dipendere gli uni dagli altri. È l'invito dal quale prenderanno forma non le istituzioni private o pubbliche di aiuto ai bisognosi, ma anzitutto la cultura e le regole della democrazia e dei diritti, compresi quei recentissimi sviluppi che hanno condotto questa cultura e queste regole a oltrepassare la soglia più strettamente politico giuridica e a pervadere,

con il welfare state, l'intero tessuto dei rapporti sociali.

Se la democrazia non è solo un quadro di regole politico-giuridiche, ma anzitutto "un'assicurazione... contro gli effetti più gravi dei propri errori" [Cassano, 1993, p. 39], allora i servizi sociali pubblici non sono soltanto una rete di strutture incaricate di erogare prestazioni, ma qualcosa di assai più ambizioso: un avamposto organizzato dell'immaginario democratico, situato in quel decisivo luogo di frontiera dove si gioca quotidianamente e diffusamente la posta simbolica, essenziale quanto incerta, della non-esclusione da quello stesso contesto che chiamiamo democrazia. La posta del nessuno escluso.

Chi è il mio prossimo?

Perché mai dovremmo prenderci cura di qualcuno che non abbiamo mai incontrato prima? Lasciare che la nostra attenzione, il nostro tempo, le nostre energie prendano un corso imprevisto e arrischiato, deviando dalla linea retta del nostro cammino?

Non sono domande che consentano facili risposte. Tanto più che molti saperi contemporanei, e forse più di tutti la psicoanalisi, ci hanno instillato un sospetto che non ci abbandona: quando agisco a favore di un altro, anche se il mio agire appare alla mia buona coscienza come del tutto disinteressato, come apparirà questo mio stesso agire ai miei desideri più intimi e inconfessabili? Non assumerò forse la parte dell'altruista per brillare egoisticamente agli occhi degli altri? O, se sono

SERGIO MANGHI

docente di Sociologia della Conoscenza presso l'Istituto di Sociologia dell'Università degli studi di Parma

credente, per guadagnarli più di loro un posto nell'aldilà? O addirittura: non starò approfittando della debolezza di un chiunque altro per esercitare potere su di lui, fosse pure il potere di far del bene? Per celebrare in buona coscienza il mio appartenere a una categoria di persone esentata dal dover dire grazie a un altro essere umano come me, con quello sguardo rivolto verso l'alto che lo fa superiore a me?

Non sono domande, neppure queste, che consentano facili risposte. Ma le risposte, a ben vedere, non sono il vero problema. Almeno, non prima di esserci resi conto del senso che hanno le domande stesse. Domande così usuali, per noi, e così spesso ripetute, da rischiare di suonarci come *in pratica* poco rilevanti. Troppo ovvie. Buone a occupare menti oziose intorno alla natura dell'uomo astrattamente inteso, di ogni uomo sotto ogni cielo e in ogni tempo, ma non a orientarci nei dilemmi del nostro concreto *qui e ora*.

Eppure si tratta di domande, le une e le altre, che ci ritroviamo di continuo fra le mani, fra le nostre mani tanto spesso incerte e confuse, anche quando ci sembra che non sia così. Sono domande sottili al nostro agire quotidiano da genitori o da figli, da amici o da nemici, da medici o da pazienti, da assistenti sociali o da utenti di servizi, da insegnanti o da allievi, e così via: anche da dirigenti politici o da elettori, poiché a nessuno, in democrazia, neppure all'uomo più sfrontato nel perseguire sotto gli occhi di tutti il proprio successo personale, verrebbe in mente di chiedere voti trascurando di assicurare a tutti che il suo è il più vero degli altruismi. Sono domande, infatti, che ritornano con forza nell'attuale scontro ideologico intorno alla natura del welfare: scontro tra chi ritiene che i *diritti sociali* siano parte integrante delle

garanzie democratiche, accanto ai più tradizionali *diritti politico-civili*, e chi ritiene, all'opposto, che i diritti all'istruzione, alla cura della salute e all'assistenza sociale non debbano entrare nella sfera dell'interesse pubblico, se non per quelle fasce limitate e particolari di chiunque altro che la dura lotta quotidiana per l'esistenza lascia fatalmente ai margini.

In tutti gli ambiti di esperienza, personali, sociali e politici, da duemila anni noi occidentali andiamo rimuginando, più o meno consapevolmente, negli strati più elementari dei nostri pensieri, la domanda *chi è il mio prossimo?* la domanda, che nel Vangelo di Luca un "esperto della legge", ben informato sul comandamento *ama il prossimo tuo come te stesso*, rivolge a un certo punto a Gesù, e alla quale Gesù risponde, appunto, con la parabola del samaritano: "Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti..."[Luca, X, 30].

Non è una questione di fede religiosa (se non per i cristiani, ovviamente). È una questione assai più generale, nel senso laicissimo già suggerito da Benedetto Croce nel suo celebre *Perché non possiamo non dirci cristiani*. La figura e la predicazione di Cristo costituiscono per l'insieme della *tribù occidentale*, nel bene come nel male, un insieme di premesse ineludibili: un insieme di presupposti dati per ovvi e scontati nei nostri modi abituali di percepire e di percepirci, di sentire e di sentirci, di valutare e di valutarci. Tali presupposti si attivano in noi così automaticamente da apparirci come *naturali*, validi da sempre per qualsiasi essere umano. Così automaticamente da mettere in ombra il loro carattere storicamente determinato, geograficamente situato, socialmente costruito e ricostruito nell'interazione quotidiana.

La figura e la predicazione di Cristo configurano insomma una vera e propria mutazione culturale. E questa mutazione porta inscritta nel proprio codice genetico la domanda che l'esperto della legge rivolge a Gesù: chi è il mio prossimo? Le risposte che diamo a questa domanda sono diverse, spesso molto diverse, tra loro. Ma ciò non toglie che tutti noi della tribù occidentale, credenti o non credenti, liberali o marxisti, neoliberali o post-marxisti, tendiamo a riconoscerci immediatamente in essa.

