

CARITÀ

L'ARCA DELLE VIRTÙ: DA AGOSTINO AL XXI SECOLO

a cura di
Giulia Delogu



PaviaUniversityPress

Carità : l'Arca delle Virtù: da Agostino al 21. secolo / a cura di Giulia Delogu. - Pavia : Pavia University Press, 2019. - 115 p. ; 21 cm.

<http://archivio.paviauniversitypress.it/oa/9788869520938>

ISBN 9788869520921 (brossura)

ISBN 9788869520938 (e-book PDF)

© 2019 Pavia University Press

ISBN: 978-88-6952-092-1

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento anche parziale, con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i paesi.

Il curatore e gli autori sono a disposizione degli aventi diritti con cui non abbiano potuto comunicare, per eventuali omissioni o inesattezze.

Prima edizione: marzo 2019

Pavia University Press – Edizioni dell'Università degli Studi di Pavia

Via Luino, 12 – 27100 Pavia (PV) Italia

<http://www.paviauniversitypress.it> – unipress@unipv.it

Stampa: DigitalAndCopy S.a.S., Segrate (MI)

Printed in Italy

INDICE

<i>Nota introduttiva</i>	7
GIANFRANCO RAVASI <i>«Nihil Caritate dulcius».</i> <i>La carità, virtù teologica e sociale</i>	9
SALVATORE VECA <i>Sulle motivazioni del dono e le ragioni della solidarietà</i>	21
LORENZO ORNAGHI <i>Carità politica</i>	31
MAURIZIO FERRERA <i>Carità: dalle scritture al welfare (e oltre)</i>	43
GIAMPAOLO AZZONI <i>Carità: il dono della relazione</i>	51
IAN CARTER <i>Carità o giustizia?</i>	63
RENATA CROTTI <i>Alle origini della carità. Esempi dal medioevo pavese</i>	71
ELEONORA STOPPINO <i>«Caritas nutrix».</i> <i>Riflessioni sulla rappresentazione della carità nel Trecento italiano</i>	87

GIULIA DELOGU

*'Fare il bene'. Intellettuali e potere
tra carità e beneficenza nel Settecento*

93

FABIO RUGGE

*La carità come gesto cattivo.
Navigazione per una postilla*

105

Bibliografia

III

NOTA INTRODUTTIVA

Nella chiesa San Pietro in Ciel d'oro a Pavia sono custodite, in un'arca di sfolgorante bellezza, le spoglie di Agostino d'Ipbona. Il monumento, edificato e scolpito in marmo bianco di Carrara, parla un linguaggio gotico di estrema raffinatezza, ma anche di grande intensità. Sui tre registri del manufatto si svolge infatti un vasto programma dottrinario e storico che glorifica Agostino e lo trascende.

L'arca è decorata da novantacinque statue di diversa dimensione. Tra queste, dodici, collocate a scandire il secondo registro del manufatto, rappresentano altrettante virtù.

È nata un giorno l'idea che questa sequenza, così preziosa e tipica, potesse offrire il tracciato di una riflessione condivisa. Da un lato, il tema della virtù appare oggi, nella conversazione pubblica, abbastanza desueto da risultare stimolante. Da un altro lato, il profilo morale è quello su cui più facilmente dialogano donne e uomini che fanno riferimento a sistemi di credenze diverse. Infine c'è il retaggio agostiniano, tra i più articolati e penetranti che la storia del cristianesimo ci abbia consegnato. Di esso non è difficile ipotizzare che possa interpellare gli abitanti del XXI secolo, cristiani e no, e fornire loro cibo vitale.

L'idea ha dunque prodotto un progetto: una serie di eventi annuali che esplorino, una dopo l'altra, le virtù rappresentate nel monumento. Ricordiamole. Sono la speranza, la carità, la forza, la povertà, la fede, la giustizia, la mansuetudine, la castità, la pruden-

za, la religione, l'obbedienza, la temperanza. Evocandole in ordine casuale – ciò che si è fatto – e senza qualificazione alcuna, è facile intendere come, soprattutto alcune, alludano a tavole di valori oggi fortemente problematiche o addirittura evanescenti.

Si è dato a questo progetto pluriennale il nome di *Arca delle Virtù*. E forse il riferimento all'arca è più che un richiamo ovvio alla collocazione monumentale che conosciamo. Esso evoca una vicenda biblica di disastro e rigenerazione. L'Arca viene quindi riproposta come un vascello nel quale vengono preservate essenze (spirituali stavolta, non animali, né vegetali) utili a garantire la persistenza della vita sul pianeta Terra. L'invito a salire sull'arca con queste virtù è rivolto a persone che intendano discuterle con animo aperto: a credenti e non credenti, studiosi e non studiosi che si sentano chiamati a cimento da questa esplorazione.

f.r.

GIANFRANCO RAVASI*

«NIHIL CARITATE DULCIUS».
LA CARITÀ, VIRTÙ TEOLOGICA E SOCIALE

«**Q**uale volto ha l'amore? Quale forma, quale statura, quali piedi, quali mani? Nessuno lo può dire. Tuttavia l'amore ha piedi che lo conducono alla Chiesa, ha mani che donano ai poveri, ha occhi coi quali si scopre chi è nella necessità, ha orecchi riguardo ai quali il Signore dice: Chi ha orecchi per intendere intenda». Le parole di sant'Agostino nel suo commento alla Prima Lettera di Giovanni (I, 8, 5) esprimono bene, da un lato, la grande fluidità dei contorni della virtù teologale della carità ma, d'altro lato, anche la sua concretezza e rilevanza. Le difficoltà che emergono nel definirla e nel praticarla sono imputabili al nostro egoismo e ai nostri limiti creaturali, come ben osservava Kafka nei suoi dialoghi con l'amico Gustav Janouch: «Amore è tutto ciò che aumenta, allarga, arricchisce la nostra vita, verso tutte le altezze e tutte le profondità. L'amore non è un problema, come non lo è un veicolo; problematici sono soltanto il conducente, i viaggiatori, la strada».

I. «DIO È AMORE»

Proprio per questo intreccio di problemi, oltre che per la stessa variegata ricchezza della sua realtà, la nostra sarà una trattazione molto semplificata di quella che san Paolo considera come la suprema virtù

* *Pontificio Consiglio della Cultura*

teologale: «Queste sono le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità!» (1Corinzi 13,13). Alla radice di essa, come delle altre due virtù, c'è la grazia divina che depone in noi un seme di amore che sta a noi coltivare, far crescere e fiorire: non per nulla la parola «carità» deriva dal greco *châris* che significa «grazia». Il Concilio di Trento insegnava che «nella giustificazione l'uomo, per mezzo di Gesù Cristo, nel quale viene inserito, riceve con la remissione dei peccati l'infusione della fede, della speranza e della carità» (Denzinger-Schönmetzer n. 1530). Parole che discendono da quelle di Paolo: «L'amore di Dio è largamente effuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato donato» (Romani 5,5).

C'è, dunque, una dimensione «verticale» fondamentale da considerare in modo primario. Il nostro amore nasce da un amore che ci precede e ci è donato: si tratta quasi di una cascata d'amore che ha una sorgente trascendente nel Dio che è definito per due volte da san Giovanni come *agàpe*, cioè *ho Thèos agàpe estín*, «Dio è amore» (1Giovanni 4,8.16). Già Paolo parlava di *ho Thèos tes agàpes*, «il Dio dell'amore» (2Corinzi 13,11). Il primo passo, perciò, nel nostro itinerario nell'orizzonte della carità deve dirigersi verso la contemplazione del volto di Dio. Un volto che rivela vari lineamenti «amorevoli», come ci insegna la rivelazione biblica. Egli, infatti, si presenta come *sposo* innamorato. È l'immagine a cui ricorrono spesso i profeti per esaltare questa intima realtà divina: pensiamo solo a Osea che, nei primi tre capitoli del suo libro profetico, rimanda alla sua esperienza autobiografica di marito innamorato e tradito per rileggere la storia dell'alleanza tra il Signore e Israele. Oppure affidiamoci al Cantico dei cantici, celebrazione di un intenso e totale amore di coppia, per scoprirne però il suo valore di simbolo, ossia di segno dell'amore tra Dio e la sua creatura.

Dio appare, poi, come *padre e madre*. È ancora Osea a ricordarci: «Quando Israele era giovinetto io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio... A Efraim insegnavo a camminare, tenendolo per mano... Io lo attiravo a me con vincoli di bontà, con legami

d'amore: ero per loro come chi solleva un bimbo alla guancia, mi chinavo su di lui per dargli da mangiare» (II, I.3-4). Gesù ci invita a invocare Dio con *abba'*, padre, babbo, in un'intimità assoluta. E Isaia aveva già fatto balenare un'altra dimensione divina, quella materna (per altro attestata dall'uso del termine *rahāmîm*, «viscere materne»), applicato al Signore per dirne la misericordia e la tenerezza: «Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece mai ti dimenticherò!» (49,15).

Dio si presenta anche come *amico* di Abramo, di Mosè, col quale «parlava a faccia a faccia, come un uomo parla con un altro» (*Esodo* 33,11), di Samuele, «amato dal suo Signore» (*Siracide* 46,13), di Salomone che aveva il secondo nome di Jedidiah, «amato dal Signore». Gesù dice ai suoi discepoli di averli «chiamati amici e non servi» perché ha svelato loro l'intimità della sua vita e del suo essere profondo (*Giovanni* 15, 14-15). Il vertice dell'amore di Dio è nel dono del suo Figlio, Gesù Cristo: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia ma abbia la vita eterna» (*Giovanni* 3,16). È per questo che anche noi veniamo trasformati, per amore, da semplici creature o servi in figli adottivi: «Che voi siate figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del Figlio suo che grida: *Abba'*, Padre! Quindi non sei più schiavo ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio» (*Galati* 4,6-7).

2. «SE DIO CI HA AMATI, ANCHE NOI DOBBIAMO AMARCI»

È facile, a questo punto, passare all'altra dimensione della carità, quella «orizzontale», antropologica. Amati, dobbiamo amare; ricevuto in noi il germe della carità, dobbiamo farlo sbocciare in stelo, fiori e frutti. Costante è questa connessione tra i due amori, il divino e l'umano, nell'insegnamento biblico, soprattutto giovanneo: «Se Dio ci ha amati, anche noi dobbiamo amarci... Se ci amiamo, Dio

dimora in noi e il suo amore è perfetto in noi... Noi amiamo, perché egli ci ha amati per primo. Se uno dicesse: Amo Dio, e odiasse il suo fratello, è un menzognero... Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (1Giovanni 4,11-12.19-20; Giovanni 13,34).

Cerchiamo, allora, di identificare i vari lineamenti dell'amore umano, nato da quella sorgente trascendente. Esso comprende anche l'aspetto dell'*eros*. Certo, come è stato illustrato da un importante studio di Anders Nygren, *Eros e agàpe* (1971), la scelta cristiana di usare *agàpe* invece di *eros*, termine greco più comune per indicare l'amore, è significativa. L'*eros* è desiderio, tensione verso l'altro, che alla fine rimane ancora oggetto; l'*agàpe* è donazione libera e gioiosa. L'*eros* è determinato dalla bellezza della persona amata; l'*agàpe* ama e crea il valore dell'amato. Ciò non toglie, però, che l'*eros* – componente tipica dell'umanità che con esso trasfigura la mera sessualità istintuale e animale – possa alimentare e rendere fragrante l'amore. La dimostrazione più alta e affascinante è offerta proprio dal Cantico dei cantici biblico che è celebrazione di un'esperienza d'amore integrale che comprende anche una riconciliazione con l'*eros* e con la corporeità, senza falsi pudori e senza sbavature pornografiche: si leggano i tre canti del corpo dell'uomo e della donna innamorati nei capitoli 4 e 5 e 7 di quel delizioso poemetto biblico che si apre proprio con l'ebbrezza di un bacio (1,2) e che è una lezione sul connubio che si stabilisce tra amore e bellezza, tra tenerezza e passione.

Tuttavia la meta a cui il Cantico vuole condurre è quella dell'*agàpe*, dell'amore di donazione, come è attestato dalle due «professioni d'amore» pronunziate dalla donna: «Il mio amato è mio e io sono sua... Io sono del mio amato e il mio amato è mio», esaltazione di un dono reciproco e di una comune appartenenza. È questo l'apice del matrimonio nella sua essenza genuina e «miracolosa», pronta a declinare nella vita il celebre appello di Cristo: «Non c'è amore più grande di colui che dà la vita per la persona che ama» (Giovanni 15,13). Aveva ragione lo scrittore francese François Mauriac quando nel suo *Diario* annotava: «L'amore coniugale, che persiste attraver-

so mille vicissitudini, mi sembra il più bello dei miracoli, benché sia anche il più comune». E l'acido e pessimista suo connazionale e contemporaneo, lo scrittore Louis Ferdinand Céline, dichiarava che l'amore è l'infinito messo a disposizione di quella specie di cani barboni che sono gli uomini.

3. L'AMICO E IL NEMICO

Un altro lineamento dell'amore è l'*amicizia* che nella storia della spiritualità ha avuto infinite testimonianze, a partire da quelle bibliche di Davide e Gionata, di Gesù col «discepolo amato», di Paolo con Timoteo, Tito e Filemone, per giungere a quelle di san Girolamo con Paola ed Eustochio, di san Francesco con santa Chiara, di san Francesco di Sales con santa Giovanna Fremiot de Chantal, del teologo Hans Urs von Balthasar con la mistica Adrienne von Speyr e così via. Agostino nelle *Confessioni*, parlando del legame con un amico carissimo morto, affermava: «Io percepìi come l'anima mia e l'anima sua erano un'anima unica in due corpi; perciò avevo in orrore la vita poiché non volevo vivere dimezzato» (IV, 6, 2). S. Bernardo a Ermengarda, già contessa di Bretagna, confessava: «Il mio cuore è al colmo della gioia quando so che il vostro è in pace; la vostra soddisfazione genera la mia; quando il vostro animo sta bene il mio si sente pieno di salute» (*Lettera CXVII*). L'elemento fondamentale dell'amicizia cristiana è il riconoscimento che essa è un riflesso dell'amicizia di Dio per ogni sua creatura. È per questo che un importante trattato medievale, il *De spirituali amicitia* di Aelredo di Rievaulx, sottolinea che nell'autentica amicizia «l'uomo mediante l'amico diventa amico dell'Uomo-Dio».

L'amicizia, in questa luce, è un gradino della scala della carità, virtù che nasce da Dio e conduce a Dio. San Pier Damiani affermava: «Portando gli occhi sul tuo viso, a te che mi sei caro, io elevo il mio sguardo a colui che io desidero di raggiungere unito a te» (*Lettere* 2,12). L'appello evangelico su questo tema osa molto di più quando

introduce l'amore per il nemico (*Matteo* 5,44). È noto che su questo appello il giurista e filosofo tedesco Carl Schmitt (1888-1985) ha introdotto una distinzione, basandola sull'antitesi «amico-nemico» propria, a suo avviso, della politica. Egli faceva notare che Gesù usa il termine greco *echtrós*, che sarebbe solo l'avversario privato (in latino *inimicus*), e non il *polémios*, che è invece il nemico pubblico e politico (in latino *hostis*). La sua conclusione è stata quella di legittimare, anche in ambito cristiano, la guerra come una componente di politica internazionale, dato che il precetto evangelico riguarderebbe solo l'amore per il nemico personale. In realtà, al di là della fluidità dei due termini nell'uso tardo greco dei Vangeli per cui non è possibile operare con essi una distinzione netta tra nemico personale e pubblico, si deve ribadire che la prospettiva del Discorso della Montagna, in cui è inserito quell'appello, è di taglio radicale, orientata a proporre un modello che superi proprio quel «realismo» politico, caro a Schmitt sulla scia di Machiavelli. Ci si modella, infatti – andando oltre ogni giustizia meramente retributiva – sull'atteggiamento divino, «perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (*Matteo* 5, 45).

4. MISERICORDIA, SOLIDARIETÀ E GIUSTIZIA

La carità comprende anche la *misericordia*. Dio è «ricco di misericordia» (*Efesini* 2,4) e questa visione, che è accolta da tutte le religioni sia pure in forme diverse, genera a sua volta misericordia, compassione, tenerezza nel credente. Nel *Canone buddhista* si invita a praticare la *maitri*, cioè la «misericordia, benevolenza», perché «non c'è nulla di più potente della *maitri* che estingue l'odio. Questa è la legge eterna» (*Majihima Nikaya* I, 129). L'induismo esalta, invece, la *karuna*, la «compassione», l'islam la *zakat*, uno dei cinque «pilastri» della fede musulmana, cioè l'«elemosina», «dando cibo per amore di Dio al povero, all'orfano, al prigioniero» (*Corano* 76, 8); la cultura classica

greco-latina aveva dato valore alla *philanthropía*, descritta da sant'Ambrógio nel suo *De officiis*, sulla scia di Cicerone nell'opera omonima: «È una legge di natura quella che ci lega a tutta l'umanità, perché ci rispettiamo l'un l'altro come parti dello stesso corpo» (III, 3, 19). Il cristianesimo la intensificherà facendola diventare *philadelphía*, «amore fraterno», e vi aggiungerà «l'amore per lo straniero», come si legge nella Lettera agli Ebrei: «Perseverate nella *philadelphía*. Non dimenticate la *philoxenia*» (13,1-2). L'accoglienza dello straniero entra, dunque, nella misericordia che appartiene al pianeta della carità e scandirà la fedeltà a Cristo: «Ero forestiero e mi avete ospitato» (*Matteo* 25,35).

Continuando nel profilo della carità, dobbiamo aggiungere anche il lineamento della *solidarietà*. Ignoto fino a pochi decenni fa, il termine ha registrato una presenza fittissima, soprattutto nel magistero di san Giovanni Paolo II e nella prassi della vita caritativa ecclesiale. La solidarietà potrebbe identificarsi con le antiche «opere di misericordia corporale e spirituale». La formulazione essenziale potrebbe essere questa, desunta dalla Bibbia: «Se vi sarà in mezzo a te qualche tuo fratello bisognoso, non indurire il tuo cuore e non chiudere la tua mano» (*Deuteronomio* 15,7). Il modello cristiano più alto di solidarietà potrebbe essere la *koinonía*, ossia la comunione fraterna dei beni praticata dalla comunità cristiana delle origini e così descritta da Luca negli Atti degli apostoli: «Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno... Nessuno tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno» (2,44-45; 4,34-35). La grande tradizione cristiana, a partire dall'emblema del mantello tagliato di san Martino per giungere a Francesco d'Assisi, a Girolamo Emiliani, a Giovanni di Dio, a Camillo de' Lellis, a Vincenzo de' Paoli, a Benedetto Cottolengo, a Giovanni Bosco, a Federico Ozanam, a don Guanella, don Orione, Madre Teresa di Calcutta, ne è la conferma costante.

Infine, nel volto della carità c'è anche il tratto di una virtù cardinale che successivamente tratteremo, la *giustizia*. Essa non è in opposizione all'amore, ma ne è il primo gradino. È significativo che, accanto all'espressione «giustizia sociale», locuzione sorta nel XIX secolo e adottata dal Magistero ecclesiale nell'enciclica *Quadragesimo anno* di Pio XI, lo stesso testo usi come sinonimo «la carità politica e sociale», locuzione ripresa anche dal Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, n. 88). La complementarità tra giustizia e amore fa sì che la giustizia non sia un freddo e implacabile legalismo e l'amore un generico appello o un vago sentimento filantropico, come attestano i profeti biblici con la loro appassionata tutela della giustizia così da avere una comunità più unita. L'amore esige la giustizia, ma va oltre, introducendo istanze nuove e superiori ed è per questo che dobbiamo lasciare l'ultima parola proprio alla carità. È ciò che facciamo con un dittico di pagine neotestamentarie che dipingono la vera fisionomia di questa virtù suprema.

5. SULLA STRADA CHE SCENDE DA GERUSALEMME A GERICO

Inizieremo con un celebre passo del Vangelo di Luca (10,25-37) che introduce un dottore della Legge che pone a Gesù un quesito: «Maestro, che devo fare per ereditare la vita eterna?». Egli sapeva che i rabbini avevano codificato ben 613 precetti da osservare, estraendoli dalla legge biblica. Nella descrizione di questo episodio da parte di Matteo (22, 34-40) e di Marco (12, 28-34) la domanda è così concepita: «Qual è il primo (o il più grande) di tutti i comandamenti?» e riflette appunto il desiderio di definire una scala di valori in quella selva di precetti. Cristo risponde citando due passi biblici e legandoli intimamente tra loro così da comporre sostanzialmente un unico precetto, vincolato all'amore: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente e il prossimo tuo come te stesso». È la carità, nella sua dimensione verticale e orizzontale, non solo ad essere «il primo e

più grande comandamento» ma anche la via per raggiungere «la vita eterna», strappandoci così dalla morte.

Ma Gesù non si accontenta di una dichiarazione di principio e, spinto da un'altra domanda di quel dottore («Chi è il mio prossimo?»), delinea anche la via concreta per raggiungere quella meta ultima. È una strada che corre al centro di una famosa parabola, quella del Buon Samaritano, una strada anche reale e topografica, quella che scendeva da Gerusalemme fino all'oasi di Gerico. Su di essa giace un corpo insanguinato, nel silenzio del deserto circostante. Finalmente avanza un sacerdote, ma subito c'è la delusione: «passò oltre, dall'altra parte» della strada. Dopo un po', ecco un altro passaggio, un levita, ma anch'egli «passò oltre», ignorando il dramma di quell'infelice. È solo un «eretico» un diverso, un Samaritano a fermarsi e a piegarsi sull'ebreo ferito da un assalto di predoni. Egli non bada al fatto che quell'uomo è un suo avversario a livello religioso e politico. Non sta a disquisire se costui sia o meno suo «prossimo», ma si fa subito «prossimo» dell'altro per il semplice fatto che è in necessità e in sofferenza.

Gesù descrive con accuratezza tutti i gesti di quel Samaritano: egli si fa vicino, si commuove, medica e fascia le ferite, carica la vittima sulla sua cavalcatura, la depone nel primo albergo, per due volte si ripete che «si prende cura», si premura anche per il decorso futuro del male anticipando il denaro per coprire i costi dell'assistenza. Ecco, allora, la finale della parabola nella quale è racchiuso un appello alla vera carità da praticare, quella dipinta simbolicamente nel resto del racconto: «Va' e fa' anche tu lo stesso!». Cristo, in una pagina intensa del Vangelo di Matteo, aveva rappresentato il giudizio finale per entrare nella vita eterna e l'aveva fatto vertere solo su un argomento, l'esercizio della carità nei confronti del prossimo affamato o assetato o forestiero o nudo o malato o carcerato (25,31-46). E Giovanni nella sua Prima Lettera ammoniva: «Se uno dicesse: Amo Dio, e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi, infatti, non ama il fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (4,20).

6. «NULLA È PIÙ DOLCE DELLA CARITÀ»

L'altro testo che vogliamo accostare a dittico è lo stupendo inno alla carità-*agàpe* che Paolo intesse nel capitolo 13 della Prima Lettera ai Corinzi, alla cui lettura diretta rimandiamo. L'Apostolo inizia col tratteggiare l'uomo carico di ogni dote umana e spirituale, ma vuoto di amore. Il dono delle lingue – simbolo non solo di cultura, ma di capacità mistico-estatiche (tale è il senso profondo della locuzione «parlare in lingue») – diventa, senza la carità, il rimbombo di un gong o il frastuono del cembalo dei culti orgiastici della dea Cibele. Tre doni altissimi come la profezia, la gnosi (conoscenza spirituale) e la fede capace anche di «trasferire le montagne», se privi dell'amore, sono uno zero. La stessa generosità eroica e il distacco dai beni, se non sono sostenuti dall'*agàpe*, sono solo autoglorificazione o gesti eroico-spettacolari. Il poeta spirituale brasiliano Paulo Suess ha così ripreso la prima parte dell'inno paolino: «Anche se parlassi la lingua di tutte le tribù viventi/ e persino dei popoli scomparsi dalla terra e dalla memoria,/ se non ho l'amore,/ sono un trombone di gelida latta, un computer trilingue./ Anche se distribuissi tutte le mie scarpe e i miei viveri/ per soccorrere il popolo scalzo e denutrito,/ se non ho l'amore,/ sono una delle tante cavie rivoluzionarie,/ un cacciatore di farfalle o un poeta sognatore».

La seconda parte dell'inno è simile a un fiore i cui petali sono altrettante qualità della carità: magnanimità, bontà, umiltà, disinteresse, generosità, rispetto, benignità, perdono, giustizia, verità, tolleranza, costanza... È il corteo delle virtù minori che accompagnano l'*agàpe*. Nel caso in cui quest'ultima si spegnesse, anche le altre virtù umane e religiose si eclisserebbero. Se Giovanni Testori nel 1991 (*Prima epistola ai Corinzi*) ha voluto rendere la Prima Lettera ai Corinzi in una versione quasi poetica, esaltando proprio la forza dolce di questo canto, George Orwell, scrittore inglese, nel suo romanzo *Fiorirà l'aspidistra* (1960) ne ha tentato un audace stravolgimento, purtroppo reale nella storia dell'umanità, sostituendo alla parola «carità» quella ben più pesante e antitetica del «denaro»: «Anche se parlassi

tutte le lingue, se non ho denaro, divengo un bronzo risonante... Se non ho denaro, non sono nulla... Il denaro tutto crede, tutto spera, tutto sopporta...».

Robert Musil, il famoso scrittore austriaco, nel suo capolavoro incompiuto *L'uomo senza qualità* (pubblicato a tappe nel 1930, 1933 e 1943 e tradotto in Italia da Einaudi), osservava: «Vi sono innamorati che guardano nell'amore come nel sole, e divengono semplicemente ciechi; mentre ve ne sono altri che con stupore scoprono per la prima volta la vita quando l'amore la illumina». Ecco, l'autentico amore non acceca ma illumina l'esistenza. È per questo che sant'Ambrogio nel citato *De officiis* dichiarava che *nihil caritate dulcius*, «nulla è più dolce della carità» (II, 30, 155). E, sia pure a distanza di genere e di secoli, il nostro poeta Mario Luzi nella poesia «Nel mese di giugno» della raccolta *Il giusto della vita* (1960) cantava: «La virtù quando non giunge/ fino all'amore è cosa vana». Per questo la beatitudine più intensa che la Bibbia riserva al giusto potrebbe essere quella del Siracide, sapiente del II secolo a.C.: «Beati coloro che si sono addormentati nell'amore!» (48, 11).

SALVATORE VECA*

SULLE MOTIVAZIONI DEL DONO
E LE RAGIONI DELLA SOLIDARIETÀ**

In una prospettiva secolare l'eco della virtù teologale della carità e il suo potenziale semantico possono essere preservati nella forma della duplice virtù civile del dono e della solidarietà. Mentre la relazione del dono è in qualche modo connessa alla virtù teologale dell'Arca, la virtù civile della solidarietà sembra chiamare in causa la metamorfosi di altro tipo di virtù. E questa volta si tratta della virtù cardinale della giustizia. In particolare, della giustizia sociale. È bene precisare che la mia prospettiva secolare sui temi al centro del ciclo di convegni su *L'Arca delle Virtù: da Agostino al XXI secolo* non è incentrata semplicemente sulle rotture e le discontinuità fra credenze secolari e credenze religiose, ma si avvale di una visione che risponde al tempo stesso all'impasto di continuità e discontinuità che contrassegna in modo ambivalente i processi stessi di secolarizzazione.

Nelle riflessioni che seguono comincerò dall'esame dello spazio delle *motivazioni* del donare (esemplificate dal caso specifico ed empirico della donazione di sangue) e cercherò di individuare le affinità e le differenze con le *ragioni* della solidarietà (esemplificate da uno schema di fondo delle ragioni dell'equità sociale). Più precisamente, cercherò di individuare le possibili connessioni fra lo spazio delle motivazioni e quello delle ragioni.

* *Scuola Universitaria Superiore IUSS Pavia*

** Riformulo in queste riflessioni, con qualche variazione, gli argomenti esposti nel cap. 6 del mio *La gran città del genere umano*, Milano, Mursia 2014, pp. 68-77, cui rinvio per i riferimenti bibliografici.

Le mie riflessioni si propongono così di mettere a fuoco almeno tre punti che mi sembrano degni di considerazione, quando ci misuriamo con il problema della donazione di sangue, come esemplificazione perspicua della relazione del dono e del donare, *entro e in rapporto* con il più ampio contesto delle politiche, delle pratiche sociali e delle istituzioni della solidarietà.

Il primo punto è il seguente: qual è precisamente la connessione fra le motivazioni e le scelte personali del donare e le istituzioni pubbliche e le politiche sociali di solidarietà, a partire dallo spazio complicato e mutevole delle misure e dei provvedimenti che concernono la salute delle persone? Per mettere a fuoco un abbozzo di risposta, mi avvarrò di alcune tesi formulate nel classico saggio di Richard Titmuss, *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy* (1970).

La risposta alla prima domanda ci indurrà, in modo piano e naturale, a misurarci con il secondo punto che iscrive le politiche della solidarietà entro il più ampio quadro della giustizia, intesa come equità sociale. Più precisamente, come equità sociale nella distribuzione di beni sociali primari, quali quelli esemplificati dalla salute delle persone e definiti in termini di bisogni di cittadinanza. In parole povere, c'è un nesso fra scelte individuali di dono, politiche di solidarietà e un'idea di equità? E se c'è, qual è la sua natura? Per rispondere, riformulerò alcune tesi avanzate nel classico trattato sulla giustizia sociale di John Rawls, *A Theory of Justice* (1971).

Infine, il mio terzo punto: mi chiedo quali specifiche circostanze debbano darsi perché, nella ricerca e nella teoria politica e sociale, la relazione del dono e i valori soggiacenti alla scelta del donare ad altri assuma una particolare rilevanza. Nel tentativo di formulare una risposta al perché persista l'eco sapienziale della carità, avvanzerò una congettura a proposito dei dilemmi generati dalla crisi economica, politica e sociale che ci è contemporanea e in cui siamo, almeno in parte, ancora intrappolati.

I. LA RELAZIONE DEL DONARE

Cominciamo raccontando una storia. Richard Titmuss lavora al suo libro nella seconda metà degli anni Sessanta del secolo scorso. La prima edizione inglese esce nel 1970. L'edizione americana, nel 1971. Dopo quasi trent'anni, nel 1997, uscirà una nuova edizione integrata con contributi che rendono conto delle profonde trasformazioni del sistema sangue, trasformazioni storiche, politiche, culturali, economiche e innovazioni scientifiche e tecnologiche. La nuova edizione si conclude con una efficace postfazione di Julian Le Grand, Richard Titmuss Professor alla LSE.

Com'è noto, il problema centrale di Titmuss è un'analisi comparata di un sistema volontario, basato sulla scelta del dono, e un sistema in cui l'offerta di sangue è retribuita su un mercato. La difesa del sistema del dono è svolta certamente in termini di etica ma si avvale anche – e significativamente – di una valutazione in termini di efficienza sociale. Nel caso della donazione di sangue non vi è *trade off* fra etica individuale o personale ed efficienza sociale.

Ma il punto più importante sta in questo: Titmuss è convinto che la donazione di sangue esemplifichi nel modo più perspicuo la relazione del dono fra persone nella sua forma più pura perché si tratta strutturalmente di un dono per *stranieri* morali, e per questo essa genera vincolo o legame sociale, corroborando e alimentando grazie alle risorse di valori morali e impersonali le istituzioni e le politiche sociali nell'ambito del sistema salute.

In altri termini, la possibilità di istituzionalizzare l'altruismo ha le sue radici nella moralità *soggiacente*. Le istituzioni e le politiche della solidarietà, in una società decente, presuppongono un capitale sociale di altruismo e cura per altri, sotto il duplice vincolo dell'impersonalità e delle preferenze individuali esterne, preferenze che incorporano negli ordinamenti personali lo star bene o star male di altri.

Nel capitolo ottavo, dedicato al dono, Titmuss ricorre agli esiti della grande ricerca in ambito antropologico e sociologico per sostenere la sua tesi centrale. I riferimenti al celebre *Essai sur le don* di

Marcel Mauss, a *Les structures elementaires de la parenté* di Claude Lévi-Strauss, alle ricerche di Bronislaw Malinowski sulle Trobriand sono riferimenti obbligati. Ma si osservi una differenza importante nelle scelte di dono nei contesti di interesse antropologico o etnologico e quelle nel contesto di società modernizzate, quali grosso modo le nostre.

Nel primo caso, il dono genera legame perché è incentrato sulle relazioni di reciprocità fra individui, gruppi, comunità. Il dono costituisce comunità in cui si tessono i legami della mutualità e del mutuo riconoscimento e attribuzione di identità. (Sembra che Titmuss fosse rimasto colpito da un articolo di uno psicologo sociale americano, Barry Schwartz, che connetteva l'atto del dono alla costituzione dell'identità personale.)

Nel secondo caso, quello della donazione di sangue, il legame non dipende dalla reciprocità di aspettative e dai mutui riconoscimenti da parte di qualcuno, perché – come sappiamo e come Titmuss stesso insiste nelle sue pagine – il dono del sangue è un dono per stranieri. Non è un dono per *qualcuno*. È un dono per *chiunque*, entro la cerchia sociale. E come ci aveva suggerito Natalia Ginzburg in un suo bel saggio, il bene «va fatto senza nessun perché, a fondo perduto».

Si considerino le seguenti proposizioni di Titmuss, in proposito: *i)* il dono del sangue ha luogo in situazioni impersonali; *ii)* chi riceve il dono è quasi esclusivamente una persona ignota al donatore; *iii)* solo certe frazioni di popolazione possono essere donatrici e la selezione non dipende da norme culturali ma da criteri razionali; *iv)* per il donatore non vi è certezza di ottenere in cambio un dono corrispondente al presente o al futuro. Titmuss aggiunge un commento: se il principio di anonimato dovesse essere abbandonato, le conseguenze potrebbero essere disastrose sia per i donatori sia per i riceventi.

Data la specificità del caso della donazione di sangue, il nostro primo punto può essere concluso, identificando la connessione in questo modo: i valori e le motivazioni etiche soggiacenti alla donazione di sangue per stranieri o per chiunque sono le precondizioni

fondamentali della possibilità di politiche e istituzioni della solidarietà, rispondenti ai bisogni di *chiunque* si trovi nella condizione di paziente, in presenza di un *deficit* dei funzionamenti base, nel gergo di Amartya Sen, *deficit* che è di per sé titolo valido per un diritto fondamentale alla cura.

In un certo senso, potremmo dire: la donazione di sangue è la tessera preziosa di un mosaico *in fieri*, in cui consistono politiche pubbliche e sociali della salute, eque nei confronti di chiunque. E aggiungere: anche in questo caso, è proprio vero che *simul stabunt, simul cadent*.

2. LE POLITICHE DI SOLIDARIETÀ E L'EQUITÀ SOCIALE

Anche a proposito del nostro secondo punto, cominciamo raccontando una storia. È la storia di un altro libro, ormai classico, che vede la luce proprio nel 1971, e che prende corpo negli anni Sessanta. Come ho detto, si tratta di *A Theory of Justice* di John Rawls, un testo considerato ormai un classico a ben più di quarant'anni dalla sua prima edizione. Mentre riflettevo su questi temi, vi confesso che sono stato colpito da questa coincidenza di date. Nel Regno Unito un ricercatore appassionato, tenace e coerente come Titmuss propone una tesi sull'etica del dono in società moderne con mercato. Negli Stati Uniti un grande filosofo politico e sociale propone una concezione della giustizia sociale come equità. La coincidenza mi ha incuriosito.

Poi, in un'ora fredda, come dicevano i grandi moralisti inglesi del Settecento, ho riflettuto sulla singolare coerenza fra due imprese intellettuali che affondano le loro radici in una lunga fase storica, alle nostre spalle, in cui si erano venuti tortuosamente delineando e definendo i *minima moralia* di una convivenza democratica. E, in questo quadro, si erano elaborati i criteri coerenti per le *agenda* e le *non agenda* pubbliche, sulla base di una valutazione etica dei loro effetti sui prospetti di vita delle persone, sui loro diritti e sul loro be-

nessere. (Queste considerazioni ci torneranno utili per la congettura a proposito del nostro terzo punto.)

L'interpretazione della giustizia come equità sociale è proposta da Rawls ricorrendo a un celebre esperimento mentale, che ha dato luogo a una sterminata controversia e ha finito per istituire un vero e proprio paradigma. Rawls propone grosso modo questo esercizio: per selezionare principi di giustizia sociale, immaginiamo di trovarci in una situazione iniziale di scelta in cui alcuni vincoli sull'informazione di cui disponiamo per la scelta sociale facciano sì che ciascuno di noi scelga, non sapendo chi è ma sapendo di poter essere chiunque. In parole povere, perché la scelta di principi di giustizia sia equa, assumiamo che la situazione di scelta iniziale sia equa. L'equità dei presupposti si scaricherà così sugli esiti.

È questo il succo della celebre posizione originaria in cui le parti sono chiamate a scegliere principi di giustizia sotto un velo di ignoranza (ecco il ruolo dei vincoli sull'informazione). Abbiamo bisogno di adottare una prospettiva *impersonale* sul nostro mondo politico e sociale. Adottando tale prospettiva, è ragionevole scegliere principi di giustizia che esemplificano l'equità nella distribuzione di costi e benefici della cooperazione sociale. Equità vuol dire accettabilità per chiunque (o non rifiutabilità per chiunque) a partire prioritariamente da coloro che sono più *svantaggiati* nella distribuzione e per i quali gli esiti distributivi sono meno accettabili.

Nella distribuzione di che cosa? potremmo chiederci. Risponderemo così: nella distribuzione di un paniere di beni sociali primari, quei beni senza i quali i molti fini che le persone sono libere di perseguire non potrebbero essere accessibili. I beni sociali primari sono essenzialmente mezzi per molti scopi. E identificano i bisogni di cittadinanza, che la giustizia come equità riconosce come diritti fondamentali delle persone e immunizza rispetto agli scambi e al mercato. L'idea è che il mercato sia vincolato dai diritti fondamentali delle persone ai beni sociali di cittadinanza.

Si osservi ora che l'argomento si avvale in modo intrinseco del carattere *impersonale* della scelta e della valutazione etica e ricorre

al punto di vista di chiunque, nel senso della impersonalità e degli stranieri morali che avevamo incontrato nelle pagine di Titmuss sulla relazione del dono e sul nesso fra donazione di sangue e politiche della solidarietà. E, tenendo conto del fatto che la giustizia come equità sociale favorisce una visione della società come schema di interazione e cooperazione volontario (qui gioca il suo ruolo la venerabile idea di contratto sociale), non è difficile rendersi conto della possibile congruenza fra i due modelli.

L'idea è allora questa: dato lo sfondo di istituzioni di base modelate dai principi della giustizia come equità sociale, scelte individuali e personali di dono e di altruismo impersonale sono favorite per la loro coerenza con alcune delle idee fondamentali incorporate nella concezione stessa della giustizia sociale. Così, si potrebbe dire, micro e macro si connettono in equilibrio, autorafforzandosi vicendevolmente nel tempo. E le motivazioni si intrecciano con le ragioni.

E si potrebbe aggiungere, come glossa al mio secondo punto, che il vecchio Platone della *Repubblica* non si sarebbe trovato, dopo tutto, troppo a disagio in questo contesto. Perché, alla fin fine, il suo grande tema in un tempo così distante e remoto consisteva proprio nell'equilibrio e nella congruenza stabile fra l'anima, la *psyché*, e la città, la *polis*.

3. IL DONO E LE CIRCOSTANZE CHE CAMBIANO. UNA CONGETTURA

Il nostro terzo punto, come ricorderete, coincide con una domanda. Ci si chieda quali specifiche circostanze o quali classi di circostanze debbano darsi perché, nella ricerca e nella teoria politica e sociale, la relazione del dono e i valori soggiacenti alla scelta del donare ad altri assuma una particolare rilevanza. Nel tentativo di formulare una risposta, avanderò una congettura a proposito dei dilemmi generati dalla crisi economica, politica e sociale che ci è contemporanea. Ai tempi di difficili e opache transizioni.