Il prossimo è il bisognoso d'aiuto?

La risposta più frequente alla domanda sul prossimo è del tipo: chiunque abbia bisogno d'aiuto. Non a caso la parabola di Luca viene identificata con il nome di parabola del *buon samaritano*: la questione posta al centro da questa lettura è quella della *bontà*. Una questione anzitutto *morale*. Si tratta di sostituire un *dover essere* con un altro, un *dover essere egoistico* con uno *altruistico*. Più precisamente: con un *tipo* di dover essere *altruistico* che si mobilita quando il bisognoso d'aiuto è un altro essere umano qualunque, un *chiunque altro*, e non solo quando è uno dei nostri, con il quale si condivide un'identità etnica, sociale, ideologica o religiosa. Così come è invece dato per scontato, in virtù dei loro modi abituali di pensare, di sentire e di valutare, dal levita e dal sacerdote che prima del samaritano s'erano imbattuti nella vittima dei briganti, passando oltre.

Questa morale stabilisce inoltre che il benefattore non deve attendersi alcuna contropartita. La forma della relazione benefattore/beneficiario è verticale, asimmetrica: un dare unidirezionale, un dare *a perdere*, un donare disinteressato (neppure il paradiso, per il credente, può assumere il significato di una ricompensa

alla sua bontà). La morale altruistica occidentale si propone come quadro di norme valide per tutti, capaci di ridurre progressivamente, se praticate con coerenza, l'ingiustizia, l'egoismo, la violenza. La più recente bioetica estende tale aspirazione anche al di là dei soggetti umani: protezione del vivente, diritti degli animali, vegetarianesimo.

Questa risposta alla domanda *chi è il mio prossimo?*, imperniata sull'edificazione di una morale come mossa strategica fondamentale, si accompagna a un'immagine della storia come percorso che può andare dal male verso il bene grazie a un'opera di progressiva e metodica *bonifica*, grazie all'intervento *corretto* dell'uomo. Dove *corretto* significa, schematizzando, linearmente dedotto da principi validi *in sé*. L'azione è corretta, in altri termini, nella misura in cui tra i valori assunti come buoni e i comportamenti che li vorrebbero incarnare non ci sono scarti, opacità, contraddizioni.

Va da sé che nessuna morale, così intesa, ritiene di poter realmente attingere la coerenza perfetta, l'azzeramento del male, dell'ingiustizia, della violenza. Ciò equivarrebbe a ritenere ingenuamente che gli esseri umani siano macchine perfette, capaci di tradurre gli ideali in azioni senza lasciare scorie indesiderate. Più realisticamente, l'obiettivo è ridurre progressivamente la *misura* delle scorie, la *quantità* del male inevitabile: "La consapevolezza dello scarto inevitabile tra ideali e azioni si converte nell'impegno a rendere tale scarto sempre minore, riducendo nella misura del possibile la violenza, ovvero il male inevitabile che per vivere si è costretti a infliggere ad altre vite" [Battaglia, 1999, p. 56].

Questo tipo di morale, com'è noto, è da tempo oggetto di obiezioni anche radicali. Oltre ai sospetti di matrice psicoanaliti-

ca, già ricordati, sono ben note, in particolare, le severe invettive di Friedrich Nietzsche: la morale altruistica come pretesto ipocrita accampato dai deboli e dagli schiavi per uscire vincitori nella loro lotta contro i forti e i padroni. Non seguiremo, tuttavia, questo tipo di obiezioni, le quali condividono con i loro bersagli critici, in fondo, un medesimo obiettivo: edificare una morale al di sopra di ogni sospetto, *perfettamente coerente*, capace di ridurre al minimo gli *scarti inevitabili* [Manghi, 1999]. Più che avanzare obiezioni, suggeriremo una lettura diversa della domanda *chi è il mio prossimo?* Una lettura non più corretta, ma semplicemente differente, che non si pone come alternativa a quella imperniata sul primato della morale, ma che aspira a tracciare i contorni di un contesto interpretativo più ampio di ogni morale. Dove i fatidici scarti tra ideali e azioni, che la morale bonificante lascia per via in quanto *ahimè inevitabili*, possano venire raccolti e trasformati in feconde questioni epistemologiche, etiche, estetiche e pragmatiche.

Il prossimo: nessuno escluso (me incluso)

Il samaritano, senza dubbio, si è mostrato *buono*. Ma prima ancora che comparisse l'alternativa *morale* tra aiutare o no la vittima dei briganti, o meglio a un livello logico più profondo, posto al di là del bene e del male, egli ha mostrato di *percepire* il contesto in modo diverso dal sacerdote e dal levita. Non ha percepito la vittima dei briganti soltanto come un membro di una categoria etnica, religiosa o sociale particolare, definito nella sua identità dall'appartenenza a quella categoria, o a un insieme di categorie (come facciamo ancora oggi quando diciamo: un sociologo, un marocchino, un bambino e così via). Il

samaritano l'ha percepito *anche* come membro di una categoria più generale, assente nei paesaggi mentali abituali dei due viandanti che l'avevano preceduto, una categoria alla quale a propria volta egli si percepiva invece appartenente: la categoria *universale* degli esseri umani; anzi, più sottilmente: la categoria universale degli esseri umani come, *tutti*, potenziali *vittime*, come potenziali *capri espiatori* [Girard, 1978, tr. it. 1983; Tomelleri, 1996].

Tale categoria, come filtro selettore e organizzatore delle percezioni più spontanee, come dispositivo generatore dell'ovvio, istituiva un noi simbolico storicamente inedito: un noi al quale nessuno può sfuggire, un noi dal quale *nessuno* può venire escluso. Questo noi universalistico vittimario non ne esclude altri, ovviamente, più particolaristici e necessariamente escludenti i non membri (samaritano, cristiano, come anche sociologo, marocchino e così via). Ma costringe questi noi più particolari a infrangere il bozzolo della propria pretesa autosufficienza, della propria pretesa fondatezza oggettiva, sostanziale e per così dire *destinale*.