D'altra parte, a pensarci bene, anche le grandi ricerche antropologiche sul dono, che ho evocato prima e che avevano affascinato

Richard Titmuss, sono state generate dalla percezione di circostanze di crisi e mutamento o transizione. Le società studiate da Mauss, Lévi-Strauss o Malinowski erano società minacciate dal contatto, dai processi di modernizzazione e, in particolare, dall'estendersi delle arene del mercato. Lo spazio del dono era destinato a contrarsi e a cambiare strutturalmente natura. E ciò motivava l'interesse di chi fa teoria a metterne a fuoco senso e significato nella generazione di legami sociali e comunità solidale. La riflessione sull'enigma del dono, per dirla con Maurice Godelier, si esercita con intensità pari a quella della percezione della sua crisi o della sua trasformazione.

Nelle nostre società che da società con mercato si sono progressivamente trasformate in società-mercato, il tema del dono è riemerso ciclicamente nelle volte di crisi e incertezza generate entro o fra i sistemi economici. Basta pensare alla crisi di metà anni Settanta del secolo scorso, in cui riemerse l'interesse per aree dell'azione sociale, non riducibili alla logica dello scambio di mercato. I fallimenti dell'*homo oeconomicus* o dei *rational fools* di Sen sembrano chiamare in causa la visione riduzionistica dell'azione sociale e del suo senso perduto, come risucchiato nella centrifuga *mercatarista*.

Ora, la congettura può avere la sua presa oggi, alla luce della crisi sistemica che ha conosciuto il collasso del dogma centrale della teoria del mercato: il dogma della sua capacità endogena di autoregolazione. La mia congettura ci invita a saggiare e a mettere alla prova non una tesi contro il mercato, ma una tesi sui suoi *limiti* e su quegli spazi dell'azione e del valore sociale che al mercato non sono, o non dovrebbero essere riducibili, senza perdita e dissipazione di valori semplicemente umani. Senza un impressionante aumento di sofferenza socialmente evitabile. In termini di diritti, aspettative e benessere come *wellbeing*. In termini di civiltà, nell'esperienza della perdita e della dissipazione dell'eco della virtù teologale della carità e di quella cardinale della giustizia.

È in questo spazio, dai confini incerti e porosi, che potremmo allora, forse, ritrovare le radici delle relazioni umane, nella cura, nell'altruismo, nel rispetto, nell'empatia, nell'attenzione, nella ri-

spondenza agli altri come persone. Come persone biografiche, o come persone, punto e basta. Come stranieri morali, ci avrebbe suggerito Titmuss. Come chiunque, ci inviterebbe a dire Rawls. Come chiunque *ovunque*, aggiungerei allargando lo sguardo, con gli *occhi del resto dell'umanità*, alla gran città del genere umano.

Potremmo allora, forse, adottare uno slogan in cui sono incappato qualche anno fa e che ho trovato bello ed efficace. Potremmo dire, in conclusione, che vi sono e devono esservi spazi sociali per *chiunque* e *ovunque*, in cui vale la massima quasi cartesiana: *dono, dunque siamo*.

LORENZO ORNAGHI*

CARITÀ POLITICA

I. LA CARITÀ, SOMMO BENE E GRANDE DONO

«**Q**ui non habet caritatem nihil habet / Et in tenebris et umbra mortis manet»: così cantano i fedeli, intonando la seconda strofa dell'inno il cui testo fu probabilmente predisposto nel 796, per mano di Paolino patriarca d'Aquileia, in occasione dell'assise conciliare di Cividale. E con fervore crescente, nel ritornello più noto perché più abitualmente cantato, per dieci volte ripetono: *ubi caritas et amor, Deus ibi est*.

La carità è «summum bonum, amplum donum», scrive l'autore dell'inno. E in effetti, da San Paolo della prima lettera ai Corinzi («Ora dunque rimangono queste tre cose: la fede, la speranza e la carità. Ma la più grande di tutte è la carità!»: 13,13) sino ai manuali o alle elaborazioni di teologia dei nostri giorni, la carità si erge maestosa fra le virtù. Arde e fa ardere. Il suo ardore viene «comunicato» – nella liturgia si ricorre in diverse circostanze a una tale espressione – da Dio stesso. Grazie alla virtù soprannaturale teologale della carità, la creatura umana ama il suo Creatore *sopra* ogni altro essere, attingendo e poi ordinando a questa fonte originaria e inesauribile l'amore autentico per ogni realtà appartenente al creato e presente nella propria vita.

Non diversamente, però, da pressoché tutte le nozioni che sono cardine o architrave di un *sistema* di pensiero e di prassi, anche la

* Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

carità si trova a patire le meno evitabili e gradevoli fra le conseguenze prodotte dall'incessante lavoro della mente umana intorno a quelle idee e a quei concetti, che dominano vittoriosi il fluire del tempo e intatti resistono a ciò che inesorabilmente trasforma o corrompe ogni cosa. Su di essa rischia di depositarsi, poca o tanta, la polvere delle definizioni più rigidamente accademiche e didascaliche; o di sedimentarsi quell'*opinione comune* che in talune stagioni storiche diventa, in mancanza di altro, il velo a buon mercato con cui cercare di coprire disorientamenti, inquietudini, frammentazioni e fragilità culturali della società.

Le dispute o baruffe filosofiche e teologiche, pur necessarie, possono attenuare l'innato splendore della carità. E persino le più attraenti o più agevolmente comprensibili fra le rappresentazioni dell'*amore* (il quale si compenetra certamente con la carità, restandone tuttavia distinto e distinguibile) riescono in qualche caso a metterla in secondo piano o nasconderla nella penombra. Non meravigliamoci troppo. Lo stesso è accaduto e accade alle nozioni di *verità* e di *bellezza*, a quella di che cosa sia un *diritto* senza che esso venga scambiato con un'*aspettativa* più o meno generalizzata, o a concetti frequenti nella politica – per trarre qualche esempio, in tale modo, dal campo verso cui occorrerà spostare poi l'attenzione – quali quelli di *potere*, *autorità*, *democrazia*, *pace* e *ordine*.

Eppure, per non essere avari di carità, per non esibirne un esercizio titubante, per restare convinti che «il bene sommo, il grande dono» è una realtà sperimentabile e non una seducente astrazione concettuale, basterebbe oggi riaprire o per la prima volta aprire le pagine di *Deus caritas est* e di *Caritas in Veritate*. Ambedue le lettere encicliche di Benedetto XVI, togliendo muffa e incrostazioni dall'idea di carità, ne riportano alla luce piena la *fattualità* più genuinamente evangelica. Avendo consapevolezza – così sta scritto nella *Caritas in Veritate* – «degli sviamenti e degli svuotamenti di senso a cui la carità è andata e va incontro, con il conseguente rischio di fraintenderla, di estrometterla dal vissuto etico e, in ogni caso, di impedirne la corretta valorizzazione» (n. 2), occorre sempre tenere a mente che «solo

*nella verità la carità risplende e può essere autenticamente vissuta» (n. 3). Senza verità «la carità scivola nel sentimentalismo», giacché è la prima a permetterci di riconoscere pienamente e applicare pertinentemente «il significato di donazione, di accoglienza e di comunione» (*ibidem*), che è proprio della seconda.*

2. COME CONOSCIAMO OGGI LA CARITÀ?

Agli sviamenti e svuotamenti di senso in cui è incorsa e continua a imbattersi la carità, quasi mai prestiamo attenzione. In questo nostro presente, sempre più afflitto da una perniciosa smemoratezza, neanche ricordiamo quale sia l'anima evangelica della carità. Per il linguaggio corrente e nei convincimenti sociali o culturali prevalenti, è *come se* l'originaria *struttura* della carità fosse talmente sepolta, che persino ogni pur appropriato richiamo etimologico suona mestamente a vuoto. Un novero ristretto di raffinati logici e filosofi della scienza può discutere a lungo del *principio di carità*, di cui Neil L. Wilson – in un articolo sulla «Review of Metaphysics» del 1959 – offriva la prima formulazione, esplicita e avvincente. Ma quanti di noi sono ancora abituati a ritrovare nella carità l'impronta di *carus*, *careo*? E quanti sarebbero incuriositi dall'osservare, anche da lontano, la costellazione dei termini-concetti in cui $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ e $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ brillano accanto a *caritas*?

L'uso feriale del vocabolo non manifesta, solitamente, un grande rispetto alla pretesa che la carità disponga di una definizione univoca o, almeno, ampiamente condivisa. La mancanza di riguardo è spiegabile, oltre che giustificabile in talune circostanze. Certo è, tuttavia, che l'originario contenuto *cristiano* di una tale idea sembra essersi assottigliato; e, di sviamento in sviamento, significativamente (anche se non per caso o innocentemente) mutato. Che dire, poi, della disaffezione dell'arte nei confronti della carità, dopo le grandi iconografie dei secoli passati, quando una simile virtù trovava eleganti raffigurazioni anche nelle carte dei Tarocchi?

In anni a noi vicini, la nozione di carità ha cercato di smuovere le acque – nei punti in cui esse appaiono con ogni evidenza stagnanti – delle teorie, dei paradigmi, degli scopi didattici dell'economia più coltivata nelle università. Insieme con il *dono* (che nel 1973 Kenneth E. Boulding, sfidando le ortodossie accademiche, già poneva al centro del libro *The Economy of Love and Fear. A Preface to Grants Economics*), la carità è sembrata in grado di contrastare e limitare lo strapotere del *possessivismo* economico, quali che siano i molteplici travestimenti dottrinali di quest'ultimo. Dono e carità, del resto, ci costringono a scavalcare convinzioni e presupposizioni legate ai lineamenti essenziali, alle passioni e al grado di razionalità, alle preferenze o ai moventi principali di scelta e decisione di quel particolare archetipo di *homo oeconomicus*, che ha incominciato a prendere forma nel passaggio storico dall'aristotelica *economica* del Medioevo all'*economia* del secolo XVIII. Sino a diventare – manifestamente o surrettiziamente, in modo tecnicamente raffinato o, viceversa, piuttosto elementare – il protagonista di rilevanti fasi e longeve scuole metodologiche-analitiche della scienza economica dall'Ottocento in poi (e a restare, comunque, l'irrinunciabile comprimario in pressoché tutte le altre).

Chi avesse bisogno o desiderio di consultare «charity» nel rinomato *The New Palgrave. A Dictionary of Economics* (erede, dal 1987, del classico *Dictionary of Political Economy*, che, pubblicato per la prima volta nel 1894 in tre volumi a cura di R.H. Inglis Palgrave, conobbe un grande successo nelle sue svariate edizioni e ristampe), si dovrebbe accontentare del secco rimando alla voce «altruism», la quale, fornite preliminarmente alcune sintetiche chiarificazioni definitorie, presenta una ricca e argomentata serie di equazioni e formule matematiche. Se poi, per scrupolo di ricerca o per gusto di verificare correzioni, integrazioni e cancellazioni che lo scorrere dei decenni impone anche ai regesti enciclopedici, si volessero conoscere la definizione e le esemplificazioni della carità offerte in tempi meno recenti (per esempio dall'edizione del 1926 del medesimo dizionario), ci si accorgerebbe che allo studioso o al lettore di quegli anni

venivano ampiamente proposte, nell'ovvia successione alfabetica, le espressioni «charitable foundations», «charitable institutions», «charity», «charity organisation», «charity, State». Come a questo punto si può forse indovinare agevolmente, soltanto una quindicina di righe *ad vocem* spiegavano, nell'edizione da noi lontana quasi un secolo, in quali termini l'*altruismo*, senza confusioni o dubbie sovrapposizioni con la carità, fosse da intendersi precisamente anche se discorsivamente.

È tuttavia l'*estromissione* della carità dal «vissuto etico» (secondo le parole e i concetti perfettamente adoperati da Benedetto XVI, nel primo dei passaggi sopra ricordati della sua *Caritas in Veritate*) a far sorgere le domande più preoccupate e preoccupanti intorno alle condizioni di esistenza e allo stato odierno di salute di questa virtù. Domande che incalzano tutti noi. E che sono necessariamente da formulare, se non altro per non apparire egoisticamente distaccati (o scioccamente indolenti) rispetto al futuro della comunità di cui si è figli.

Siamo «condannati» a interpretare la storia e la nostra stessa esistenza pur sapendo che nessun sistema di teorie contiene per intero e in modo definitivo né l'una né l'altra, ammoniva Alfredo Oriani più di un secolo fa, in una delle pagine conclusive del suo libro-testamento *La rivolta ideale*. La constatazione, naturalmente, può essere ignorata anche (o soprattutto) oggi: se non fallace e mortificante, a molti essa rischia di sembrare irrimediabilmente vana. E si può dunque restare convinti che un sistema di conoscenza scientifica sia non solo in grado di *contenere* storia ed esistenze individuali o collettive, ma anche capace – per forza propria e con strumenti più o meno indiretti – di contribuire a correggere le tante imperfezioni degli esseri umani, oltre che le persistenti inclinazioni ad assecondare il proprio tornaconto personale, prima (e con maggiore spontaneità) di qualsiasi altro interesse. Riguardo all'esercizio della carità, però, il «vissuto etico» del singolo e dell'intera collettività conta ben di più di ogni *sistema* di conoscenze, di ogni modello o teoria. Conta assai di più, proprio perché da esso dipende il quotidiano, normale *fun-*

zionamento della vita economica e sociale. Senza «vissuto etico» non vi sarebbe nessuna stabile organizzazione della convivenza umana, non vi sarebbe una qualche cosa assimilabile più o meno persuasivamente a un'autentica *comunità*.

La configurazione della vita economica e sociale di domani fa già parte del nostro presente. Con i tratti essenziali di quello che costituirà, appunto, il «vissuto etico» della futura comunità. Con i vizi ordinari e i peccati capitali che l'*ethos* dell'attuale società (o l'insieme delle sue più diffuse *opinioni comuni*) tollera, giustifica, alimenta e fa nascere. Con le virtù della cui pratica si continua a favorire, custodendo il valore, la buona reputazione privata e pubblica.

Scatta subito, a questo punto, un altro interrogativo. E cioè se, nel *normale* funzionamento della vita economica e sociale dei nostri giorni, la virtù della carità abbia non tanto un suo posto riconosciuto e giustamente apprezzato (con ogni evidenza lo ha: nelle numerose opere di carità esistenti, nelle molteplici azioni di volontariato, nei reiterati sforzi di ricucire qualche punto della lacerata rete delle relazioni inter-individuali), quanto e soprattutto un *ruolo* rispetto al «vissuto etico» da cui in gran parte dipenderanno materia e spirito della società di domani. In sostanza: la carità di cui oggi facciamo esercizio e diamo esempio è eredità bastevole per il futuro che incombe, è ordito di relazioni da preservare, imitare e allargare da parte delle generazioni che verranno dopo di noi?

L'interrogativo impone una risposta troppo impegnativa. E può restare sospeso. Lo si solleverebbe però in modo incompleto e svianate, se, nel considerare un tale ruolo, si lasciasse del tutto ai margini ciò che nel «vissuto etico» odierno (e con intensità di certo non inferiore a quella congenita all'economia *possessiva*) si palesa restio, insensibile o pregiudizialmente maldisposto nei confronti della carità. Vale a dire, tutto ciò che ha a che fare con la politica. E che è rappresentato dalla condotta non solo di chi governa ma anche di chi è governato, dai comportamenti di chi detiene un potere politico vero o immaginario e di chi ambisce a conquistarlo, dagli atteggiamenti e dai convincimenti di chi – la stragrande maggioranza

di noi – a un tale potere si piega o si conforma, pur con interessi, caratteristiche di adesione e magari di attiva partecipazione, diffidenze, pregiudizi e insofferenze, assai differenti nel loro sempre più parossistico *pluralismo*.

Delle tre virtù teologali, la carità è certamente quella di cui si apprezza senza eccessivo sforzo la soprannaturalità rispetto alle cose della politica. Tanto più facile e comodo è ritenerla *soprannaturale*, quanto più la carità urta e cimenta le propensioni e tentazioni maggiormente naturali (e di solito meno edificanti) della condizione umana. A guardare bene, anzi, questo suo aspetto di soprannaturalità quasi sempre rasenta – coerentemente alle più abituali modalità con cui interpretiamo e accettiamo tutto ciò che è o sembra politico – l'*innaturalità*.

3. AL PRINCIPIO DELL'AMICIZIA POLITICA

«Nell'azione degli uomini che si occupano della cosa pubblica, la carità consigliata dalla filosofia ha ben poco peso»: così sentenzia Elio Lamia, chiacchierando – nel racconto *Il procuratore di Giudea* di Anatole France – con Ponzio Pilato. Dopo molti anni, colui che era stato il rampollo di un'illustre famiglia, costretto all'esilio per la propria vita dissoluta e reso saggio dalle sventure, ha incontrato per caso, ai Campi Flegrei, l'amico ormai vecchio e amareggiato, la cui memoria non conserva traccia alcuna di un episodio lontano e banalmente ordinario quale il processo a un «taumaturgo» proveniente dalla Galilea, Gesù il Nazareno.

In effetti, la «*charité du genre humain*» – l'altrui, così come la propria – non è certamente tra le cose di cui si dà particolare pensiero chi governa o chi, per i più svariati motivi, fa della politica la sua professione a tempo ovvero tendenzialmente perenne. L'opinione di Lamia può però prendere la forma di sentenza (di *precetto* inaggirabile, di *regola* cui sarebbe poco scaltro e assai costoso sottrarsi), poiché suffragata indiscutibilmente dall'intera l'esperienza delle vicende

della storia e dalla disincantata conoscenza del genere umano. Sino a prova contraria, del resto, la dolcezza da sola – ha già argomentato Lamia – non è mai bastata a governare gli esseri umani.

Persino negli interstizi della politica è difficile, e talvolta pericoloso, offrire un pur temporaneo alloggio alla carità. La politica nasce con il conflitto; e con il conflitto non solo si è fin qui perpetuata, ma si è anche manifestata la più aggregante e coinvolgente fra le azioni collettive ragionevoli o irrazionali. Tende ad azzerarlo, certo, all'interno della propria comunità: gradualmente, faticosamente e con risultati anche soddisfacenti (almeno finché non esplode la guerra più guerra di tutte, la *guerra civile*). Ha sempre cercato, nel campo infido delle relazioni competitive tra differenti comunità, di apporre dei limiti al ricorso ai mezzi ultimi della violenza fisica: soltanto la calcolata probabilità che simili limiti vengano seriamente osservati attenua il rischio di essere sconfitti, asserviti o annullati da un potere pari o superiore, e magari anche inferiore, al proprio.

Πόλις e πόλεμος sono legati già etimologicamente. E il loro sviluppo sembra diventato inestricabile nel corso dei millenni. Che abbia la forma di una *civitas* o di un *regnum*, di una democrazia, di un'oligarchia o di un'autoritaria monocrazia, la comunità politica di norma si compatta quando un'altra comunità ostile la minacci, fattualmente o potenzialmente. Quasi sempre, i sistemi stabilmente organizzati di convivenza umana sono nati, hanno guadagnato la consapevolezza della propria vita politica indipendente e hanno cercato di assicurarsi la prosperità nel tempo, individuando (in qualche caso inventando) un mortifero *nemico* esterno.

Se anche si aderisse con maggiore convinzione e passione – anziché alla concezione irrimediabilmente conflittuale della politica – a quell'altra visione che, da sempre alternativa (e coesenziale) alla prima, s'impenna sull'indispensabile, progressivo miglioramento della cooperazione fra gli esseri umani e sulla coesistenza la meno disarmonica possibile fra le varie comunità politiche, le cose non muterebbero granché. La spinta alla collaborazione, a una pacifica convivenza internazionale e a uno sviluppo equamente condiviso,

con credibilità maggiore verrebbe infatti impressa – più che dalla carità – da un *interesse* bene inteso e non arrogantemente perseguito. O sarebbe il fortunato esito dell'azione di *istituzioni globali*, chiamate tuttavia più a disciplinare il comportamento sviato o furbamente distratto di comunità, gruppi di potere e leader, che non a rispecchiare, premiandole, propensioni al bene e inclinazioni, volenterose anche se difficoltose, alla virtù.

Il beato Antoine Frédéric Ozanam, fondatore dei gruppi caritatevoli-assistenziali poi denominati *conferenze di S. Vincenzo*, giustamente notava che la carità è il principio dell'autentica amicizia. E può essere proprio questa la ragione per cui, in politica, la carità è carsica e appare praticabile con molte riserve o a metà. Dell'amicizia vera la politica non avverte quasi mai il bisogno; al punto che, snaturandola, ogni volta la traveste con i panni dell'ideologia. Aristotele, se nell'*Etica Nicomachea* (VIII, 1, 1155a) ricorda come «il più alto punto della giustizia sembra appartenere alla natura dell'amicizia», nell'*Etica Eudemia* (III, 7, 1234b) argomenta che «[c]ompito della politica sembra essere infatti soprattutto il creare l'amicizia». Più che offrire, però, una qualche pur imperfetta applicazione delle constatazioni ed esortazioni aristoteliche, le multiformi e mutevoli vicende storiche della politica hanno ostentato una delle loro più inflessibili regolarità, dando ragione di ciò che Nietzsche, nelle pagine «Dell'amico» in *Così parlò Zarathustra*, registrerà con il crudo aforisma: «Nel proprio amico bisogna avere anche il proprio miglior nemico».

Malvista o sottostimata, la carità è tenuta lontana dalle stanze e dalle anticamere di chi maneggia il potere politico. Al potere, d'altronde, sono più confacenti i peccati e i vizi della natura umana, che non le virtù. E il timore è un movente così necessario all'efficacia di gran parte delle azioni politiche, da rendere inimmaginabile che possa essere fugato dalla carità, come invece pretendeva Francesco d'Assisi nelle sue *Admonitiones* (cap. 27): «Ubi caritas est et sapientia / ibi nec timor nec ignorantia».

Anche tra chi è assoggettato al potere, tuttavia, la carità è costretta a vivere limitando il più possibile la propria contagiosa operosità.

Pochi, o pochissimi, la collocano al principio delle loro relazioni di amicizia. Quando c'è o sembra esserci, l'amicizia politica solo eccezionalmente e assai sorprendentemente resiste al trasformarsi dei personali interessi, oltre che allo scorrere usurante degli anni e delle circostanze. Persino quando ci si ritiene amici, compagni o sodali per affiliazione ideale, per esaltazione ideologica, oppure per il solo motivo di sentirsi accomunati dall'insoddisfazione, dalla disistima o dal rancore nei confronti di governanti e istituzioni, la carità è inevitabilmente guardata con sospetto, ogniqualvolta montino nella società – è la nervosa fase che stiamo attraversando – gli umori collettivi dell'invidia e della gelosia. Tutti i *regna*, tutti i gruppi più o meno stabili di potere, tutti i governi – ce lo ha insegnato proprio sant'Agostino nel *De Civitate Dei* (IV,4) – finiscono con il sembrare, o con l'essere realmente, «magna latrocinia». Lo sembrano o lo diventano, se essi rinunciano (questa condizione non va mai dimenticata) alla giustizia: «remota iustitia», ogni azione o decisione di chi governa non può infatti che risultare – già al suo nascere o comunque, inevitabilmente, poco dopo – una fonte di privilegio per alcuni e di simultanea vessazione per tutti gli altri.

Le opinioni non troppo elette e i giudizi non di rado triviali da cui sono accompagnati coloro che esercitano il mestiere della politica (così come – non consequenzialmente, anche se giustificabilmente – le rappresentazioni deformate o astiosamente censorie della politica quale attività di basso ordine) non sono certamente una stigmatizzazione dei nostri giorni. Lungo il corso della storia, gli eventi e i periodi in cui la politica e il suo potere (chiunque si trovi a personificarlo) hanno attirato a sé fervori costanti e adesioni non di convenienza o simulate sono assai meno frequenti di quelli in cui l'una e l'altro disinvoltamente palesano, più che un volto somigliante a quello demoniaco, la loro reale natura di fardello. Un fardello ingombrante e spesso a mala pena sopportabile, ma sempre indispensabile alla vita di qualunque società.

Simili opinioni, giudizi e rappresentazioni assediano e assillano – com'è sin troppo facile e quasi irritante prenderne atto, pressoché

ogni giorno – l'età della *tarda democrazia* in cui viviamo. Nella quale età, con impeto maggiore di altre stagioni storiche, torna pertanto la domanda se non sia proprio la scarsa presenza della carità, o la sua latitanza, a rendere più insostenibile il peso della politica e meno perdonabili errori o incapacità delle classi politiche. E se dunque, avendo insieme rinunciato alla giustizia e alla carità, la politica non abbia smarrito il suo *sensu*, e non riesca più né a far comprendere il suo significato, né ad accennare a una direzione che lasci alle spalle insicurezze e timori di questo nostro presente.

Possiamo però far crescere davvero la carità nella politica, rifugiando dai sentimentalismi e da ogni ipocrita travisamento? E come impedire che la carità politica fiorisca soltanto nella serra delle realtà indefinitamente lontane perché sempre posticipate, o addirittura in quella delle idee impossibili che perseguiamo solo perché convinti che, senza di esse, nemmeno si riuscirebbe a conseguire un *possibile* non troppo deludente rispetto alle attese, quantunque precario e ogni volta inguaribilmente tirchio?

«L'Osservatore Romano» del 23 dicembre 1927, fornendo il dettagliato resoconto dell'udienza concessa da Pio XI, cinque giorni prima, ai membri dell'Assemblea Federale della F.U.C.I. e delle U.C.I che erano convenuti a Roma per la loro annuale riunione, così trascriveva le parole del Pontefice: «[Q]uanto più vasto e importante è il campo nel quale si può lavorare, tanto più doveroso è il lavoro. E tale è il campo della politica, che riguarda gli interessi di tutta la società, e che sotto questo riguardo è il campo della più vasta carità, della carità politica, a cui si potrebbe dire null'altro, all'infuori della religione, essere superiore. È con questo intendimento che i cattolici e la Chiesa debbono considerare la politica [...]».

Ecco, proprio questa a me sembra la risposta appropriata e realistica. Che può essere ripetuta, senza diventare stucchevolmente retorica. E senza apparire evasiva o di comodo, soprattutto quando la vigna della politica s'inselvaticisca al punto di far sembrare inutilmente oneroso e molesto, o addirittura inaccettabile, occuparsene.

Tanto più doveroso è il lavoro, quanto più è vasto e importante – incita Pio XI, sapendo di rivolgersi a dei giovani – il terreno da seminare e coltivare. Nelle attività maggiormente faticose o penose, gli esseri umani fanno spesso mostrare di essere sorprendentemente più capaci, più ricchi di spirito di sacrificio e d'inventiva, meno ripiegati su di sé e sul proprio vantaggio personale, di quanto i giudizi correnti e una pur larga esperienza del mondo invitino a congetturare. È nel plusvalore di umanità, nell'eccedenza d'imprevedibilità nascosta sotto i nostri comportamenti comuni o socialmente sollecitati e approvati, che la carità politica trova i moventi maggiori della sua alacrità. E riesce alla fine a rivelarsi, toccando soprannaturalmente il cuore stesso della realtà della politica, non già *contro*, bensì *secondo* la natura di quest'ultima.

Persino l'amicizia politica, trovato il suo principio nella carità, potrebbe così uscire finalmente dal limbo dei sogni irrealizzabili o delle promesse perennemente differite. Talché, traguardando dagli inquieti giorni odierni il tempo della politica che già incombe, anche noi si riesca a ripetere senza doppiezze e senza ingenue illusioni la rassicurante domanda che si poneva Agostino (*La città di Dio*, XIX, 8): «che cosa può consolarci in questa società umana, piena di errori e di tribolazioni, se non una fede autentica ed un amore scambievolmente fra veri e buoni amici?».

MAURIZIO FERRERA*

CARITÀ:
DALLE SCRITTURE AL WELFARE (E OLTRE)

Nel noto dipinto *Le sette opere della misericordia* (1607), Caravaggio tratteggia forse la prima immagine della *carità* in senso moderno. La scena è permeata di realismo, Cristo è assente, la Madonna e gli angeli sono periferici e distanti. Il palcoscenico della misericordia è solo terreno, le opere sembrano collegate alla mera evidenza del bisogno. Di fronte al male immeritato, l'unica risposta è l'aiuto reciproco, mosso da uno spirito di fratellanza che il pittore sconnette da riferimenti ultramondani.

Caravaggio rompe con una tradizione figurativa strettamente ancorata alle scritture. Il concetto di carità e il suo *sensu* nascono infatti con le religioni abramitiche. Già nel Vecchio Testamento emerge con chiarezza l'idea di una collettività di eguali che è *prossimo* meritevole di amore fraterno in caso di necessità: «non chiuderai la mano davanti al tuo fratello bisognoso; anzi gli aprirai largamente la mano e gli presterai quanto gli abbisognerà» (*Deuteronomio*, 15, 7-8). Nel *Vangelo*, tutti gli uomini diventano figli di Dio, il messaggio profetico si trasforma in una precisa deontologia individuale: amare ogni fratello-uomo come noi stessi e soprattutto essere caritatevoli verso tutti 'gli ultimi'. Il messaggio cristiano radicalizza l'idea di carità estendendola non solo al di là dei legami di parentela o vicinanza, ma anche ai nemici, all'intero universo umano senza limiti e confini.

È dunque a Gerusalemme che si trovano le radici etiche (giu-

* *Università di Milano*

daico-cristiane) della civiltà europea nella sua dimensione sociale. Le prime pratiche di carità organizzata si manifestano nelle antiche tribù ebraiche e poi nelle prime comunità dei cristiani, ma le radici istituzionali per lo sviluppo di vere e proprie politiche di beneficenza si trovano a Roma. Nel diritto dell'impero cristianizzato i poveri acquistano visibilità e considerazione politica e divengono i beneficiari di misure assistenziali progettate sul lungo periodo. A partire dalla metà del IV secolo si registra il passaggio da una carità intesa come mera disposizione d'animo individuale, capace di conferire una funzione redentrice alla semplice elemosina, ad una carità pianificata, che individua problemi sociali e ne cerca soluzioni strutturali. Nascono le *matriculae pauperum*, i registri dei poveri, e con la collaborazione della Chiesa le *congregazioni* locali di carità si affermano come prima forma di ammortizzatore sociale.

I Padri della Chiesa chiariscono e approfondiscono la natura teologica della carità, virtù che sgorga direttamente da Dio e si dispiega in forma compiuta – come amore di Dio per sé e per tutti i suoi figli, che lo ricambiano nello Spirito Santo – solo *in Civitate Dei*. Nel Medio Evo la carità nel mondo terreno registra un processo di sdoppiamento. Il suo fine resta quello di amare ed aiutare il prossimo come dono gratuito in base alla comune filiazione divina. Ma essa diventa sempre più anche un mezzo. Essere caritatevoli è una delle chiavi per la salvezza, per accedere a quel regno ultramondano costitutivamente permeato di carità-amore. Il male immeritato di questo mondo fa parte dell'imperscrutabile disegno di Dio. Noi dobbiamo solo riconoscerlo e alleviarlo quando lo incontriamo. Le opere di carità ci danno l'occasione di redimere i peccati. Per la Chiesa, l'assistenza organizzata è a sua volta occasione di proselitismo alla religione del figlio di Dio. La Controriforma codifica le occasioni che ci richiamano al dovere della misericordia (le sette opere del dipinto di Caravaggio), un dovere strettamente correlato alla redenzione dei peccati e al perdono divino come pre-condizioni per la vita eterna.

Il Protestantismo rescinde, come è noto, il legame tra salvezza e opere terrene, riducendo la prima ad una intima questione di fede (dal

singolo verso Dio) e di grazia (da Dio verso il singolo). La carità perde il suo valore strumentale, si fa anzi *condizionata*: essere ultimo non basta, per ottenere aiuto occorre essere anche meritevole, nella fede e nell'impegno quotidiano. Con la fusione di chiesa e stato, nel Nord Europa povertà e poveri vengono regolati dalla legge (le *Poor Laws*). La carità si istituzionalizza ma al tempo stesso si paternalizza (molto più di quanto non avvenga nei territori cattolici) e si associa a disciplina. L'aiuto nel bisogno deve essere meritato attraverso comportamenti retti e soprattutto la disponibilità al lavoro: un tratto che pervade la cultura e le politiche sociali dei paesi Nordici fino al Novecento.

La modernità deflaziona gradualmente il rapporto fra carità e religione. Nel Settecento si diffondono due nuovi termini: filantropia (privata) e beneficenza (pubblica). I filosofi illuministi promuovono e valorizzano entrambe le nozioni come alternative secolari e progressiste al tradizionale concetto di carità imbevuto di cristianesimo. Diderot, Rousseau, Helvétius, Voltaire credevano nella bontà della natura umana e nella perfettibilità della società. L'amore universale per il prossimo non richiedeva né l'intercessione di Dio né il monopolio ecclesiastico sull'assistenza sociale. Nonostante la forte opposizione della Chiesa, la Francia tardo-settecentesca vede sbocciare una variegata moltitudine di società filantropiche laiche.

Cambia la sensibilità anche nella sfera intellettuale. In aggiunta alla scoperta e alla teorizzazione del libero mercato, l'Illuminismo scopre la società civile. Il male immeritato, il bisogno estremo non sono più spiegati in senso verticale (Dio o Satana), ma orizzontale: sono danni collaterali della cooperazione economica e sociale. Contemporaneamente, si fa strada anche una morale secolare: l'aiuto reciproco è un dovere che ci riguarda come individui interdipendenti. Ciò su cui si dibatte sono le basi di questo dovere, la sua coerenza, la sua *ratio* finale. Dobbiamo essere benevolenti in base a imperativi ipotetici (solo se è per maggiore felicità per un maggior numero) o categorico (come massima universale dettata dalla ragione?). È da queste domande che parte la lunga catena di pensiero che da Adam Smith e Kant arriva a Rawls e ai contemporanei.

Intanto la Rivoluzione francese ritesse i fili delle istituzioni, inventa il trio 'Libertà Eguaglianza e Fraternità' e porta la modernità al suo trionfo politico. La Rivoluzione collega etica repubblicana e messaggio cristiano nel concetto di fraternità. La Dichiarazione del 1789 è la rampa di lancio di un processo che intreccia sempre più strettamente il principio di eguale libertà con quello di diritti individuali di protezione, ri-orientando completamente il *paradigma* della carità: la fonte di valore non è più Dio, ma l'umanità, l'universo degli uomini. Il pensiero e i movimenti socialisti accentuano la dimensione politica della fraternità, trasformando il comando divino in un progetto politico per la realizzazione, qui ed ora, di una società solidale ed egualitaria.

Nato universalista, l'intreccio fra ethos repubblicano e etica della fratellanza si ripiega nell'Ottocento entro i confini dello stato nazione. Nascono l'assistenza pubblica, poi l'assicurazione obbligatoria dei lavoratori. L'incontro con la democrazia trasforma la fraternità in solidarietà e fa nascere il welfare state novecentesco. Inclusivo e protettivo verso l'interno, esclusivo e arcigno verso l'esterno.

La solidarietà è qualcosa di diverso dalla carità. Anche se declinata unicamente sulla dimensione orizzontale, quest'ultima resta nel perimetro dell'etica (della *Sittlichkeit*, per dirla con Hegel), riferita a rapporti di vita in contesti prevalentemente informali. Le motivazioni etiche sono pre-politiche, non si spingono oltre forme di condivisione volontaria di rischi e bisogni (il mutualismo, la previdenza volontaria) fra persone o gruppi egualmente situati nella struttura sociale. Con l'avvento della democrazia di massa, la base della condivisione si trasforma da sociale a *politica*. Il riferimento è ai nessi di vita politici, all'interno di comunità territoriali giuridicamente organizzate. La solidarietà, ha precisato Habermas, ha come suo tratto più importante «il carattere attivo dell'impegno a esaudire una promessa che è implicita nella pretesa-di-legittimità di ogni ordinamento politico». Inoltre, prosegue Habermas, «la solidarietà ha per oggetto un contesto di vita non tanto derivato dal passato, quanto piuttosto da organizzare per il futuro». Il welfare state novecentesco

non è soltanto una sempre più articolata macchina di redistribuzione delle risorse, ma anche il frutto di una sequenza di compromessi politici – più o meno ampi – fra gruppi di interesse e partiti in merito alle dimensioni e alle funzioni dello stato e delle sue politiche.

I pilastri dello stato sociale moderno sono gli schemi di assicurazione sociale obbligatoria di massa, imperniati su logiche di reciprocità e di contabilità a doppia partita: da un lato contributi e imposte, dall'altro lato prestazioni e servizi. L'assistenza pubblica resta l'unico settore a partita singola: l'aiuto in denaro o in natura è erogato sulla base del mero bisogno, in base a logiche di beneficenza/benevolenza. Questo settore viene dapprima spiazzato (ridotto, limitato) dall'espansione delle assicurazioni obbligatorie, che giungono a coprire l'universalità dei lavoratori occupati nell'economia fordista, basata sulla produzione di massa nelle (grandi) fabbriche. Con il passaggio all'economia post-industriale e la graduale frammentazione del mercato del lavoro, una quota crescente di persone finisce tuttavia per cadere fra le maglie del welfare assicurativo, rendendo necessaria la riattivazione di reti di sicurezza minima guidate dalla logica del bisogno e dell'aiuto *condizionato*. Questa nuova svolta istituzionale riapre il dibattito classico sui doveri (individuali e soprattutto collettivi) di beneficenza verso i più vulnerabili. Quando si deve dare e quanto a chi non ha niente da scambiare, ma solo bisogno? Sotto nuove spoglie, si torna al dramma che pervade la tela di Caravaggio. E che ha dato origine a un ventaglio di orientamenti normativi e soluzioni di policy: dall'imposta negativa sul reddito al reddito di base incondizionato.

Un'altra rilevante tendenza del XXI secolo è il ritorno della società civile: la mobilitazione dei suoi attori e delle sue risorse per rispondere ai nuovi bisogni. La filantropia privata e non profit è diventata protagonista di un 'secondo welfare', spesso ancorato ai territori, che sperimenta soluzioni innovative di protezione tramite sussidi e servizi. I concetti e l'agenda della 'responsabilità sociale' hanno sfumato i rigidi confini fra logica del profitto e logica dell'assistenza, anche per le imprese commerciali; è cresciuto il cosiddetto

terzo settore, nonché il ruolo delle organizzazioni *faith-based* (molto importanti soprattutto negli Stati Uniti). La Chiesa cattolica non ha certo abbandonato né sminuito il riferimento alla Caritas come virtù teologale: come ha ribadito Benedetto XVI nell'enciclica *Caritas in Veritate*, «L'amore – *caritas* – è una forza straordinaria, che spinge le persone a impegnarsi con coraggio e generosità nel campo della giustizia e della pace. È una forza che ha la sua origine in Dio, Amore eterno e Verità assoluta». La dottrina sociale cristiana si è però progressivamente aperta a nuove prospettive e concezioni secolari (teoria dei beni comuni, dell'economia civile), capaci di declinare il messaggio religioso sulla carità in contesti di giustificazione e cornici istituzionali allineate alle sfide della società contemporanea.

La teoria morale e politica degli ultimi decenni ha a sua volta riflettuto in modo approfondito sulle cosiddette azioni *supererogatorie*, gli aiuti spontanei a senso unico e gratuiti, come quello del buon Samaritano. A tutt'oggi si confrontano tre posizioni. Una minimalista: la benevolenza (aiuto spontaneo mosso da una genuina disposizione solidale) è commendevole, ma non è un obbligo morale. Essa può naturalmente ispirare specifiche misure statali in base a preferenze culturali e politiche. Ma l'unico obbligo morale è di natura negativa: non causare danni agli altri e non agire con spirito malevolo. La seconda posizione è massimalista: ciascuno ha l'obbligo di aiutare le persone che si trovano in condizioni di bisogno se è in loro potere farlo senza eccessivi sacrifici. In un certo senso, è la massima del Deuteronomio trasformata in obbligo morale sorretto da giustificazioni terrene ma cogenti. A livello collettivo, quest'etica super-erogatoria imporrebbe un massiccio trasferimento di risorse dai paesi ricchi a quelli più poveri, ben al di là di quell'1% del PIL oggi auto-imposto come obiettivo dai paesi del G7 e neppure pienamente rispettato.