L'emergere storico di un filtro percettivo costituito da un noi siffatto costituisce una mutazione culturale di enorme portata. Si ricorderà che persino nella democratica *polis* ateniese l'identità dei liberi era basata sull'*esclusione* delle donne, dei bambini, degli schiavi, degli stranieri, non essendo dotati, nessuno di essi, di anima. E i samaritani, agli occhi degli ebrei, erano degli impuri, insieme ai quali non si doveva mangiare la carne di maiale. Ma l'emergere del noi universalistico vittimario non configura semplicemente un movimento *quantitativo* di inclusione delle categorie prima escluse, una progressiva marcia bonificante.

Comporta una mutazione *qualitativa*.

La rinuncia all'automatismo del principio di esclusione è infatti la rinuncia a un dispositivo esistenzialmente e socialmente vitale, essenziale tanto per il mantenimento dell'ordine sociale quanto per la stabilizzazione delle proprie percezioni quotidiane del mondo. Vitale, essenziale, al di là delle intenzioni, buone o cattive, che motivano ogni volta l'atto di esclusione: l'esclusione ha comunque una funzione *espiatoria*, ovvero la funzione di concentrare magicamente qualcosa che non va in un segmento rappresentato come chirurgicamente separabile dal tutto di cui è parte. Più in generale la violenza, la violenza occultata sotto buone intenzioni, racconti suggestivi e cerimonie appropriate, svolge una funzione fondativa dell'ordine sociale: "Tutte le comunità umane trovano la loro unità contro e intorno alle loro vittime" [Fornari, 1998, p. 122]. Questo spiega tra l'altro il persistere oltre ogni ragionevolezza di violenze e sopraffazioni assai meglio delle ipotesi alle quali più spesso si ricorre: l'innata malvagità umana, oppure la malvagità interessata di alcuni esseri umani o di alcuni gruppi sociali fanatici o bramosi di potere e ricchezza, e così via. Queste "ipotesi pannicello" confortano coloro che le coltivano, poiché consentono loro di chiamarsene fuori, occultando una dinamica assai più ardua da cogliere e ammettere: quella dinamica che conduce ogni noi, anche quello meglio intenzionato e intellettualmente avveduto, a costituirsi attraverso l'esclusione di un qualche loro che verrà ovviamente etichettato negativamente (inquinatore, sfruttatore, manipolatore, militarista, maschilista, partitocratico, stalinista, fascista e chi più ne ha più ne metta) e comunque come causa degli scarti evitabili che

ostacolano la realizzazione di principi *in sé giusti*.

Questo loro può essere rappresentato, dal punto di vista del noi, come interamente esterno, ma può anche essere rappresentato autocriticamente come in parte interno: non sta qui il punto critico. Il punto critico sta nella candida persuasione che le radici e i frutti del buono possano non aver nulla di cattivo. Che quella quota di sé, piccola o grande, ritenuta buona, abbia radici unicamente in se stessa, su di una sostanza propria, del tutto estranea a quella cattiva, del tutto indipendente dal movimento che esclude quest'ultima dalla sfera della bontà. Nel rappresentare la quota indesiderata come una parte che sarebbe meglio non ci fosse, si concentra tutta l'attenzione sul fatto che essa è cattiva, occultando così a se stessi la propria sudditanza a problematica al dispositivo primordiale, precristiano, di esclusione, di bonifica, di correzione unidirezionale.

Spesso, nell'ambito delle relazioni d'aiuto, questo movimento di esclusione non viene alla luce perché è offuscato dalla luce abbagliante di un'altra narrazione, che racconta di un'esclusione affatto opposta, alla quale si ama dare maggior credito: la narrazione vittimistica nella quale è il buono a ritenere di venire escluso, lui per primo, dalla cattiva società.

Il criterio regolatore primordiale dell'esclusione, ancora operante nei paesaggi mentali del levita e del sacerdote, non scatta nel cuore del samaritano. In esso è venuto prendendo corpo evidentemente un altro criterio, che suona così: *nessuno escluso*. Nessuno escluso, prima che dall'aiuto, dal *riconoscimento*, dal riconoscimento di sé come vittima potenziale, prima ancora che come vittima reale. Non siamo al livello logico in cui si pone il problema pratico del fermarsi o meno

per aiutare un bisognoso. Siamo a un livello più elementare: mi riconosco o non mi riconosco in lui, uno *sconosciuto*? Uno che non appartiene a nessuno dei miei noi particolari? Mi espongo al rischio di un incontro imprevisto, per il quale le regole a me finora note, per quanto utili, non saranno mai comunque sufficienti? Al rischio di un cambiamento, non solo dei miei programmi, ma anche della mia stessa identità, che dipenderà d'ora in poi, oltre che dai miei noi più o meno consolidati (dalla mia morale), anche da quel che avverrà, imprevedibilmente, in quell'incontro? In quell'irripetibile attimo di reciproco rispecchiamento che comporterà una trasformazione reciproca, una metamorfosi non guidata unilateralmente né da me né dall'altro? Siamo al livello logico nel quale la *cura* dell'altro non è altruismo, ma è anzitutto gratuita *curiosità* per l'altro.