A metà strada fra le due posizioni minimalista e massimalista vi è una posizione intermedia. Questa riconosce l'obbligo negativo della non-malevolenza e offre giustificazioni morali per la proibizione giuridica di alcune condotte. Quanto agli obblighi positivi di bene-

volenza, questi non possono tuttavia dare luogo a vincoli generali e minacce di sanzione, tranne in pochi casi (omissione di soccorso ad esempio). Non si tratta, in altre parole, di obblighi morali di portata universale. Resta sempre la possibilità di conformarsi ai principi di beneficenza/benevolenza – a livello individuale o collettivo – come scelta politica e in base a programmi d'azione più o meno codificati.

Le scienze cognitive e l'osservazione del comportamento animale ci indicano che in verità non siamo l'unica specie capace di *supererogare*, lo fanno anche alcuni primati. Ci saranno forse vantaggi evolutivi in questa disposizione. Ma potremmo anche accontentarci di una spiegazione più immediata, slegata da finalità strumentali. La radice indoeuropea della parola carità (h₃, resa in greco da χρ e in latino da *car*) indicava il piacere suscitato dalla luce del sole (che peraltro ne genera molta più di quanto serva). Fare e ricevere la carità può, semplicemente, procurare gioia a noi umani. «Quale che sia la sorte che colpisce i nostri simili, noi la immaginiamo come se fosse nostra... grazie alla forza della simpatia. E questa corrispondenza di sentimenti sta alla base dell'amore». Questa straordinaria frase di Hume condensa ancora oggi il significato profondo della carità-amore e riesce a trasmetterne con immediatezza quella carica emotiva e motivazionale che il paradigma giudaico-cristiano della carità ha regalato alla civiltà europea.

GIAMPAOLO AZZONI*

CARITÀ: IL DONO DELLA RELAZIONE

I. CARITÀ

Tra le virtù rappresentate nell'Arca di Sant'Agostino, la carità è forse quella che pone maggiori difficoltà a una sua comprensione. Si tratta di ostacoli terminologici e concettuali.

Il termine 'carità' è, infatti, la traduzione del termine greco 'agápē'; ma tale traduzione, come vedremo, non è univoca essendo stato reso 'agápē' anche in modo diverso e ciò nei testi del *Nuovo Testamento* in cui si ha la genealogia della carità quale virtù. Se si osserva poi l'evoluzione più moderna del termine, non si può che concordare con quanto scrive Tito Sante Centi, in apertura dell'introduzione alla sua traduzione del Trattato tommasiano sulla carità, e cioè che 'carità' sia «una parola stracarica di significato, che ha sentito forse più di ogni altra il logorio dell'uso» e che nell'italiano corrente si sia ridotta a significare l'elemosina «una delle forme più spicciole e sbrigative di esercitare uno dei suoi atti» (Centi 1970, p. 7). Dunque, l'italiano 'carità' è passato a designare non tanto l'*habitus* di chi è caritatevole, quanto una attività che da quell'*habitus* deriva: 'fare la carità'. Da notare, poi, che 'fare la carità' è espressione vicina a 'fare le cose per carità', che indica, addirittura, come già Nicolò Tommaseo e Bernardo Bellini scrivevano nel loro *Dizionario*, fare le cose «di mala grazia e con dispregio». Dunque, quella di 'carità' è una vicenda semantica

* *Università di Pavia*

che ha esiti di metonimia (dall'*habitus* agli atti di quell'*habitus*) e anche di enantiosemia (da un valore positivo ad uno opposto, negativo).

Venendo al piano concettuale, si è assistito all'emergere di una concezione che potremmo definire "pelagiana" della carità che ne oscura il carattere specifico di virtù *teologale* per ridurla ad una autosufficiente (e peraltro precaria) oblatività orizzontale. Più in generale, è senz'altro condivisibile la considerazione di Jean-Luc Marion (2007, p. 187) secondo cui, nonostante l'esplicito straordinario rilievo ad essa attribuito nella *Prima Lettera ai Corinzi* o nella *Prima Lettera di Giovanni*, «la carità resta profondamente misconosciuta dal cristianesimo moderno». Ciò non era ovviamente così nel pensiero teologico sulla carità che, per citare la sola corrente principale, da Agostino d'Ipbona arriva a Tommaso d'Aquino e quindi alla seconda scolastica e agli sviluppi più recenti del neo-tomismo.

1.1. I termini 'agápē' e 'carità'

Come ho detto, il termine 'carità' si è affermato in teologia e filosofia come traduzione del termine greco 'agápē'. Il problema è che non si tratta dell'unica traduzione praticata, in quanto il termine 'carità' si alterna, negli stessi testi, con quello di 'amore' ed è difficile indurre un criterio per cui a volte si sia preferito 'carità' e a volte 'amore'. Ma i due termini 'carità' ed 'amore' anche se, sotto questo specifico riguardo, possano essere strettamente associati, hanno però diverse connotazioni semantiche e sono all'origine di diverse questioni generali ed applicative.

Il termine 'agápē' al singolare è presente nell'intera traduzione dei Settanta dell'*Antico Testamento* solo 20 volte (di cui 11 nel *Cantico dei Cantici*), ma ricorre nel *Nuovo Testamento* 116 volte (il plurale di 'agápē', cioè 'agapai', ha il significato connesso, ma diverso, di "pasti fraterni" o "banchetto eucaristico").

Se consideriamo la traduzione italiana cattolica ufficiale (*Bibbia CEI* del 2008) di queste 116 occorrenze del termine 'agápē', 61 sono

state rese con ‘amore’, 52 con ‘carità’ e 3 in altro modo. La più alta concentrazione di traduzioni di ‘agápē’ con ‘amore’ è nella *Prima Lettera di Giovanni* dove tutte le 18 occorrenze sono rese in italiano con ‘amore’. Mentre la più alta concentrazione di traduzioni di ‘agápē’ con ‘carità’ è nella *Prima Lettera ai Corinzi* dove le 14 occorrenze in 12 casi sono rese con ‘carità’ (9 dei quali all’interno del capitolo 13 che contiene il c.d. *Inno alla carità*).

L’utilizzo di ‘carità’ e ‘amore’ per rendere il medesimo termine ‘agápē’ crea ovviamente problemi interpretativi e può condurre anche a fraintendimenti. Ad esempio, si consideri il terzo capitolo della *Lettera agli Efesini* dove, a stretta vicinanza, si ha l’alternanza di ‘carità’ e ‘amore’ (v. 3,17 e v. 3,19) oscurando il fatto che, per Paolo, si trattasse della medesima *agápē*.

Se nella traduzione italiana, ‘agápē’ è stato reso 61 volte con ‘amore’ e 52 con ‘carità’, invece nella *Nova Vulgata*, abbiamo un esito significativamente diverso in quanto ‘agápē’ è reso in ben 92 casi con ‘caritas’ e solo in 24 con ‘dilectio’. E così nei versetti sopra citati della *Lettera agli Efesini* si ha, in entrambe le occorrenze di ‘agápē’, lo stesso termine ‘caritas’ e non una fuorviante alternanza di due termini diversi.

1.2. Una concezione “pelagiana” della carità

Come ho detto sopra, nel sentire contemporaneo domina una concezione della carità che potremmo definire “pelagiana”. Cioè, vengono minimizzate o rimosse tre caratteristiche che la carità possiede in quanto virtù *teologale* (Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 62, a. 1, co.):

- i. avere Dio come oggetto primario (e non il prossimo);
- ii. essere infusa da Dio (e non acquisita con l’esperienza, come accade per le virtù cardinali);
- iii. essere conosciuta per rivelazione di Dio (e non per scienza umana).

Si può dire, poi, che vi sia una sorta di semi-pelagianesimo nella concezione della carità quando è invertito l'ordine onto-assiologico del suo oggetto, privilegiando o antepo-ponendo il prossimo a Dio.

La centralità del riferimento a Dio è invece già presente in una celebre definizione di Agostino d'Ip-pona (*De Doctrina Christiana*, 3, 10): «chiamo carità il moto dell'animo volto al godimento di Dio per se stesso, e di sé e del prossimo per amore di Dio», definizione che viene solitamente parafrasata nella seguente formula: «Caritas est motus animi ad fruendum Deo propter ipsum et proximo propter Deum».

Tale caratterizzazione della carità basata sulla relazione con Dio e, attraverso Dio, con il prossimo, si arricchisce di motivi, ma per- mane, almeno a livello dottrinale, nei secoli arrivando fino al vigente *Catechismo della Chiesa cattolica*, dove al §1822 si legge che «la carità è la virtù teologale per la quale amiamo Dio sopra ogni cosa per se stesso, e il nostro prossimo come noi stessi per amore di Dio».

La priorità della relazione con Dio, che si configura come condi- zione trascendentale di relazione con il prossimo, ha rilievo non solo teologico. In questione, infatti, è la modalità di costituzione della in- tersoggettività che, nel paradigma della carità, non è l'immediatezza dell'altro uomo (nella idiosincronicità del suo volto), ma la necessaria mediazione di un Terzo che è amore. Agostino (*De Trinitate*, 8, 10, 14) scrive che anche nell'amore di un amico «vi sono tre cose: colui che ama, ciò che è amato e l'amore stesso».

2. DONO

Come indica il titolo del presente contributo, una prospettiva che ritengo particolarmente adeguata per analizzare il concetto di carità quale virtù è quella secondo cui la carità è concepita come *dono della relazione*. Il termine 'dono' (di chiara ascendenza fenomenologica) va inteso nei due sensi presenti nel verbo francese 'donner': il senso di "dare" e, insieme, il senso di "donare". Cioè, 'dono' (nell'espressio-

ne ‘dono della relazione’) va inteso nel senso di “dazione” e, insieme, di “donazione”: attraverso la dazione / donazione della carità, è la relazione (tra Dio e l’uomo e, quindi, tra l’uomo ed il suo prossimo) che è data, e che continua ad essere data, come dono.

In tale contesto teorico, ‘carità’ è il nome di una intuizione fondamentale: che ogni fenomeno mi è dato / donato. Come una pioggia estiva che mi sorprende all’aperto, la realtà, in ogni suo aspetto, mi avvolge impreveduta, da me non prodotta o voluta, ma a me data / donata; la stessa mia corporeità, nelle sue articolazioni anatomiche e nelle sue dinamiche fisiologiche, si dà / dona a me, non prodotta o voluta. Il battesimo, che è dall’infante passivamente ricevuto, è figura di questo darsi / donarsi del reale che comprende la stessa costituzione della soggettività, la persona, di chi il battesimo riceve.

2.1. *La dazione della carità*

La carità, in quanto virtù teologale, non può essere acquisita, come nel caso delle virtù cardinali, «per opera humana», ma è infusa da Dio (*S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 65, a. 2, co.). La fonte di tale asserzione è direttamente il versetto 5,5 della *Lettera ai Romani*: «La carità di Dio è stata infusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo datoci in dono». L’infusione della carità venne definita come dogma già nel 2° Sinodo di Orange (anno 529) e ampiamente trattata dal Concilio di Trento nel *Decreto sulla giustificazione* (anno 1547).

Nella prospettiva di Tommaso, l’infusione della carità non si esaurisce in un atto istantaneo per cui essa verrebbe acquisita definitivamente dalla creatura; l’infusione richiede, piuttosto, una successiva conservazione che si sviluppa nel tempo. Facendo riferimento alle analisi effettuate da Jean-Luc Marion, all’interno di una fenomenologia generale della donazione, si potrebbe affermare che è necessaria una «resistenza» da parte di colui a cui la carità è data. Marion (2001, p. 61) intende ‘resistenza’ nel senso che il termine ha in elettricità e

che rinvia alla trasformazione dell'energia in luce: più aumenta la resistenza all'impatto del dato, più la luce fenomenologica non solo si dà, ma si mostra. Tornando a Tommaso (*S. Th.*, II^a-II^{ac}, q. 24, a. 12, co.) e restando sempre nella metafora della luce, egli ritiene che l'infusione della carità sia paragonabile all'illuminazione dell'aria da parte del sole che cessa quando si interpone un ostacolo: essa verrebbe meno ogniqualevolta l'uomo compia un peccato mortale. Correlativamente, Tommaso (*S. Th.*, I^a-II^{ac}, q. 88, a. 2, co.) ritiene che un peccato sia mortale solo quando esso sia contro la carità: anche tale tesi è coerente con l'ipotesi per cui la carità sia il dono della relazione con Dio ed il peccato sia mortale quando interrompa tale relazione. Il peccato mortale è l'antitesi di ciò che Marion chiama «resistenza»: è non solo la mancata trasformazione del dato in una rivelazione per il soggetto, ma è il rifiuto del dato stesso.

2.2. *La donazione della carità*

Come ho detto, la carità è donata non solo nel significato *oggettivo* di una sua dazione (che avviene per infusione), ma anche in quello *soggettivo* di una sua donazione in senso stretto (che avviene come atto d'amore di Dio verso la sua creatura).

Il teocentrismo della carità come virtù si manifesta non solo nel fatto che suo oggetto primario è l'amore verso Dio, ma anche nel fatto che tale amore verso Dio è possibile solo perché Dio per primo ha amato la creatura da cui, a sua volta, è riamato. Pierangelo Sequeri (2010, p. 36) definisce, in modo icastico, l'*agápē* come «pro-afezione di Dio» a significare che essa è «ontologicamente e originariamente antecedente ad ogni forma di affezione possibile» (Sequeri 2010, p. 35). Come recita la *Prima Lettera di Giovanni*: «Noi amiamo, perché egli ci ha amati per primo» (v. 4,19).

Per la comprensione dello statuto ontologico del soggetto umano nella donazione della carità operata da Dio, credo che sia fecondo riferirsi al concetto di «adonné» elaborato da Marion nella sua feno-

menologia della donazione. Marion con ‘adonné’ intende il soggetto correlativo al darsi del dato fenomenico (‘donné’), non pensato però come un soggetto ipostaticamente già costituito anteriormente al darsi del dato stesso e, pertanto, già nella condizione di esserne donatario, bensì come un soggetto che rivela sé stesso a sé grazie al rivelarsi a sé del dato fenomenico, cioè un soggetto che riceve sé stesso da ciò che egli riceve (Marion 2001, p. 60). Si ha pertanto un rovesciamento della prospettiva tipica della modernità filosofica: dalla priorità intenzionante del soggetto a quella donativa del dato. Nella dimensione della carità, Romano Penna scrive che si passa da “cogito, ergo sum” a “amor, ergo sum”, dall’indicativo presente *attivo* ‘cogito’, “io penso”, all’indicativo presente *passivo* ‘amor’, “io sono amato” (Penna 1988, pp. 27-28).

Entro le coordinate della donazione della carità e dell’adonato rispetto ad essa, acquisisce un senso propriamente retorico la splendida domanda della *Prima Lettera di Giovanni* (v. 4,7): «Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto?»: tutto ciò che possediamo, l’abbiamo ricevuto in donazione e ogni fenomeno ci è dato, compreso il fenomeno di noi stessi a noi stessi.

3. RELAZIONE

Come ho detto, la prospettiva che propongo nel presente contributo è quella secondo cui la carità è dono (nel senso di dazione e donazione) della relazione: relazione tra Dio e l’uomo e, quindi, tra l’uomo ed il suo prossimo. La carità è il dono della relazione che compiutamente unisce. Nell’*Apocalisse* (v. 21,3) v’è la suggestiva qualificazione di Dio come «il Dio-con-loro», «Deus cum eis», «theòs met’ autōn», a significare la definitiva unione di Dio con gli uomini nella Gerusalemme celeste; potremmo dire che in tale espressione la carità è significata dalla preposizione che unisce il termine che indica Dio al pronome personale che si riferisce agli uomini: la carità è contenuta nelle preposizioni ‘con’, ‘cum’ e ‘metà’.

Ecco dunque che se anche l'elemosina è uno degli atti esteriori della carità, essa non è sufficiente perché si abbia carità. Come si legge nella *Prima Lettera ai Corinzi* (v. 13,3), «se anche dessi in cibo tutti i miei beni e consegnassi il mio corpo per averne vanto, ma non avessi la carità, a nulla mi gioverebbe». Così Tommaso distingue tra il dare l'elemosina *materialmente* (possibile anche in assenza di carità) e il dare l'elemosina *formalmente* (che richiede Dio quale causa formale e che quindi, come tale, è propriamente atto esteriore della carità) (*S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 32, a. 1, ad 1).

3.1. Dualità e trialità della relazione di carità

La carità esemplifica in modo paradigmatico la dinamica della relazione in cui la dualità io-tu si apre al terzo evolvendo in trialità (ovviamente tale dinamica evolutiva non è da concepirsi nei termini di uno sviluppo diacronico).

Nel caso della carità, la relazione originaria è quella tra Dio e il singolo uomo. Ma tale dualità sia, in generale, per la dinamica propria della struttura stessa della relazione, sia, nello specifico, per la dinamica propria della carità, si apre al terzo: alla carità verso il prossimo e del prossimo. Si legge nella *Prima Lettera di Giovanni*: «Se uno dice: *Io amo Dio* e poi odia il proprio fratello, è mentitore» (v. 4,20).

La trialità relazionale della carità ha in Dio la sua origine e ne ripete la struttura trinitaria. Forse non è stata finora adeguatamente evidenziata l'essenzialità dell'essere trinitario di Dio per la Carità: la relazione *da / a* Dio è formalmente possibile poiché vi è la relazione *in* Dio. La carità non si manifesta solo in una dimensione eso-trinitaria, prima nella relazione di Dio verso l'uomo, quindi nella relazione dell'uomo verso Dio ed il suo prossimo. La carità si manifesta anche in una dimensione endo-trinaria, nelle relazioni di amore tra le tre Persone (*Giovanni*, v. 3,35 e v. 17,24; *Lettera ai Colossesi*, v. 1,13). Credo che questa potrebbe essere una

possibile lettura del celebre passo di Agostino (*De Trinitate*, 8, 10, 12): «vides Trinitatem, si caritatem vides», «tu vedi la Trinità, se vedi la carità».

3.2. *L'amore delle pietre*

Chi può essere soggetto ed oggetto di carità? Chi può amare e chi può essere amato dell'amore proprio della carità? Per Tommaso d'Aquino solo gli esseri razionali possono essere pienamente sia soggetto, sia oggetto dell'amore di carità, in quanto solo essi possono partecipare pienamente dell'essere-amore di Dio. Però, riprendendo anche in questo un modulo aristotelico, Tommaso (*S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 109, a. 3, co.) ritiene che ogni ente, anche irragionevole (come un animale) o addirittura non vivente (come una pietra), in quanto comunque partecipa dell'essere-amore di Dio, sia *soggetto* di amore verso Dio (seppure di un amore diverso dall'amore di carità); mentre un ente non razionale non può essere *oggetto* di amore (neppure di un amore diverso dall'amore di carità) (*S. Th.*, I^a, q. 20, a. 2, ad 3). Così, nell'espressione 'amore delle pietre', il termine 'pietre' può ricorrere come genitivo oggettivo o come genitivo soggettivo: come amore che si ha verso le pietre o come amore che le pietre manifestano. Mentre Tommaso (*S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 25, a. 11, co.) esclude che si possa avere amore per le pietre (se non in un senso metaforico o indiretto), ritiene che ogni creatura, comprese le pietre, possa, a suo modo, amare Dio (*S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 26, a. 3, co.).