In questa lettura, l'idea di *prossimo* non dipende affatto dalla condizione di bisogno e di mancanza, se non nel senso più ampio e generalizzato per il quale in stato di bisogno e di mancanza lo siamo tutti, nessuno escluso [Manghi, 2000; Morin, 1973, tr. it. 1995; Napolitani, 1995]; nel senso per il quale vittime potenziali siamo tutti; per il quale a nessuno di noi *moderni* è data quella *compiutezza* che solo un sentimento di forte appartenenza *esclusiva* a un noi particolaristico può dare. Se l'altro che s'incontra sia o no da aiutare, e come, non è qui la questione prima. La questione prima è qui la nozione di *io* e di *altro*, e meglio ancora il carattere vitale che assume il processo di rispecchiamento di se stessi nell'altro: un perdersi e ritrovarsi incessante, mai concluso, sempre incompiuto e di continuo riacceso, dal momento in cui ha cominciato a prendere corpo nei nostri paesaggi

mentali la regola del *nessuno escluso*. In questo senso il prossimo non è il bisognoso, se non nel senso ampio e generalizzato che ci include tutti allo stesso titolo, ma è anzitutto l'altro generico, lo sconosciuto: me' stesso incluso. È chiunque, *nessuno escluso*. E del resto, anche nella lettera della parabola, pur senza voler fare qui, ribadiamo, della filologia, la parte del prossimo non è affidata alla vittima dei briganti, come ci suggerisce la nostra memoria collettiva più spontanea. Nella risposta esatta che l'esperto della legge porgerà alla domanda finale di Gesù, la parte del prossimo è affidata al samaritano, colui che si è riconosciuto nella vittima. Ma è anzitutto, e ancor più, la domanda stessa di Gesù a sorprendere, credo, la nostra memoria. Questa domanda infatti non chiede quale è stato, dei tre, a riconoscere nella vittima il prossimo da aiutare, ma quale dei tre *si è fatto prossimo* alla vittima [Maggioni, 1973, p. 174]. Testualmente: "Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?" [Luca, X, 36].

La logica del terzo incluso

Questa seconda lettura della parabola di Luca non ci fornisce una norma morale univocamente buona alla quale ricorrere per comportarci correttamente, dove il rapporto tra sé e la norma rimarrebbe (come nel sacerdote e nel levita) un rapporto di deduzione lineare, meccanica, un rapporto strettamente deterministico, di autosubordinazione, dove il meglio che si può fare è ridurre al minimo gli scarti inevitabili. E dove il rapporto tra sé e l'altro bisognoso rimarrebbe univocamente verticale: un dare unidirezionale privo di reciprocità interattiva, dove l'incontro, l'incontro imprevedibile con l'altro, con quell'*altro* lì, così misteriosamente *altro*, non sarebbe che un caso

particolare da affrontare con le regole già previste, più o meno flessibilmente, dalla dottrina, salvo naturalmente gli scarti inevitabili...

Quel che ci fornisce questa seconda lettura non è anzitutto una nuova morale per muoversi nel mondo secondo bontà: "Niente di 'occupato', nel bene: il bene non è patrimonio di nessuno, perché è patrimonio di tutti", ha scritto un appassionato commentatore della parabola [Mazzolari, 1963, p. 140]. Questa seconda lettura ci fornisce qualcosa di più ampio e sconcertante. Ci fornisce anzitutto una nuova immagine del mondo, di noi stessi, dei nostri umanissimi noi, del nostro brancolare in questo *nuovo mondo*, un mondo mai visto prima perché prima non c'erano *gli occhi per vedere*.

Il nostro vedere non dipende mai banalmente da quel che sta davanti ai nostri occhi, una volta che questi siano stati sgombrati da malaugurate travi e pagliuzze, ovvero da distorsioni contingenti o inopportuni condizionamenti psicosociali frapposti come un filtro opaco tra noi e le cose. Il nostro vedere dipende sempre dalle nostre ingombranti travi e pagliuzze, che fungono sì da filtro, ma da filtro inventivo e creativo [Ceruti, 1986; Manghi, 1998]. Nel bene come nel male, inestricabilmente, quel che vediamo prende forma e senso da come i nostri occhi sono fatti, da come sono fatti socialmente e culturalmente. Prende forma e senso dai corposi paesaggi mentali che la nostra storia e il nostro essere sociale via via vi inscrivono. Le nostre travi e pagliuzze dispiegano attivamente davanti a noi e dentro di noi, complessi scenari di cose, di idee, di immagini, di storie di vita, di relazioni umane, di fantasie personali e collettive. E in questi scenari siamo immersi con immediatezza, in modi per gran parte inconsapevoli, a tal

punto inconsapevoli da indurci a scambiare facilmente quegli stessi scenari per cose oggettive, indipendenti da noi.

La parabola lucana fa balenare davanti agli occhi che accettano di vederla, attraverso le orecchie che accettano di sentirla, un'immagine sconcertante del mondo, un'immagine che, una volta accolta, non lascia più in pace: "Pensate che io sia venuto a portare la pace sulla terra? No, vi dico, ma la divisione" [Luca, XII, 51]. Nessuna dottrina sistematica, nessun *dover essere* ispirato alla più pura delle bontà avrebbe potuto innescare una tale mutazione culturale. E infatti Cristo ricorre a tutta la malia emozionante e seduttiva della parabola, al linguaggio "puerile" proprio alle favole: "Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico..." È un linguaggio che non parla alla coscienza, per indottrinarla, ma alla nostra capacità puerile di amare e di lasciarci amare, per suggestionarla. Il poetico *ama il prossimo tuo* non equivale affatto al prosaico *fai del bene al bisognoso che incontri*. Neppure invita all'autosacrificio, a riconoscersi soprattutto in quanto di sofferente c'è nell'altro: "Il culmine della carità... non sta nel soffrire con l'altro, ma nel gioire della gioia dell'altro" [Natoli, 1999, p. 18].

Il linguaggio della parabola non conta sulla nostra capacità adulta di imporre al nostro corpo riottoso la disciplina del bene, ma sulla nostra sensibilità puerile al nostro esser parte, nel bene come nel male, nel corpo come nell'anima, dei mondi piccoli e grandi di cui siamo magicamente, creativamente e inconsapevolmente parte. Parte attiva, a nostra volta incisiva rispetto a quei mondi. Ma comunque *parte*. Situata a ogni istante in un punto di quei mondi ipercomplessi che la nostra coscienza più vigile non saprebbe discernere, ricondurre a dottrina,

bonificare-salvo-scarti-inevitabili. In questi scarti, in queste incompiutezze, in queste mancanze, nella chimica simbolica più fine e misteriosa delle nostre travi e pagliuzze, c'è quel che per noi è forse più raro e prezioso: la possibilità non ancora intravista di dar vita, attraverso l'incontro con l'altro, attraverso la curiosità per l'altro-sconosciuto, a nuove, inedite opportunità. A nuove, possibili gioie, anche.

La nuova immagine del mondo inaugura una terra sotto il cui cielo ciascuno sarà libero di fabbricarsi una propria morale (scenario che il ventesimo secolo illustra del resto ampiamente). Terribilmente libero. Irrimediabilmente incerto. Impossibilitato a ignorare il nuovo, derassicurante vincolo del *nessuno escluso*. Impossibilitato perché il *nessuno escluso* è preconditione vitale di quella stessa libertà, per una ragione, si potrebbe dire, non valoriale, ma anzitutto logico-formale: la ragione di fondo è infatti che quel vincolo è il solo che, prevedendo il riconoscimento di ogni altro come *prossimo*, prevede anche e *anzitutto* la percezione di sé come un altro: l'atto di nascita della propria libertà. Il *nessuno escluso* comporta il riconoscimento, attraverso la relazione con gli altri, di se stessi. *Lama il prossimo tuo come te stesso* non sarebbe comprensibile, nella sua novità sconcertante, se non all'interno di questa strana logica, dove l'identità di *ego* non è mai data a priori, indipendentemente dall'incontro con *alter*, ma si costruisce e ricostruisce di continuo, nella vertigine del *farsi prossimo*, nel processo relazionale e generativo della mimesi. Essere, argomenta acutamente René Girard, fine esegeta del testo biblico, non è una qualità dell'individuo data prima dell'incontro con l'altro, ma è consustanziale a questo stesso incontro: essere non è mai sem-

plicemente essere, ma sempre essere-attraverso-l'altro.

Tra il proprio autoriconoscimento e il riconoscimento dell'altro c'è, si diceva, una stretta connessione logica. La logica per la quale il farsi prossimo all'altro e il riconoscere nell'altro il prossimo si implicano mutuamente. Ma se di logica possiamo parlare, è evidente che si tratta qui di una logica non lineare: una logica dell'impurità, della contraddizione, del paradosso. Non della purezza, della non contraddizione, della consequenzialità deduttiva. Non di una logica del terzo escluso: *aut aut*, bene o male, *tertium non datur*. Ma di una logica del terzo incluso: *et et*, bene e male, *tertium datur*. Dove il terzo è un terzo incomodo. Colui la cui reinclusione nel sistema che tende a espellerlo non è indolore per nessuno, poiché comporta la crisi, ovvero la trasformazione, del sistema stesso. E di quel sistema che tende a espellerlo, tutti facciamo sempre parte, presunti buoni e presunti cattivi, presunti sani e presunti malati, *nessuno escluso*. Non è mai un sistema, "in sé" cattivo o malato dal quale possiamo chiamarci fuori senza conseguenze, come fantastica chi crede di aver capito come stanno *davvero* le cose e quali siano i comportamenti in grado di bonificare quel sistema.

Il *tertium* che scompagina i giochi prefissati, forzando/aiutando a ripensarsi daccapo, a riconoscersi, a reinventarsi, il terzo incomodo, il terzo escluso, è lo *scarto inevitabile*. Indipendentemente, ripetiamolo ancora, da uno stato di bisogno, se non, come già dicevamo, nel senso universalistico per il quale tutti, *nessuno escluso*, siamo bisognosi, mancanti, incompiuti. Tutti viandanti, tutti perduti-e-ritrovati di continuo nello specchio, abisso e meraviglia, dell'*altro*. Tutti vittime potenziali dell'esclusione, come ci

ricorda Primo Levi [1986]. Tutti vittime potenziali del non riconoscimento da parte dell'altro, la violenza massima che ci sia dato subire gli uni dagli altri.

Servizi sociali e democrazia

La cultura democratica dei diritti dell'uomo sarebbe letteralmente impensabile senza questo retroterra antropologico cristiano. Il tema dell'eguaglianza dei diritti per tutti, persino per chi non è cittadino (un tema giuridico-politico favorito dalla teologia protestante inglese del seicento, incarnatosi nelle grandi rivoluzioni democratiche), presuppone una rappresentazione del mondo in cui viviamo nella quale tutti, nessuno escluso, siamo vittime potenziali. E non solo vittime potenziali dei potenti e dei prepotenti, dei padri/padroni e dei governanti, ma anche gli uni degli altri, nessuno escluso, tutti vittime potenziali, dunque anche tutti persecutori potenziali. I diritti, in questo senso, hanno la funzione di favorire il riconoscimento di ciascuno di noi al cospetto degli altri, di tutelare quelli che, da allora in poi, chiamiamo individui e non, come spesso si tende a credere, secondo l'ideologia liberista, la funzione di garantire l'autorealizzazione di esseri umani che individui sono già in sé, *per natura*. La cultura dei diritti, potremmo dire, genera l'idea stessa di individuo: l'individuo moderno è una creatura semplicemente inesistente prima dell'emergere di quella cultura e dei relativi filtri percettivi; è una creatura non automaticamente né potenzialmente compiuta e autosufficiente, ma costitutivamente incompiuta e mancante.

Solo in nome dell'eguaglianza dei diritti, chiunque, nessuno escluso, può proclamarsi pubblicamente vittima di un'ingiustizia. Non a caso oggi è molto diffuso il vittimismo, quell'abuso della regola

democratica che consiste nel piangersi preventivamente addosso per giustificare le proprie richieste d'aiuto immotivate, le proprie impotenze e persino le proprie sopraffazioni, in piccolo e in grande, fino alle dichiarazioni di guerra. Il vittimismo, adattamento parassitario creativo della cultura predemocratica alla nuova cultura dei diritti, sfrutta insomma il punto più fragile, e d'altra parte *irrinunciabile*, di questa stessa cultura: l'impegno a non escludere nessuno.