Se Tommaso esclude che si possa avere amore verso le pietre, tale tesi è invece esplicitamente asserita da Ugo Spirito (1953, p. 307) in un libro che qui rileva perché rappresenta ancora oggi forse la più radicale concezione della carità. Spirito invita a «amare la pietra», così come gli uomini, gli animali, le piante ed ogni altro ente fisico. In pagine di grande lirismo, Spirito mostra una vera e propria fenomenologia dell'amare quella pietra che si abbia di fronte e che «a poco a poco perde la sua opacità e si vivifica rivelandosi nella sua

struttura». Tali considerazioni sono coerenti con una ripresa neo-agostiniana delle tesi paoline sulla carità viste come formulazione di un anti-intellettualismo esplicito e rigoroso (Spirito 1953, pp. 53 e 261), con cui l'autore è consentaneo e che ritiene sia stato oscurato dalla prevalenza di un cristianesimo viziato da intellettualismo e basato sui concetti di legge sanzionante e di giudizio discriminante (da qui la tesi, enunciata fin dal titolo del libro, della opposizione che vi sarebbe tra la "vita come amore" e la "civiltà cristiana").¹

4. CARITÀ: «LA CLEF DU FESTIN ANCIEN»

Il significato della carità, nella sua radicalità teologica ed ontologica, oltre ogni riduzione filantropica, non è sfuggito a scrittori ed artisti mossi da un'ansia estrema di verità.

In chiusura mi limito a citare solo, tra vari esempi possibili, il caso di Arthur Rimbaud.

Rimbaud apre la sua *Une saison en enfer* con un pregnante riferimento alla carità. Rievoca nell'*incipit* del prologo una stagione della sua vita, diametralmente opposta (nel tempo e nel sentire) a quella a cui è dedicato il suo poema: l'infanzia, in cui la sua vita «era un festino in cui tutti i cuori si aprivano», in cui cioè tutte le persone erano in una gioiosa comunione di interiorità. Ad accentuare l'aspetto festoso, Rimbaud aggiunge che in quel tempo «tutti i vini scorrevano», evidenziando un probabile riferimento al banchetto nuziale descritto in *Matteo*, vv. 22,2-10. Ebbene, il poeta riferisce che, «sul punto di fare l'ultimo crac!» nella sua stagione all'inferno, ha pensato di «cercare la chiave dell'antico festino», «la clef du festin ancien», e tale chiave era proprio la carità: «La charité est cette clef».

¹ L'opposizione di "vita come amore" e "civiltà cristiana", ha forti analogie con "der Widerspruch von Glaube und Liebe", "la contraddizione tra fede e amore", a cui è dedicato il penultimo capitolo di *Das Wesen des Christentums, L'essenza del cristianesimo*, di Ludwig Feuerbach (filosofo che non mi sembra sia citato da Spirito).

Dunque, secondo Rimbaud, è proprio nella carità che si ha la chiave dell'apertura reciproca dei cuori. Mentre tra i dannati, come si legge più avanti nel capitolo intitolato *L'impossible*, «la carità [...] è sconosciuta», anche se si è «beneducati» e «le relazioni con la gente sono molto ammodo»: la relazionalità borghese priva di carità si contrappone a quella dell'infanzia che è basata sulla carità.

È forse all'interno di tale contestualizzazione edenica della carità che si può interpretare l'associazione tra carità e morte che ricorre in una domanda nella chiusura di *Une saison en enfer*: «la carità sarebbe sorella della morte, per me?». Dunque, mentre nel prologo di *Une saison en enfer* la carità era affermativamente associata all'infanzia, nell'*Adieu* finale viene, seppure dubitativamente, associata alla morte: nelle parole di Rimbaud, la carità dell'apertura dei cuori, che si è positivamente sperimentata nell'infanzia, potrà aversi eventualmente solo con la morte.

Cioè, la piena carità si darebbe solo in quelle situazioni esistenziali (l'infanzia e la morte) in cui può essere piena quella relazione con Dio che della carità, come il presente contributo ha cercato di mostrare, ne è l'essenza.

IAN CARTER*

CARITÀ O GIUSTIZIA?

In questo intervento propongo di esaminare la virtù della carità, intesa come beneficenza, e di confrontarla con un suo rivale, la giustizia. La mia riflessione prende spunto da due citazioni. La prima è di Sant’Ambrogio, opportunamente ricordata dal Cardinale Gianfranco Ravasi nella sua relazione sulla carità alla seconda presentazione sull’Arca delle Virtù tenutosi a Pavia il 28 febbraio 2018:

La terra è stata messa in comune a tutti, ricchi e poveri: perché, voi ricchi, vi arrogate il diritto di proprietà del suolo? ... [Attraverso la beneficenza] non dai al povero del tuo, ma gli restituisci del suo: perché quello che era stato dato a tutti perché l’usassero insieme tu lo hai usurpato per te solo. ... Tu quindi restituisci un debito: non fai un regalo a cui non saresti tenuto ... (Ambrogio 2015, pp. 62, 100).

La seconda citazione è tratta da un libro sulla filosofia di Leibniz. Nel passaggio in questione l’autore, Benson Mates, chiarisce il concetto di ‘compossibilità’ che permette all’autore degli *Essais de Théodicée* di spiegare perché, nonostante tutti i mali del mondo, il Dio onnisciente e benevolo del cristianesimo avrebbe creato il migliore tra tutti i mondi *possibili*. Due cose sono compossibili se sono possibili non solo singolarmente ma anche in combinazione – vale a dire, se vi è almeno un mondo possibile in cui entrambe le cose sono presenti. Scrive Mates:

* *Università di Pavia*

Alcune cose che sono possibili in sé non sono compostibili. Potrebbe esistere un mondo in cui non vi sono peccati, e può esistere (anzi, esiste) un mondo in cui si perdonano i peccati, ma non può esistere un mondo con entrambe queste caratteristiche; analogamente, potrebbe esistere un mondo senza povertà, ma tale mondo escluderebbe l'esercizio della carità, che è in sé possibile (e anche desiderabile). (Mates 1986, pp. 43-44)

Torneremo a breve sul punto di Ambrogio. In via preliminare, soffermiamoci sui due esempi di impossibilità forniti da Mates.

Quando due valori risultano impossibili, siamo naturalmente spinti a esprimere un giudizio su quale dei due sarebbe da privilegiare. Pensando agli esempi di Mates, non è ovvio che questo giudizio andrebbe a favore di un mondo che contenesse il perdono o la carità piuttosto che a un mondo senza vizi o povertà. Si consideri per primo il caso del perdono. Se non fosse per i peccati, non avremmo proprio bisogno del perdono. Ciò significa che il perdono è un esempio di *virtù rimediale*. Dobbiamo mettere sullo stesso piano le virtù che sono tali incondizionatamente e quelle che esistono solo come rimedi alla presenza dei vizi? Tali rimedi sono generalmente solo parziali. Ma anche se si trattasse di rimedi completi, perché in primo luogo renderli necessari? È vero che una virtù rimediale è di un tipo diverso rispetto alle virtù fini in sé, e che la presenza nel mondo delle prime aggiunge di conseguenza un tipo di valore morale che altrimenti non esisterebbe. Anche concedendo questo punto, però, siamo sicuri che il valore aggiunto della virtù rimediale del perdono possa superare in importanza il valore perso attraverso la non realizzazione di un mondo in cui i vizi sono totalmente assenti?

Esiste una spiegazione più convincente della scelta da parte di Dio di un mondo contenente il perdono. Tale spiegazione, più comunemente avanzata dai cristiani, contrappone al disvalore dei vizi non tanto il valore del perdono quanto quello del libero arbitrio degli esseri umani. Secondo questa tesi, Dio ha creato noi esseri umani con il dono del libero arbitrio perché questo è meglio in sé rispetto

alla creazione di esseri senza libero arbitrio. Questa scelta, però, ha reso logicamente impossibile per Dio garantire che gli esseri umani non commettano peccati. Dunque, dal punto di vista di Dio l'incompossibilità rilevante è quello dell'assenza di peccati, da un lato, e il libero arbitrio, dall'altro.

Il caso del perdono ci aiuta a chiarire il valore della carità, che è più complesso ma, in un senso importante, analogo. I peccati che rendono possibile il perdono hanno una fonte sola: la scelta libera da parte del peccatore. La povertà che rende possibile la carità ha invece tre possibili fonti: la prima è la scelta libera da parte del povero che compie azioni autolesioniste; la seconda è Dio e/o la natura; la terza è l'ingiustizia da parte di esseri umani diversi dal povero. In tutti questi casi, comunque, la carità, come il perdono, è un esempio di *virtù rimediale*.

Il primo tipo di povertà, che ha come fonte le scelte passate del povero stesso, è quello più strettamente analogo al caso del perdono. Di fronte a casi di povertà causate in questo modo, la carità è un rimedio parziale alle disgrazie dovute alla miopia o alla imprudenza dello stesso povero. Quest'ultimo è responsabile della sua sorte, e sono le persone più lungimiranti e prudenti a mostrare compassione o pietà nei suoi confronti. La generosità mostrata da queste altre persone aggiunge certamente valore morale al mondo, ma non per questo preferiremmo un mondo popolato da persone miopi o imprudenti a un mondo in cui tutti fossero più saggi.

Il secondo tipo di povertà è quello creato direttamente dalla natura o, se vogliamo, direttamente da Dio. Si tratta di casi di povertà causati da fenomeni quali disastri naturali, malattie, e così via, di cui gli uomini non possono essere ritenuti responsabili. Per quanto riguarda questo secondo tipo di caso il libero arbitrio dell'uomo non assolve Dio dall'accusa di aver creato un mondo subottimale. Anche se lasciamo da parte Dio, la maggior parte di noi preferirebbe un mondo in cui le forze della natura fossero più clementi rispetto a un mondo che ci offre l'opportunità di rimediare parzialmente ai suoi effetti peggiori.

Ma è la terza fonte della povertà, che è certamente quella più pervasiva, su cui vorrei soffermarmi qui: quella causata dall'ingiustizia da parte di altre persone. Ed è in questo contesto che ci è di ausilio Ambrogio, la cui riflessione sopracitata rappresenta forse una delle prime affermazioni appartenenti a una corrente di pensiero che, soprattutto in tempi moderni, ha sostenuto un'interpretazione egualitaria della giustizia distributiva. Secondo quest'interpretazione, la stragrande maggioranza dei casi di forte svantaggio economico ha come causa principale e originaria l'ingiustizia nella divisione delle risorse naturali. La terra appartiene come diritto naturale a tutti gli esseri umani. Questa è la posizione normativa etica di partenza. Ciò significa che ogni porzione delle risorse naturali della terra che è stata appropriata da parte di una persona andrebbe intesa come oggetto preso in affitto dall'umanità, e che il resto dell'umanità dovrebbe ricevere di conseguenza una compensazione. In un'altra variante della stessa teoria, mentre è permesso privatizzare una porzione delle risorse naturali della terra, rendendola 'sua' a tutti gli effetti, nessuna persona ha il diritto di appropriarsi in questo modo di più di una quota eguale di tali risorse. Così, ogni persona che nasce in un mondo nel quale tutte le risorse sono già state privatizzate da altri che l'hanno preceduto, ha diritto a ricevere una compensazione. (Vallentyne, Steiner 2000). Chi risulta 'iperappropriatore' delle risorse della terra senza compensare gli altri – chi abbia privatizzato ai propri scopi più della quota eguale cui ha un diritto naturale – commette un atto di ingiustizia: come afferma Ambrogio, ciò che il ricco sembra dare al povero come atto di carità in realtà appartiene già al povero come diritto naturale.

I doveri di giustizia sono diversi dai doveri di virtù, di cui il dovere di carità è un esempio. I primi non sono derogabili, e si possono applicare con l'uso della coercizione: se qualcuno commette un atto di ingiustizia, la vittima, o anche un terzo, può punirlo e può costringerlo a pagare una compensazione. Di contro, i doveri di virtù generalmente sono derogabili e non sono applicabili con l'uso della coercizione. Nel caso della carità, quest'ultimo punto sembra seguire

proprio dalla natura del concetto: un atto di carità è tale perché volontario, quindi non può essere frutto di una legge coercitiva.

Il punto di Ambrogio si può dunque sintetizzare così: misconoscere la natura egualitaria della giustizia significa scambiare un dovere di giustizia per un dovere di virtù. Così, l'iperappropriatore, pur essendo colpevole di un'ingiustizia, non solo viene assolto del torto commesso nei confronti del povero ma viene addirittura lodato come virtuoso quando dà qualcosa in elemosina. In realtà egli ha un dovere di giustizia di rimediare, non un dovere di virtù di dare del suo – 'un regalo a cui non sarebbe tenuto'. Da questo punto segue anche che la carità può esistere come virtù genuina solo se praticata dai giusti – vale a dire, tale virtù rimane possibile solo per chi non si è comportato ingiustamente in materia di appropriazione e allo stesso tempo non è troppo povero per rinunciare ad alcuni dei propri beni materiali a favore di chi ne ha ancora meno. Solo chi rientra in questa categoria può fornire un rimedio più o meno parziale all'ingiustizia nella forma di un regalo a cui non è tenuto.

Carità e giustizia sono in larga parte impossibili. Non per questo però dobbiamo porre i due valori sullo stesso piano, come se la scelta moralmente migliore, data questa impossibilità, andasse a favore di un mondo che combina un po' di ingiustizia e un po' di carità in modo da raggiungere un compromesso ottimale tra i due. Dal punto di vista dell'uomo, la giustizia è un ideale che andrebbe realizzato, e la possibilità di rimedi parziali nel caso di non realizzazione dell'ideale non è essa stessa una ragione valida per non realizzarlo. Naturalmente la pretesa che gli uomini agiscano sempre in modo giusto non è realistico, e quindi il mondo in cui l'ideale viene realizzato non è il nostro mondo. Ma questo punto non è in contrasto con il giudizio normativo appena espresso. Le scelte che le persone compiono è un dato di fatto; altro dato di fatto è la gerarchia dei valori in base ai quali noi giudichiamo tali scelte: di fronte a una scelta tra preservazione della giustizia e creazione di opportunità per la carità, noi *dovremmo* scegliere sempre la prima. A prescindere dalle scelte realmente compiute, la giustizia è un valore superiore e prioritario rispetto alla carità.

A questo punto un ipotetico sostenitore dell'importanza della carità potrebbe argomentare che in realtà è la giustizia a essere un valore rimediale. Il mondo ideale, che viene a mancare nella realtà e alla cui mancanza la giustizia serve come rimedio, è un mondo dove l'atteggiamento dominante è quello dell'altruismo. Le pretese di giustizia sorgono alla luce di contrasti tra gli interessi di persone diverse in situazioni caratterizzate da una scarsità di risorse. Ma se mostrassimo ciascuno più riguardo per la sorte degli altri e se adottassimo di conseguenza un comportamento più altruista, tali contrasti non esisterebbero. Così osservarono David Hume e, in tempi più recenti, John Rawls, secondo il quale l'altruismo limitato e la scarsità moderata costituiscono insieme le circostanze contingenti senza le quali la giustizia non servirebbe. Nelle parole di Hume:

[...] se ogni uomo avesse un tenero atteggiamento per gli altri, o se la natura potesse abbondantemente supplire a tutti i nostri bisogni e desideri, allora non potrebbe esistere quella gelosia di interessi che la giustizia presuppone; né si presenterebbe nessuna occasione per quelle distinzioni e quei limiti della proprietà e del possesso che attualmente troviamo tra gli esseri umani. Aumentate sufficientemente la benevolenza degli uomini, o la bontà della natura, e renderete del tutto inutile la giustizia, che sarà sostituita da virtù molto più nobili e da fortune molto più apprezzabili (Hume 1992).

Forse allora dovremmo dire, non tanto che la carità è per lo più un rimedio per la mancanza di giustizia, quanto che la giustizia è un rimedio per la mancanza di benevolenza tra gli uomini? Un mondo di altruisti sarebbe ancora meglio di un mondo popolato da uomini giusti, e non dovremmo preferire un mondo meno altruista solo perché ciò rende possibile il valore rimediale della giustizia.

Questo punto contraddice la priorità che ho assegnato poco fa alla giustizia rispetto alla carità? A ben vedere, saremmo tenuti a rispondere in affermativo solo se interpretassimo la carità come sinonimo di benevolenza o altruismo. Nel presente contesto, invece, stiamo discutendo della carità interpretata come beneficenza. E vi è una dif-

ferenza sottile ma rilevante tra benevolenza e beneficenza. La prima consiste nel semplice sentimento di voler bene agli altri combinato con una tendenza ad agire con generosità nei loro confronti. La carità come beneficenza, d'altra parte, è possibile solo per chi occupa una posizione superiore rispetto a chi riceve, almeno in termini di possesso di beni materiali se non anche in termini di status sociale. Di conseguenza la beneficenza, a differenza della semplice benevolenza, è possibile solo in situazioni caratterizzate da diseguaglianza economica o sociale. Un mondo ideale di benevoli, invece, non conosce né il concetto di diseguaglianza né quello di eguaglianza, perché in quel mondo tali concetti non servirebbero a nulla. In quel mondo, ciascuno ha più a cuore il benessere altrui rispetto a quello proprio ed è pronto a dare più di quanto riceve; non esistono conflitti interpersonali di interessi e non vengono avanzate delle pretese, né esiste la proprietà. L'affermazione del nostro status da eguali, e delle pretese di giustizia distributiva egualitaria che ne conseguono, avviene come rimedio al venire meno di quel mondo ideale. La beneficenza, a sua volta, rappresenta per lo più un rimedio rispetto al venire meno di quei rapporti tra eguali prescritti dalla giustizia egualitaria. Mentre la giustizia egualitaria è logicamente possibile e moralmente necessaria solo in un mondo non-ideale in cui gli uomini sono meno benevoli di quanto vorremmo che fossero, la carità come beneficenza è logicamente possibile e moralmente necessaria per lo più in un mondo ancora meno ideale, ma tristemente reale, nel quale gli uomini sono meno giusti di quanto vorremmo che fossero.

Vi è quindi una gerarchia di valori che scende dal livello dell'ideale a livelli sempre meno ideali. Dei tre valori appena presi in considerazione – la benevolenza, la giustizia egualitaria, e la carità nel senso della beneficenza – quello più lontano dall'ideale è il terzo. Benché la carità abbia valore come virtù nel nostro mondo, la consapevolezza delle sue origini, che stanno nella distanza tra il nostro mondo e quello ideale, ci porta a praticarla sempre con rammarico e il più delle volte anche con un senso dell'ingiustizia della situazione che la rende possibile.

RENATA CROTTI*

ALLE ORIGINI DELLA CARITÀ.
ESEMPI DAL MEDIOEVO PAVESE

C*aritas* è parola polisemica che rimanda tra l'altro a due concetti estremi: alla natura stessa del Dio vivente («Deus caritas est», Giovanni, *Epistola I*) e al luogo in cui la Carità si concretizza, la *domus Dei*, fino a diventare sinonimo di elemosina nell'espressione 'fare la carità'.

La Carità – si sa – è la regina delle virtù, soprattutto di quelle teologali ed è alla base delle opere di misericordia sia corporali sia spirituali attraverso le quali si realizzano interventi di soccorso al corpo e allo spirito.

E proprio il primato della *Caritas* sulle altre virtù trova un'efficace rappresentazione nella 'Scala delle Virtù', che diventa immagine-guida nell'*Hortus deliciarum*, opera colossale del X secolo dedicata alla storia della salvezza, arricchita da un immenso e maestoso apparato iconografico, opera di un eccellente miniaturista. Sulla 'Scala' a ogni gradino è indicata una virtù: i gradini sono 15 come le forme di misericordia che servono per giungere alla visione beatifica di Dio. Il numero 15 è il risultato della moltiplicazione di 3 (la Trinità) e 5 (i nostri sensi) perché noi dobbiamo compiere le opere dettate dalla *Caritas* attraverso i nostri 5 sensi. In verità sulla 'Scala' sono raffigurati una serie di vizi personificati da personaggi in precario equilibrio, quando non nell'atto di precipitare perché colpiti da frecce scagliate dai demoni. L'unica figura ben salda nella sua posizione,

* *Università di Pavia*

protetta da una schiera di angeli che combattono a suon di spade le frecce dei diavoli, è la *Caritas*, una statuaria figura di donna che, ritta sugli ultimi gradini, tende la mano per afferrare la corona della vita che la mano destra di Dio dall'alto dei cieli le porge.

E a sottolineare il valore *sociale* della *caritas*, nella stessa opera, nei versi *Frigescente caritatis*, l'autore evidenzia i vizi in cui la Chiesa del suo tempo era caduta là dove scrive: «Quando si raffredda sulla terra / Il piccolo fuoco della carità / Una fonte di vanità universale / Si riversa sul popolo».

A discapito di questa rappresentazione, riferibile a una situazione circoscritta nel tempo, una gran massa di documenti ci racconta che per molti secoli del lungo millennio medievale si è affermato e consolidato un atteggiamento di solidarietà molto diffuso, anche tra i membri della Chiesa.

Per il medioevo il luogo per eccellenza deputato alla carità è l'ospedale che accoglie, dona e cura. Un ospedale che svolge dunque molteplici funzioni: offre ospitalità come l'etimologia della parola indica, è ente distributore di soccorso ed erogatore di cure mediche, con i limiti ovviamente posti dalla medicina di allora. Questa pluralità di funzioni persisterà fino a metà Quattrocento quando con la grande *reformatio* ospedaliera l'ospedale diventerà luogo esclusivo di cure finalizzate alla guarigione, secondo l'accezione moderna del termine.

Ma per quasi tutto il medioevo l'ospedale è stato luogo di accoglienza di una umanità in stato di bisogno, qualunque essa fosse. Vi trovano ricovero infatti poveri, malati, bambini abbandonati, vedove, pellegrini. L'unica forma di specializzazione è presente negli ospedali che curano due patologie specifiche molto diffuse in epoca medievale, la lebbra e la peste, due flagelli sociali di immensa portata e gravità.

Forme di soccorso e di assistenza indifferenziata si sistematizzano soprattutto a partire dai secoli centrali del medioevo, durante i quali si attua una vera e propria 'rinascita della carità', ad opera soprattutto dei laici, in particolare dal XII secolo quando si verificano profondi

mutamenti nel quadro economico, politico, sociale e istituzionale, in concomitanza con una forte crescita demografica e con un ampio sviluppo dell'economia che cambiano il volto della povertà.

Così che anche i bisogni dei più deboli si caratterizzano in modo nuovo e si va sempre più ingrandendo la categoria dei fruitori dei servizi assistenziali. Gli attori di questo nuovo corso dell'assistenza sono i laici che in vario modo intervengono per adeguare le strutture d'assistenza alle nuove esigenze dell'habitat distinguendosi per la loro generosità, dettata da una nuova spiritualità. Dalla quale sono spinti a farsi carico di problemi sociali di vasta portata, come la povertà, l'indigenza, la fragilità degli individui cercandovi adeguate soluzioni con la fondazione di strutture assistenziali il cui numero e la cui capillarità in città, in area extra urbana e nel territorio, sono senza precedenti.

Tale generosità si esprime in atti concreti e scelte mirate dettate da un atteggiamento caritativo e filantropico, pur accompagnato, come si vedrà, da altre motivazioni. Così molti laici si fanno carico di fondare un ospedale, un *hospitium* o un lebbrosario o comunque fanno donazioni, anche cospicue agli ospedali. Ed è proprio in questo secolo che si afferma un'altra forma di *Caritas* in costante graduale sviluppo nei secoli successivi. Si tratta della *dedicatio* attraverso la quale il benefattore, oltre ai propri beni, dedica alla struttura beneficata anche la propria persona, secondo forme di volontariato permanente.

Non v'è città dell'Italia centro settentrionale che nel corso del secolo XII non veda la diffusione di enti assistenziali come documentato dagli atti testamentari di laici generosi che, lasciando somme di denaro di varia entità o beni di altra natura a più ospedali, indirettamente ci forniscono la carta topografica dell'assistenza di una data area, in una data epoca.

Le scelte dei testatori, certamente dettate da uno sviluppato spirito filantropico, nascondevano anche altre innegabili finalità, la prima delle quali era quella di garantirsi un 'passaporto per l'aldilà'. Speravano infatti di ricavarne un ritorno in varie forme, spesso ben manifeste all'interno dello stesso atto testamentario: preghiere da parte dei beneficiati, suffragio per la propria anima e quella dei fa-

miliari, sgravio anche parziale delle pene derivanti dai peccati commessi in vita.

Tutte queste motivazioni stanno alla base di quella 'religiosità delle opere' che ha esempi fulgidi in ogni città. A Pavia due sono i casi che meritano di essere citati. L'ospedale di Santa Maria in Betlem e l'ospedale di San Lazzaro, rispondenti ciascuno a uno specifico bisogno sociale.

L'ospedale di Santa Maria in Betlem, diventa punto di riferimento per poveri e pellegrini, essendo ubicato in area extra urbana in rapporto strettissimo con l'asse viario di grande traffico, all'incrocio tra la via fluviale verso l'Adriatico e quella terrestre verso Genova, ma anche sulla Via Francigena, percorsa da schiere di pellegrini diretti a Roma. L'intera zona dal secolo XII si trasforma in un complesso nucleo insediativo che documenti del secolo successivo indicano come 'borgo di Betlem'. I poveri della zona fruiscono dell'assistenza offerta dall'ospedale lì sorto e destinato a diventare 'ospedale ricchissimo' per l'alto numero di benefattori che ne hanno nei secoli incrementato il patrimonio.

L'ospedale di San Lazzaro, nella zona orientale, fuori dal reticolato urbano, è destinato alla cura dei lebbrosi, intendendosi nel medioevo con il termine lebbra una serie di infezioni dermatologiche tutte caratterizzate dalla bruttura del corpo che ne derivava e dal conseguente annullamento sociale dei malati.

A due facce era l'atteggiamento della società medievale nei confronti dei lebbrosi che si devono tenere lontani, ma non a troppa distanza, per consentire di esercitare nei loro confronti atti di carità cristiana e crearsi occasioni per mettere a tacere la propria coscienza, rappresentando la cura dei lebbrosi una delle più alte forme di carità che ha avuto nella storia protagonisti illustri da santa Elisabetta a san Luigi, per citare solo i più noti.

Sempre nel corso del secolo XII che ha visto l'attitudine filantropico-assistenziale manifestarsi in più settori e in più modi, soprattutto come 'carità delle opere', sono i Salimbene, membri di una delle più importanti famiglie pavese, a farsi carico del problema della lebb-

bra. Fu Gislenzone Salimbene, insieme ai figli, a donare agli *infirmis beati Lazari* ingenti beni fondiari. La *donatio* dei Salimbene è fatta *pro remedio anime* dei benefattori e rientra nella multiforme categoria delle scelte messe in atto dal laicato per la conquista della salvezza eterna, seguendo quella ‘contabilità dell’aldilà’ che ben racconta le finalità della filantropia dell’epoca.

Una filantropia che continua ad affermarsi anche nei secoli successivi come testimoniano gli atti con cui laici generosi e fondano nuovi ospedali nel corso del Trecento e del Quattrocento, nonostante la forte opposizione della Chiesa che rivendica – senza successo – per i suoi membri l’amministrazione degli enti assistenziali.

Nella seconda metà del Trecento, sono attribuibili a membri di famiglie nobili pavese importanti fondazioni, tra cui spicca l’ospedale di San Gervasio voluto da Pietro Ferrari da Grado. Il caso è particolarmente significativo perché con esso entra in gioco una categoria di erogatori di assistenza che comincia ad affermarsi con forza in questi secoli. Si tratta delle confraternite laicali, nel caso specifico della Confraternita dei Raccomandati alla Vergine Maria di cui il fondatore dell’ente era membro. Fino a tutto il secolo XV e anche nel successivo l’ente riuscì a svolgere un’azione meritoria grazie ai contributi e al sostegno dei membri della confraternita tanto da meritarsi le lodi del visitatore apostolico: nel 1460 e nel 1576 l’elogio riguardava sia l’eccellente stato della struttura nella quale erano presenti 28 letti ciascuno con coperte e lenzuola sia l’impegno profuso nel dare ospitalità ai pellegrini ed elemosina ai poveri, nel costituire doti per zitelle povere, nel visitare i carcerati e nell’assistere gli infermi anche con distribuzioni di medicinali.

I. LA CARITÀ DELLA CHIESA

L’attività caritativa della Chiesa pavese è attestata in più di una occasione. Si vogliono qui ricordare alcuni significativi momenti della sensibilità mostrata da alcuni vescovi ai problemi assistenziali, che

possono ritenersi il segno di una Chiesa che vuole operare con incisività e concretezza all'interno della società civile.

Per alcuni vescovi l'attenzione alle istituzioni benefiche si accompagna a una costante magnanimità nel quotidiano. È il caso, riferibile al secolo XIII, del vescovo Folco che voleva ospiti alla sua mensa tutti i giorni quindici poveri e si faceva carico di mantenere a proprie spese una scuola per fanciulli poveri.

Rilevante è anche il ruolo svolto dal vescovo Guido II (1103-1118) il quale concede indulgenze ai benefattori dell'ospedale di Portalbera, sulle rive del Po, che si stava allora edificando 'per accogliere poveri e pellegrini'. Egli non si limita a una azione personale, ma mira al diretto coinvolgimento di vescovi, abati e cardinali italiani e non, invitandoli a diventare aiutanti e cooperatori nell'erezione di questa grande casa di Cristo. Nel documento, che può considerarsi il manifesto programmatico dell'attività filantropica della Chiesa pavese del tempo, si sottolinea con insistenza l'importanza delle opere di carità, pietà e di misericordia senza le quali tutte le buone azioni sono *nuda et inutilia*. Solo la carità infatti tiene aperta per gli uomini la via del cielo, permettendo loro di assaporare *delicias paradisi*. Ne consegue la concessione di indulgenza (la remissione di un terzo dei peccati capitali e di metà dei peccati veniali) a tutti coloro che 'saranno divenuti benefattori di questo santo ospedale di Dio' e l'invito ai *karissimi fratres* a offrire, secondo le loro possibilità, *subsidia caritatis* alla nuova struttura ricettiva, che si configura come *habitaculum Dei*.

L'elargizione di elemosina era compito anche del capitolo della cattedrale: negli statuti emanati nel 1341 dal canonico Tacconi, vicario generale del vescovo Giovanni IV, alla rubrica XXXVI, si fissa l'obbligo della distribuzione quotidiana di sette moggia di segale e di tre di miglio a favore dei poveri.

Il vescovo Francesco Sottoriva confermava la sua particolare attenzione verso il mondo dei poveri anche con il suo testamento del 9 settembre 1396, nel quale lasciava i propri beni mobili e immobili in città, nella diocesi e *in terris suppositis* ai poveri di Cristo «quos continue amavit ut filios» con un chiaro riferimento all'attività caritativa

svolta in vita, nella sua qualità di «pater et legitimus administrator universitatis pauperum Christi».

Con l'affermarsi di una impostazione sempre più laica dell'assistenza, l'autorità ecclesiastica cerca di radicarsi nel 'sociale', avocando a sé il controllo dei legati *nomine pauperum* e la gestione delle offerte riparatrici «pro usuris et male ablati».

La Chiesa pavese riserva a sé la gestione delle multe pecuniarie inflitte ai chierici accusati di negligenza o di azioni illecite come l'aver trattenuto presso di sé *mulierem suspectam* (multa di 100 soldi); la frequenza di taverne senza la necessità di rifocillarsi dopo un lungo viaggio, (multa di 20 soldi); la partecipazione a *bataliole* (multa di 20 soldi); l'aver giocato ai dadi o ad altri giochi d'azzardo (multa di 10 soldi pavesi); l'essere entrato in un monastero di monache (multa di 20 soldi).

I proventi di tali multe vanno attribuiti alla camera episcopale «in pios usus convertendos», secondo la discrezionalità del vescovo. Varia è la rosa degli interventi che possono essere compresi nell'espressione *in pios usus*: si va dall'elemosina pura e semplice, in danaro, in generi alimentari o in beni di prima necessità, alla costituzione di dote per fanciulle povere *pro nuptus subsidio*; dall'aiuto per il riscatto e la liberazione di carcerati alla ristrutturazione di edifici di chiese povere. Il cespite più cospicuo per l'attività caritativa del vescovo è costituito dalle somme riparatrici «pro male ablati incertis», cioè denaro percepito con la frode, con prestiti usurari o con appropriazioni indebite.

Il compito di controllare che i legati in favore dei poveri e dei luoghi pii fossero regolarmente eseguiti, nel pieno rispetto delle volontà del testatore, era stato affidato nel 1382 al Sindacato dei Poveri di Cristo, istituito dal vescovo Francesco Sottoriva (1364-1386). Questa commissione di controllo, composta da tre laici e da quattro ecclesiastici, rinnovabili ogni anno, aveva anche la specifica funzione di procurare viveri da distribuire agli indigenti, nonché di raccogliere denaro per fare elemosina o per altre necessità. A conferma che massima era l'attenzione dell'ordinario diocesano ai problemi legati all'indigenza.

2. LA CARITÀ DELLA CITTÀ

Si ha ragione di ritenere che nel caso pavese la città abbia lasciato ad altri, alla Chiesa prima e ai laici pietosi poi, il compito di soccorrere i bisognosi di assistenza, poveri o malati che fossero. Non è attestata infatti, per Pavia, la fondazione di un ospedale comunale presente in altre città.

Il coinvolgimento diretto del comune pavese nell'opera di soccorso agli indigenti avviene nella prima metà del Trecento su imposizione papale: nel 1341 infatti Benedetto XII, liberando Pavia dall'interdetto, pose come condizione, tra l'altro, che venisse innalzato nella cattedrale un altare intitolato a San Benedetto e che il 21 marzo di ogni anno si provvedesse a fare elemosina a mille poveri di un pane bianco di 12 once per ciascuno.

L'aiuto dato dall'autorità civile alle opere assistenziali consiste soprattutto in favori indiretti quali esenzione da dazi su generi introdotti in città per essere elargiti ai poveri; immunità fiscale, rinnovata e spesso migliorata nel tempo, concessa sia ad enti assistenziali sia alla stessa autorità vescovile per attività benefiche.

Si citano, a titolo esemplificativo, la disposizione del 24 novembre 1403 che garantisce totale esenzione fiscale al vescovo pavese per prodotti utilizzati «pro suis et pauperum usibus»; l'ordine del 14 ottobre 1454 relativo all'obbligo di distribuire ai 'poveri di Cristo' il pane di miglio che alcuni venditori vendevano allo stesso prezzo del pane bianco, pur essendo stato fissato un diverso prezzo per i due tipi di pane e la concessione del 17 novembre 1472 con la quale si esenta la Mensa vescovile dal pagamento di dazi per l'entrata in città e la macina di venticinque sacchi di frumento e per otto *bonze* di vino da dispensare ai poveri in occasione del Natale.

Altre forme di elemosina *cittadina* sono attestate nel corso dei secoli. Singolari sono le disposizioni ducali del 1476 con le quali il duca, impartendo ordini per il governo della famiglia di Cicco Simonetta, sottolineato che si è in presenza di un modo di vivere *splendide* e «di robba in assay bona copia», dispone che «tuta la robba

che avvanzarà alli posti de mangiare et bere, reservato qualche cosa de integro per li forestieri che venissero, sia dispensato in elemosina et dato via alli poveri per amore de Dio».

Interventi simili sono dettati, più che da motivi filantropici, da esigenze di buon governo e di ordine pubblico. La stessa esigenza di buon governo sta anche alla base dell'intervento del 12 febbraio 1490 che ingiunge l'allontanamento dalla città, entro il termine di due giorni, della gran massa di mendicanti che in essa stazionano. La disposizione può ritenersi un segno del radicale mutamento dei tempi: la cultura cristiana del medioevo aveva visto nel povero/mendicante una figura quasi sacrale avvicicabile alla stessa figura del Cristo; la società mercantile invece, mentre da un lato guardava con diffidenza alla mendicizia, dall'altro la sfruttava come mezzo di espiazione delle proprie colpe attraverso atti di carità. Alla fine del medioevo e nei primi secoli dell'età moderna, si fa avanti infatti, in concomitanza con un forte aumento del pauperismo, una nuova ideologia della povertà in senso spiccatamente difensivo: i pubblici poteri si preparano a difendersi dai poveri di cui si avverte soprattutto la pericolosità sociale.

A fronte della scarsa intraprendenza dell'autorità civile in materia assistenziale, si sottolinea la efficace azione svolta in questo settore da confraternite laicali, da collegi professionali e da corporazioni di mestiere.

Molto numerose erano in città le confraternite di carità operanti nella Pavia tardomedievale che avevano, per loro stessa natura, finalità assistenziali. Si può ricordare tra le molte, la confraternita di San Rocco o di Santa Maria della Misericordia presso la chiesa di Santa Maria di Giosafat, che aveva il compito specifico di accompagnare, consolare e seppellire i condannati a morte facendoli «confesare et comunicare et dire messa in le calcere», nonché di gestire un ospedale per 'albergare li pellegrini'.

Rilevante è pure il ruolo caritativo svolto dalla confraternita di San Sebastiano maggiore, fondata nella chiesa di San Francesco da Catone Sacco e da altri nobili pavesi a metà circa del secolo XV. An-

che i consorzi squisitamente devozionali avevano una loro funzione caritativo-assistenziale, contemplando prima di tutto l'elargizione di elemosina *inter li poveri e li indigenti* della congregazione e, solo eccezionalmente, estendendola agli indigenti *fora de quella compagnia*. In alcuni casi, come si registra per la Compagnia del Sacratissimo Corpo di Cristo in San Teodoro, i potenziali assistiti erano, oltre che naturalmente i confratelli, anche poveri e malati, purché si trattasse di «persona da bene et che staga in la parochia di San Teodoro e fosse povero».

Tra i colleghi professionali, un ruolo guida, anche in campo assistenziale, è stato svolto dal Collegio dei Mercanti e da quello dei Notai.

Per il primo, si può ricordare che gli stessi statuti, nelle loro successive redazioni, fissano l'obbligo di elargire ogni anno elemosina consistente in 12 staia di frumento per la remissione dei peccati dei soci del Collegio defunti. Molti sono i mercanti che nei testamenti fissano legati a favore di indigenti e di luoghi pii. Naturalmente la magnanimità *in articulo mortis* era anche finalizzata alla remissione delle colpe che, per il mondo mercantile in particolare, erano soprattutto legate all'esercizio dell'usura e della frode.

Un campione della carità mercantile può ben essere ritenuto Bartolomeo *de Buris* (17 febbraio 1406), speciale, che dispone che alla morte della moglie, tutti i beni mobili ed immobili siano dispensati «ai poveri di Cristo» che, diventando *heredes universales*, beneficiano dell'elargizione annuale di 25 fiorini *vel plures*, come sembrerà opportuno agli agenti del Collegio.

Anche il Collegio dei Notai si distinse per meriti in campo assistenziale in favore non solo dei suoi membri indigenti, ma anche dei poveri della città come è puntualmente confermato nel *Libro dei Consigli del Collegio*. Da tale documentazione traspare la ferma volontà della corporazione di ottemperare al dovere di fare elemosina, distribuita solitamente a Natale. L'obbligo di fare elargizioni deriva soprattutto da lasciti testamentari a favore del Collegio che si impegna con costante solerzia a rispettare la volontà del testatore.

Tra i legati più significativi si ricorda quello del prete Giovanni *de Sancto Dalmatio* il quale con atto dell'8 luglio 1269 dispone che alla sua morte tutte le sue proprietà passino al Collegio cui viene attribuito l'obbligo «per la salute dell'anima del testatore e per il perdono dei suoi peccati» di distribuire ai poveri ogni anno dieci moggia di frumento e cinque di legumi, suddivisi in quantità varie nei mesi di gennaio, aprile, giugno e agosto.

Il Collegio è impegnato anche nella gestione di una struttura di accoglienza, l'ospedale di Montebello fondato da Robaldo *de Comitè* di Montebello con atto del 2 febbraio 1256 e affidato al Collegio notarile per garantirne un buon funzionamento e il rispetto delle finalità quali l'ospitalità a religiosi di diversi Ordini, a pellegrini e a forestieri in transito, diretti cioè a Roma e a Compostela.

L'istituzione benefica veniva favorita anche con la gratuità della redazione degli atti ad essa concernenti, per i quali i notai pavesi non dovevano chiedere *aliquam solucionem*, così come non dovevano accettare di costituirsi patroni in cause contro l'ospedale che essi invece si impegnavano a difendere da qualsiasi molestia.

Di un altro ente assistenziale il Collegio diventerà gestore nei primi anni del secolo XV. Il 25 giugno 1401, infatti, il notaio Ansermo degli Ansermi, figlio di Manfredo del marchesato di Saluzzo, fondando ad Arena un «hospitale sub vocabulo Sancti Iacobi appellati de Compostela», ne affidava il giuspatronato al Collegio dei Notai.