In questo quadro interpretativo, l'emergere, nel corso del ventesimo secolo, di una tematica dei diritti sociali (educazione, salute, assistenza), accanto ai più tradizionali diritti civili e politici, assume un profilo del tutto peculiare. Tali nuovi diritti, invocati soprattutto da culture politiche di matrice socialista e religiosa, presuppongono che il rischio di esclusione si manifesti, ben oltre i rapporti mediati da codici giuridici e politici, nell'intero tessuto sociale, in ciascuno degli incontri, casuali o preordinati, banali o straordinari, attraverso i quali si genera e si rigenera incessantemente quel tessuto e con esso la nostra vita quotidiana. Non si tratta semplicemente, attraverso i servizi sociali, allora, di prevedere delle risposte a dei bisogni, ma opportunità di reciproco riconoscimento, contesti di reciprocità nei quali possano prendere corpo processi di trasformazione personale e sociale.

In questa prospettiva, il welfare, anche nel suo aspetto più banalmente assistenziale, non è mai soltanto un apparato di soccorso a chi, per le più diverse ragioni, non riesce a tenere il ritmo di vita normale: è una cornice vitale per il mantenimento e la continua trasformazione del gioco democratico, ovvero della regola scomoda e paradossale del nessuno escluso. Anche laddove le prestazioni sono più

elementari, come nelle situazioni di "intervento tampone" più disperanti, definite spesso eufemisticamente multi-problematiche, laddove maggiormente implodono gli entusiasmi e le energie degli operatori sociali, se non addirittura massimamente in esse, la posta in gioco è la possibilità di riconoscimento che si andava smarrendo, la condivisione di un processo che rischiava di farsi deriva autistica, la traduzione di una traiettoria di espulsione in un contesto di paziente attesa della possibile trasformazione personale e sociale.

Chi offre aiuto, in questi contesti limite, non è mai soltanto la mano che porge la pur necessaria scodella di minestra, è sempre anche colui che propone all'altro bisognoso un contesto di autoriconoscimento: un contesto, si badi, nel quale anche il proprio autoriconoscimento è ineludibilmente in gioco, lo si voglia o no (e d'altra parte, se non fosse in gioco anche questo, come si spiegherebbero la frustrazione, fino al burn out, di tanti operatori?).

La dinamica attraverso la quale si genera e si rigenera la relazione d'aiuto è comunque una dinamica di reciprocità: non per libera scelta prorelazionale di chi deduca da una dottrina simpatetica l'esigenza, come si dice, di entrare in relazione, ma perché ogni identità personale scaturisce dagli incontri, dal farsi prossimo che essi comportano, da relazioni di cui si è già parte, interazioni il cui esito non può mai essere definito prima da una delle parti in gioco per quanta esperienza, motivazione e competenza questa possa immettervi. Proprio nei suoi avamposti più disperatamente problematici, l'apparato di welfare mostra di trovarsi a svolgere, in questo senso, un compito delicatissimo di natura eminentemente culturale: la presa in cura di una frontie-

ra alla quale possono affacciarsi il bisogno, la domanda, l'incertezza, lo scacco, la disperazione, la follia di chiunque, nessuno escluso; una frontiera lungo la quale la cultura democratica si perde e si rigenera di continuo.

Non c'è dubbio che tutto ciò stia prendendo forma, in questi decenni, in modi embrionali, approssimativi e confusi. Numerose sono le linee di fuga dalla regola fragilissima del *nessuno escluso*. Le principali sembrano essere, schematizzando, cinque.

- Gli ideologismi messianici, tipici in certo "basaglianesimo" degli anni settanta e in varie elaborazioni di origine marxista, dove quel che contava era soprattutto l'identificazione ideale tra l'operatore illuminato (infermiere, psichiatra e così via) e il bisognoso escluso. Tale identificazione preludeva alla palingenesi sociale, al capovolgimento salvifico del sistema cattivo da parte dei buoni.

- I burocratismi di matrice dirigista statalista ipergarantita, entrambi più attenti alla salvaguardia della routine che all'efficacia degli interventi o al prendersi cura dei processi di esclusione.

- I tecnicismi antideologici e antistatalisti, sostenuti dalle professioni forti (medici e psicologi in testa), miranti a comprimere la complessità dell'ambiziosa sfida culturale in atto nell'ambito pubblico in rassicuranti quadretti "ambulatoriali", ritagliati su misura dei curricula formativi delle professioni private [Fruggeri, 1991]. In esse, naturalmente, la presa in carico indisciplinata del *chiunque, nessuno escluso*, rimane, nel più avventuroso dei casi, una questione di buon cuore.

- I recenti utilitarismi aziendalistici, che al meritorio intento di responsabilizzare i servizi in ordine al criterio di efficienza, sovrappongono indebitamente l'aspira-

zione a ridurre la complessità della sfida a parametri desunti dal privato. In questo caso, più precisamente, tentando di ridurre gli interventi con gli utenti-cittadini a prestazioni per clienti-consumatori.

• I buonismi morali di matrice soprattutto confessionale (ma non solo), per i quali il prossimo è chi soffre e chi ha bisogno d'aiuto, presenti soprattutto nell'area del privato sociale e del volontariato. In questi buonismi, diversamente che negli ideologismi richiamati al primo punto, non è in questione una palingenesi sociale più o meno imminente, ma una palingenesi a più lungo termine, di natura escatologica. Analoga è tuttavia la refrattarietà a riconoscere nel contesto pubblico, con il comodo alibi delle innegabili derive qui richiamate, la misteriosa cruna dell'ago da attraversare per raccogliere la sfida del *nessuno escluso*.

Analoga, in particolare, è la persuasione che la morale debba comandare la regola pubblica che, in quanto impersonale, ostacola la personalizzazione degli interventi, l'autentica risposta ai veri bisogni. Con un risultato non di rado paradossale per chi assume *l'ama il prossimo tuo* a comandamento primo. Accade infatti che le organizzazioni del privato sociale che si occupano di tossicodipendenza, di handicap, di disagio giovanile, di violenza alle donne, di assistenza agli extracomunitari e così via, si riservino di accogliere o meno gli utenti, a seconda delle proprie tipologie d'intervento, delle proprie competenze professionali, o semplicemente dei limiti d'accoglienza delle proprie strutture, lasciando così che siano i servizi pubblici, i quali non possono rifiutarsi, a raccogliere il viandante scartato da tutti e abbandonato sul ciglio della strada, con il sovrappiù, per giunta, di dover rendere conto a *tutti* di quel che hanno fatto o non hanno fatto con lui e di lui.

Numerose, dunque, sono le linee di fuga dal gioco della non esclusione. Ma ci sarebbe da stupirsi se così non fosse. E non soltanto perché, nel difficile cammino che ha condotto alla relativa stabilizzazione della cultura democratica, delle sue strutture e dei suoi dispositivi, possiamo considerarci appena agli inizi, ai primi, goffi tentativi. Ma anche, e forse maggiormente, perché il gioco della non esclusione non potrebbe darsi se non come gioco imperfetto, fragile e incompiuto, tentativo per definizione; come una dinamica evolutiva che si nutre anzitutto dei propri stessi errori, dei propri disordini, dei propri scarti inevitabili: delle proprie *linee di fuga*.

Tale dinamica vincola paradossalmente il proprio mantenersi nella condizione di ricominciare continuamente, di *morire-e-risorgere* attraverso l'incontro con l'imprevisto, con l'indesiderato, con l'impenso. Nessuna di quelle linee di fuga, dunque, costituisce di per sé un difetto da emendare, ma tutte, e tutte insieme, costituiscono dei *sintomi*, ovvero segnali che tentano di comunicarci qualcosa di importante che ancora non abbiamo occhi e orecchie per intendere e dunque spiragli per nuovi pensieri, nuovi incontri, nuove trasformazioni.

Nel groviglio della relazione d'aiuto

Il gesto d'aiuto, a poterlo isolare dal più ampio contesto nel quale prende corpo, ha natura, va da sé, verticale. È un *fare per* o un *fare a*. È un dare, un rispondere a, un colmare vuoti, un istruire, un trasferire risorse o competenze da un punto a un altro. Tra chi offre aiuto e chi riceve aiuto la relazione è di tipo complementare, basata su una dinamica interattiva vincolata al permanere di una netta dif-

ferenza di posizione tra le due parti. Le aspettative sociali, ormai universalmente condivise, sono chiare in proposito: non chiedono neppure che la morale personale di chi offre aiuto sia altruistica, ma solo che questi faccia propri i criteri del servizio cui appartiene (oltre a possedere, ovviamente, la dovuta competenza tecnica e professionale).

Ma i contesti d'aiuto non consentono mai a chi vi è coinvolto, per dare o per ricevere, di isolare questa sola dimensione. Intrecciata con questa, a formare un cangiante groviglio di emozioni, di pensieri e di relazioni, ce n'è sempre un'altra, orizzontale e simmetrica. Ciò che si genera e rigenera attraverso questa seconda dimensione è il senso di una uguaglianza di posizioni tra le due parti: persona l'una, persona l'altra, entrambe titolari dei medesimi diritti e della medesima

dignità; bisognosa e mancante l'una quanto l'altra, entrambe nel senso ampio e generalizzato che s'è più volte detto; dipendenti l'una dall'altra in ordine al mantenimento e alla ricostruzione della propria stessa identità; dipendenti l'una dall'altra anche in ordine al mantenimento e alla ricostruzione della necessaria dimensione verticale. Essa può configurare una relazione d'aiuto, e non di potere o di beneficenza, soltanto a condizione che entrambe le parti sappiano rapportarsi l'una all'altra, momento per momento, in forme tali da generare e mantenere la rappresentazione della loro relazione come relazione, appunto, d'aiuto.

A isolare, con analogia riduzione analitica, questa seconda dimensione e quel che ha luogo in essa è tutto un *fare con*, un *fare attraverso* e persino un *non fare*: uno *stare*. Uno scambiarsi le parti, un rispecchiarsi, un donarsi reciproco. Un reciproco temersi, anche, poiché l'assenza di un confine istituzionalmente chiaro come quello tra operatore e utente espone le due parti al rischio di uno stingersi delle identità personali. Ha luogo un porsi in attesa, un fiutarsi guardingo, un esplorarsi curioso. Un condividere esitazioni, smacchi e gioie. Non c'è un tempo da far fruttare utilmente, ma da *patire*, da *compartire*. Non un risultato da ottenere, ma una storia da con-tessere. Non un'ignoranza da dissolvere, ma un mistero da accogliere. Non una competenza accumulata da mettere in pratica, ma il prendere corpo via via di nuove competenze emergenti attraverso l'interazione. Non un problema che si cerca di risolvere ma un contesto problematico che si sta condividendo. Questo contesto non è solo quello che ha condotto a esprimere un bisogno d'aiuto, ma il contesto d'aiuto stes-

Bibliografia

- Bateson, G. (1972), *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976.
- Bateson, G. (1979), *Mente e natura*, Adelphi, Milano, 1984.
- Battaglia, L. (1999), "Gandhi e il mondo vivente", *Pluriverso*, 2.
- Cassano, F. (1993), *Partita doppia*, Il Mulino, Bologna.
- Ceruti, M. (1986), *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano.
- Fornari, G. (1998), *Introduzione*, in R. Girard, *La vittima e la folla*, Santi Quaranta, Treviso, 1998.
- Fruggeri, L. (1991), *I contesti della terapia: pubblico e privato*, in M. Malagoli Togliatti e U. Telfener (a cura di), *Dall'individuo al sistema*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Girard, R. (1978), *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1983.
- Levi, P. (1986), *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino.

so, del quale anche operatore e servizio sono parte.

Il groviglio è di quelli che non si lasciano districare linearmente. Le due dimensioni, quella verticale e quella orizzontale, quella che alimenta le differenze e quella che alimenta le eguaglianze, sono sempre intrecciate in modo tale che non si può cambiare qualcosa nell'una senza che cambi qualcosa, imprevedibilmente, anche nell'altra [Bateson, 1976, tr. it. 1979]. Se posso percepirmi verticalmente operatore a fronte di un utente senza che questi percepisca il mio agire come una forma di beneficenza o di potere, è grazie al nostro contingente saperci posizionare/percepire entrambi orizzontalmente, l'uno verso l'altro, come persone: come persone riconosciute uguali, al contempo, da un immaginario sociale e da uno stato di diritto posti al di sopra di entrambi noi. Un immaginario e uno stato che, a loro volta, non potrebbero sussistere se non in quanto accreditati dal basso, dalle persone. Orizzontale e verticale si negano mutuamente: l'uno non è l'altro; e insieme si sostengono a vicenda: l'uno è frutto dell'altro. Insieme, costituiscono complessi intrecci comunicativi dai quali a nessuna delle parti in gioco è dato uscire. Le identità personali e collettive, le conoscenze e le competenze che ciascuna delle parti immette in quell'intreccio, entrano fin da subito in un più ampio processo, ogni volta unico e irripetibile, di reciproca ridefinizione e riposizionamento.

Chi offre aiuto non può riuscire a farlo, né chi abbisogna d'aiuto può riuscire a riceverlo, se non attraverso codici comunicativi che sono sempre, insieme, interpersonali, sociali, tecnico-professionali, culturali e istituzionali. Nel vivo prendere senso, faccia a faccia, di ogni singolo incontro, le impersonali condizioni sociali, culturali e istituzionali non sono mere

cornici esterne né apparati strumentali più o meno efficienti: sono materia prima essenziale, a propria volta vivente, della quale le sensazioni più soggettive e ineflabili sono impastate fin nelle fibre più intime, sottili e segrete.

L'affermarsi di una rappresentazione collettiva, di matrice evangelica, degli esseri umani come tutti appartenenti a un medesimo noi universalistico vittimario; l'incarnazione progressiva di questa rappresentazione in un sistema *pubblico*, *ergo impersonale*, di regole democratiche; l'estendersi di questo sistema fino a escogitare una rete articolata di servizi di assistenza, di accoglienza, ai quali possiamo rivolgerci per chiedere aiuto in quanto *cittadini in difficoltà*, senza doverci genuflettere come *sudditi bisognosi*: tutti questi processi storici, sociali, istituzionali e simbolici sono inscindibili

- Maggioni, B. (1973), *Commento*, in G. Girardet, F. Ronchi e B. Maggioni (a cura di), *Evangelo secondo Luca*, Mondadori, Milano.
- Manghi, S. (1998), *Introduzione*, in S. Manghi (a cura di), *Attraverso Bateson. Ecologia delle mente e relazioni sociali*, Cortina, Milano.
- Manghi, S. (1999), "Generosità disincantata. L'agire altruistico e il crepuscolo della virtù", *La società degli individui*, 4.
- Manghi, S. (2000), *The Winged Kat*, Hampton Press, Kresskill, N.J.
- Mazzolari, P. (1963), *Il samaritano*, Vittorio Gatti, Brescia.
- Morin, E. (1973), *Il paradigma perduto*, Feltrinelli, Milano, 1995.
- Napolitani, D. (1995), "Si è per esserci", *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, X, 1.
- Natoli, S. (1999), "Per un vocabolario della solidarietà", *Animazione Sociale*, 1.
- Tomelleri, S. (1996), *René Girard. La matrice sociale della violenza*, Franco Angeli, Milano.
- *Vangelo di Luca*, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Edb, Bologna.

dal nostro progressivo percepirci come persone, come soggetti dotati di autonomia e di libertà.

Di quella sconcertante, vertiginosa libertà, sconfinante nella follia, che può consentirci persino di raffigurare la nostra stessa autonomia come minacciata da quelle verticalità che pure la pervadono fin nelle fibre più intime, non è forse questa la cifra dominante di molti individualismi contemporanei?

Venuto meno, con l'immaginario evangelico, il Dio che sistema ogni cosa, la norma superiore che assegna a tutti noi la nostra posizione corretta, il "grande libro" da consultare volta a volta per sapere se assumere una postura simmetrica o complementare, non ci rimane che assumere l'intreccio relazionale sconcertante, complesso e paradossale in cui viviamo come orizzonte insormontabile. Laddove, tuttavia, insormontabile non significa immutabile, ma al contrario mobile, cangiante, in perenne cambiamento. È il vincolo stesso del *nessuno escluso* a porsi a un tempo come confine insuperabile e come fonte di opportunità trasformative. E proprio sul bordo dell'abisso senza nome spalancato da quel confine abbiamo preso a edificare strutture preposte a prendersi cura di chiunque,

nessuno escluso, con una saggezza forse maggiore di quanto ancora non siamo in grado di sospettare.

Con la saggezza di chi avverte, magari oscuramente, che senza il curioso ascolto del rumore di quei luoghi malserti, caotici e affollati, è l'intero tessuto sociale e civile a pagarne le conseguenze, a perdere preziose opportunità di trasformazione.

Con la saggezza di chi avverte, anche più oscuramente, che quel confine sconcertante non separa anzitutto il mondo di chi può da quello di chi non può, il mondo di chi sa da quello di chi non sa, il mondo dei sani da quello dei malati, il mondo di chi offre aiuto da quello di chi lo riceve, e neppure il mondo degli inclusi da quello degli esclusi: quel confine sconcertante attraversa anzitutto, insieme lacerando e animando, ciascuno di noi, fin nelle trame più sottili del suo cuore. *Nessuno escluso.*

Con la saggezza, o forse con lo stupore *puerile*, di chi sente che alcuni strati sotto quel terreno mobile corre ancora, chissà, l'antica strada da Gerusalemme a Gerico, dove, si racconta, a un empio samaritano, sprovvisto di una dottrina morale correttatocchè l'avventura inaudita del *farsi prossimo*. ●