Di particolare rilevanza le clausole contenute nel testamento del fondatore, dedicato per buona parte alle modalità di conduzione e alla organizzazione interna dell'ente per garantirne il miglior funzionamento. In esso dovevano essere accolti, oltre ai «pauperes Christi de dicto loco Arene» anche *infirmi* che, una volta ottenuta la guarigione, venivano dimessi. Era inoltre offerta ospitalità a pellegrini laici, a «fratres et religiosi et omnes presbiteri et monaci in Christo militantes» di passaggio da Arena.

3. I LAICI ANCORA PROTAGONISTI A FINE MEDIOEVO

Una nuova istituzione assistenziale voluta dai laici irrompe a Pavia a metà Quattrocento. Si tratta dell'ospedale San Matteo, voluto, su sollecitazione di fra Domenico da Catalogna, da una confraternita laicale nel giugno del 1449. Ne fanno parte i rappresentanti della nobiltà e dell'imprenditoria più affermata. L'ospedale doveva sorgere all'insegna della *pietas* per ospitare pellegrini, accogliere poveri, curare ammalati, nutrire e allevare bambini senza genitori.

Delle quattro funzioni elencate, solo quella relativa alla cura degli infermi ha assunto un ruolo primario diventando ben presto la prerogativa principale dell'attività svolta dal San Matteo che tese subito a qualificarsi sotto l'aspetto sanitario in senso decisamente moderno, in quanto luogo esclusivo di cura per gli infermi, purché si trattasse di infermità curabili.

Nei confronti dei poveri la politica attuata dall'ospedale è di soccorso esterno. L'assistenza erogata ai poveri dall'Ospedale San Matteo è da ritenersi una assistenza saltuaria con la distribuzione di generi di prima necessità agli indigenti tenuti lontani dalla struttura ospedaliera.

Accanto a forme di assistenza legate a specifiche richieste degli interessati, sono attestate elemosine a scadenza fissa, in occasione di festività particolari come Natale, Pasqua, il giorno dei morti o il giorno successivo alla festività di San Matteo.

Particolari misure assistenziali sono adottate in casi di epidemie, prevedendo la elargizione di pane, denaro per l'acquisto di medicinali o di generi di prima necessità.

L'assistenza si basa sulla distribuzione sia di denaro, in quantità diverse e spesso modeste, sia di generi alimentari, soprattutto frumento, ma anche fagioli, vino, pesce, farina, pane.

Spesso sono distribuiti anche capi di abbigliamento: giacche, calzari, berretti, camicie di degenti morti all'interno dell'ospedale o anche panno da utilizzare per confezionare indumenti. Utensili vari di proprietà dell'ospedale possono pure essere dati in elemosina

a chi ne fa richiesta, e questo in osservanza di una precisa norma degli statuti che ammettono la possibilità di donare ai poveri le cose di poco conto presenti in ospedale «sicut sunt scutellae, incisoria, panni antiqui lacerati de lino et de lana et huiusmodi».

Le calamità naturali sono, insieme alle epidemie, congiunture abbastanza frequenti che fanno scattare interventi assistenziali particolari.

La massa degli assistiti è costituita da persone appartenenti alle più diverse categorie sociali. Fortemente rappresentati sono artigiani e salariati che, in presenza di una congiuntura economica sfavorevole, avendo nel proprio lavoro l'unico mezzo di sostentamento, sono costretti a chiedere elemosina per sé e per la propria famiglia.

Prevalente è comunque il numero di donne, non necessariamente vedove, le quali traggono dall'elemosina l'unico mezzo di sostentamento per l'intera famiglia che rappresentano, quasi ne avessero avuta la delega.

Molto frequenti sono gli interventi per la costituzioni di dote per fanciulle povere. Si cita solo per esemplificare il caso del mercante Giovanni *de Sancto Nazario*, uno dei soci fondatori della confraternita, morto nel 1461, che nel suo testamento nomina l'Ospedale erede universale dei propri beni precisando che vengano utilizzati unicamente «puellis pauperibus maritandis».

Le possibilità di elargire elemosina, sia in natura che in danaro, derivano, oltre che da rendite fondiari, anche e soprattutto, come si è visto, da lasciti testamentari.

E proprio dai testamenti è possibile ricostruire il quadro, imponente e variegato, del mondo dei benefattori che, testando a favore del San Matteo, hanno disposto legati *ad pias causas* divenendo protagonisti della carità. Ovviamente l'obiettivo era sempre di assicurarsi la salvezza eterna *negoziandola* in terra e investendo senza risparmio sull'aldilà.

Tra le fasce sociali cui appartengono i benefattori emerge la borghesia cittadina, soprattutto ricchi artigiani e affermati mercanti.

Beneficenza di tipo *spirituale* è quella contemplata nel testamento di Paolo Beretti della Torre del 23 febbraio 1477 che impone al san

Matteo di mantenere e vestire un cappellano all'interno dell'ospedale con il compito specifico di dedicarsi stabilmente ai malati, provvedendo a confessarli, somministrare loro i sacramenti, a dare loro conforto, e a istruirli nella fede cattolica per la salute della loro anima.

Del tutto singolare l'obbligo che si riscontra in alcuni testamenti a favore del San Matteo chiamato a farsi carico della istituzione di collegi per studenti frequentanti lo *Studium generale*, capaci ma poveri. È il caso delle ultime volontà di Catone Sacco (6 aprile 1458) grazie alle quali, con non poche difficoltà, nasce a Pavia il primo collegio per studenti stranieri. Così come nel 1465 con testamento del 4 gennaio, Matteo Ferrari da Grado vuole la fondazione di una struttura collegiale in grado di venire incontro al bisogno di istruzione di chi, pur dotato di capacità, viveva in una famiglia non in grado di sostenerne le spese.

4. UNA CARITÀ MIRATA: L'ISTITUZIONE DEL MONTE DI PIETÀ

A Pavia a fine Quattrocento non mancano povertà e miseria: i ceti più deboli sono spesso pressati da un sistema usurario con l'imposizione di interessi altissimi. Anche a Pavia la *pecunia usuraria* era da tempo circolante. Per combattere l'usura interviene il francescano Bernardino da Feltre che ottiene il favore del duca, il sostegno del mondo accademico e del ceto dirigente cittadino, l'apporto del potere locale e della Chiesa pavese per l'istituzione anche a Pavia del Monte di Pietà, come antidoto all'usura, come già era stato fatto in molte città dell'Italia centro-settentrionale,

Il Monte viene in soccorso a tutti: ai ricchi per salvare l'anima, ai poveri per far fronte alle loro necessità. Diversamente dall'elemosina fatta a singoli indigenti che si esaurisce ben presto consentendo di volta in volta l'acquisto di pane o di vino o di vestiario o di medicinali, l'elemosina fatta al Monte garantisce una pluralità di interventi e assicura contemporaneamente 'più cose necessarie ai poveri' con una continuità nel tempo.

Insieme ai vantaggi che il Monte può portare in terra, molti sono i frutti che l'elemosina fatta per l'istituzione del Monte può arrecare nell'aldilà. Sostenendo il Monte si fa infatti «omnia opera pietatis».

Dopo l'avvio di attività (4 maggio 1493) il Monte si configura come punto di riferimento certo «per quei poveri che nel presente sono in estrema necessità e che, portando al Monte piccoli pegni, possono ricevere un sostegno economico, dietro pagamento di un pur basso interesse». Proprio l'interesse è stato motivo di contrasto forte tra francescani e domenicani; i primi del tutto favorevoli ai fini di consentire una buona gestione e la continuità dell'attività; i secondi del tutto contrari arrivando a parlare fino di *mons impietatis* con l'accusa ai gestori del Monte di vendita del tempo che è solo di Dio e perciò stesso invendibile.

ELEONORA STOPPINO*

«CARITAS NUTRIX».

RIFLESSIONI SULLA RAPPRESENTAZIONE
DELLA CARITÀ NEL TRECENTO ITALIANO

L'immagine della Carità che appare a chi ammira l'Arca di Sant'Agostino a Pavia è quella di una donna che allatta due bambini, con lo sguardo rapito, rivolto verso l'alto. La Carità, in questa bella visione scultorea, combina due aspetti centrali della virtù teologale: l'amore incondizionato per Dio (lo sguardo) e la cura del prossimo (l'allattamento). La scultura pavese è un esempio particolarmente felice dell'evoluzione trecentesca dell'iconografia della Carità, e questo contributo si propone alcune osservazioni sui tratti meno convenzionali di tale presentazione.

La Carità, nei secoli precedenti al Trecento, non aveva trovato stabile rappresentazione: come ha osservato lo storico dell'arte Robert Freyhan (1948), solo nel tredicesimo secolo, con lo sviluppo di vasti cicli scultorei, si affaccia l'esigenza di trovare un simbolo per la virtù, fino ad allora segnalata da un cartiglio o dalla semplice iscrizione del nome. La scelta di un'iconografia precisa è complicata dal carattere onnicomprensivo della virtù, «mater omnium virtutum» secondo Sant'Ambrogio (*PL* XXIII, col. 74) e dalla sua duplice natura. Come spiega proprio Sant'Agostino, infatti, «caritas dicitur amor Dei et proximi» (*PL* XXXVI, col. 260), e più precisamente «Caritas est motus animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximo propter Deum» (*PL* XXXV, col. 72). Dio e il prossimo: come rappresentare in pittura, scultura o parola tale compresenza senza scivolare in una o nell'altra direzione?

* *University of Illinois*

Giotto, nella Cappella degli Scrovegni, tenta la sperimentazione associando due simboli: da un lato la Carità regge un vaso pieno di frutti, dall'altro eleva verso l'alto, porgendolo a Dio, il suo cuore. Tali elementi sono comuni nelle rappresentazioni del Duecento e dei primi del Trecento, che vedono da un lato la cornucopia come simbolo di carità e misericordia, dall'altro il cuore o i *vincula amoris* di provenienza lirica laica a simboleggiare l'aspetto interamente divino della virtù. È con Giovanni Pisano che fa la sua comparsa il tema della donna che allatta due bambini, a rappresentare proprio la cura del prossimo combinata con l'amore divino (Cattedrale di Pisa, ca. 1310). Il tema viene ripreso da Tino da Camaino nel 1321 circa (*Carità*, Firenze, Museo Bardini) e poi da Giovanni di Balduccio intorno al 1330 (Washington, National Gallery, Samuel H. Kress Collection, inv. no. 1960.5.4). L'immagine ha successo, ed è proprio con Giovanni di Balduccio, a cui un tempo fu attribuita anche l'Arca pavese, che la Carità nutrice diventa icona pervasiva, particolarmente nell'Italia centro-settentrionale. Basti pensare al bellissimo esempio di Sant'Eustorgio a Milano, in cui all'immagine dell'allattamento si associa anche il cuore in fiamme di memoria giottesca.

Osservando il fenomeno da una prospettiva più ampia, possiamo notare che il Trecento vede in Italia l'emersione dell'immagine della *Virgo lactans*, che va di pari passo con la trasformazione della rappresentazione della Carità in una donna che allatta due bambini. L'interesse per la rappresentazione della Madonna nell'atto di nutrire Gesù è pervasivo, come attestato dall'altissimo esempio della *Madonna del latte* di Ambrogio Lorenzetti nel Palazzo Arcivescovile di Siena (ca. 1324-25). Secondo Jutta Sperling, la prima occorrenza della Madonna Lactans nel Medio Evo è del 1270, presso Santa Lucia alle Valve a Matera (Sperling 2016, p. 312). La studiosa sostiene che la grande popolarità della *Virgo lactans* sia un fenomeno toscano del Trecento, così come la nuova versione della Carità nutrice. L'interesse per questo tipo di immagini, tematicamente legate, ci induce a riflettere sul ruolo del latte materno e del nutrimento nella costituzione dell'essere umano nella cultura dell'Italia centro-settentrionale

trecentesca. Si tratta di una questione cruciale del dibattito Scolastico, in cui, senza voler semplificare troppo la questione, si fronteggiano una concezione del corpo umano come ermetico e immutabile, in cui essenza e sostanza si possono giustapporre senza cambiare la natura intrinseca dell'essere umano (Pietro Lombardo), e la concezione tomistica, più liberale nel permettere al nutrimento di partecipare attivamente alla formazione della natura umana, concedendo così uno spazio per la riconsiderazione delle categorie di innato e acquisito (Boureau 2008, pp. 67-81).

La condivisione del latte, inoltre, adombra il riferimento a una forma di creazione di parentela non basata sul sangue. Tale parentela e condivisione sono centrate, vale la pena osservarlo, in un'attività unicamente femminile, che pone il corpo della donna al centro dell'immaginario, allegorico ma non solo. Un esempio letterario può forse aiutarci a far luce su questo vasto complesso di cambiamenti ideologici. Nella letteratura italiana del Due-Trecento, la Carità si presenta con la stessa polisemica abbondanza che abbiamo rapidamente scorso sul versante delle arti visive. Potrà dunque sorprendere la scelta di usare il *Decameron* di Giovanni Boccaccio come cassa di risonanza per l'immagine dell'Arca di Sant'Agostino.

Il termine *carità* è rarissimo nel testo decameroniano. Parola dantesca per eccellenza, compare nella *Commedia* con frequenza e polisemia, fino allo straordinario esame che Dante personaggio sostiene sulla virtù stessa nel canto XXVI del *Paradiso*. Particolarmente illuminanti in questo cammino sono le occorrenze della carità nel *Purgatorio*, in opposizione all'invidia (in sintonia con la rappresentazione di Giotto a Padova), e nel *Paradiso* a illustrare la capacità diversa di amare e ricevere amore delle anime:

Frate, la nostra volontà quieta / virtù di carità, che fa volerne / sol quel ch'avemo, e d'altro non ci asseta. / Se disïassimo esser più superne, / foran discordi li nostri disiri / dal voler di colui che qui ne cerne; / che vedrai non capere in questi giri, / s'essere in carità è qui necesse, / e se la sua natura ben rimiri. (*Pd* III, 70-78)

Le parole di Piccarda Donati forniscono una delle definizioni dantesche di carità, come capacità di adeguare l'amore al proprio divino oggetto. Nel testo di Boccaccio, come si comprende facilmente, la carità, virtù divina, cede il passo alla sua incarnazione umana, la misericordia. Non è però casuale che due delle rare occorrenze del termine si trovino proprio nell'*Introduzione* alla Prima Giornata, quando il narratore descrive le conseguenze disastrose della peste. Ciò che viene a mancare nel fallimento sociale delle comunità che soccombono al morbo, osserva il narratore, è proprio la Carità, unica salvezza: «Per la qual cosa a coloro, de' quali era la moltitudine inestimabile, e maschi e femine, che infermavano, niuno altro subsidio rimase che o la carità degli amici (e di questi fur pochi) o l'avarizia de' serventi»; perfino la cura dei morti è dettata da istinto di sopravvivenza, non più dalla virtù principale: «Era il più da' vicini una medesima maniera servata, mossi non meno da tema che la corruzione de' morti non gli offendesse, che da carità la quale avessero a' trapassati». La cura del prossimo e la cura dei morti vengono meno con la distruzione di tutti i legami, anche quelli di sangue, che la peste porta con sé.

In una novella meno studiata del testo boccacciano troviamo invece un esempio di Carità nutrice. La sesta novella della seconda giornata del *Decameron* è il convoluto resoconto delle tristi vicende di Madonna Beritola, nobildonna napoletana costretta a lasciare la sua terra per ragioni politiche. Avendo già perso il marito, che crede morto, si trova a perdere anche i due figli più piccoli e rimane completamente sola su un'isola per un lungo periodo. Tutto, alla fine, ritornerà all'ordine, e la donna ritroverà la sua patria, i suoi figli, il marito creduto morto e lo status di un tempo. La particolarità della novella è la presenza di uno scambio fra essere umano e animale, giacché sull'isola deserta, Madonna Beritola ha un incontro che allevia le sue sofferenze e le dona un benefico surrogato della prole perduta:

per che ella, levatasi, là entrò donde uscita era la cavriuola, e videvi due cavriuoli forse il dí medesimo nati, li quali le parevano la più dolce cosa del mondo e la più vezzosa; e non essendolesi ancora del nuovo parto rasciutto il

latte del petto, quegli teneramente prese e al petto gli si pose. Li quali, non rifiutando il servizio, così lei poppavano come la madre avrebber fatto; e d'allora innanzi dalla madre a lei niuna distinzione fecero. Per che, parendo alla gentil donna avere nel deserto luogo alcuna compagnia trovata, l'erbe pascendo e bevendo l'acqua e tante volte piagnendo quante del marito e de' figliuoli e della sua preterita vita si ricordava, quivi e a vivere e a morire s'era disposta, non meno domestica della cavriuola divenuta che de' figliuoli.

La familiarità di Madonna Beritola con la capra e le caprette fa sì che ella entri nello spazio della vita selvaggia, che ne cambierà, potremmo quasi dire, la natura. Quando viene tratta in salvo dai signori della Lunigiana, la donna si rifiuta di lasciare l'isola senza la sua nuova famiglia, e il suo nome rimarrà «Cavriuola». I tratti selvaggi di Beritola non si esauriscono: il figlio, ormai cresciuto, la riconoscerà dall'odore: «ricordandosi d'averla molte volte avanti in quel castello medesimo veduta e mai non riconosciuta, pur nondimeno conobbe incontanente l'odor materno.» Ciò che Beritola trova nel conforto bestiale ma domestico dell'isola è precisamente la ricostituzione di legami che la violenza (la peste, la guerra) ha dilaniato. Mentre la donna si trova sull'isola, aggiungiamo, è la balia a prendersi cura dei suoi figli, che presenta come propri per evitare che siano vittime di nemici del padre:

Ma poi che vide le lagrime niente giovare e sé esser serva con loro insieme, ancora che povera femina fosse, pure era savia e avveduta; per che, prima come poté il meglio riconfortatasi e appresso riguardando dove erano pervenuti, s'avisò che se i due fanciulli conosciuti fossero per avventura potrebbero di leggieri impedimento ricevere: e oltre a questo sperando che, quando che sia, si potrebbe mutar la fortuna e essi potrebbero, se vivi fossero, nel perduto stato tornare, pensò di non palesare a alcuna persona chi fossero, se tempo di ciò non vedesse; e a tutti diceva, che di ciò domandata l'avessero, che suoi figliuoli erano.

Anche i figli, come Beritola/Cavriuola, cambiano nome nel passaggio ad una nuova «famiglia», quella della loro nutrice. La presen-

za della balia saggia, che decide di nascondere la vera natura dei due bambini per proteggerli da vendette politiche, fa da contraltare alla maternità animale di Beritola. Se Beritola fa da madre alle caprette, la balia fa da madre ai figli della sua padrona, prendendosi così cura del prossimo e creando una parentela fittizia che nasce, nel suo caso, proprio da una parentela di latte.

L'iconografia della Carità dell'Arca di Sant'Agostino e l'esempio decameroniano, sebbene lontani per ispirazione e intenti, testimoniano una comunanza di immaginario. La visione della carità come cura del prossimo nell'amore assoluto per Dio propone caratteristiche che, come ha osservato Monsignor Ravasi nel suo illuminante intervento, fanno parte di una sfera femminile del divino. La Carità è nutrice, non madre ma materna, non forte di un legame di sangue ma di un legame di scelta.

GIULIA DELOGU*

‘FARE IL BENE’. INTELLETTUALI E POTERE
TRA CARITÀ E BENEFICENZA NEL SETTECENTO

Componendo il suo *Dizionario dei vizi e delle virtù* Salvatore Natoli (1996) decide di non includere la voce ‘carità’. Tra i 40 termini esplorati sono presenti le altre due virtù teologali, Speranza e Fede, mentre la riflessione sull’amore verso il prossimo è riservata alla voce Benevolenza, e in parte a quella sull’Utilità.

Questa reticenza mostrata dal filosofo contemporaneo nel momento in cui si trova a riflettere su come attualizzare l’etica delle virtù, può forse essere meglio compresa risalendo alle radici della modernità. Nel Settecento si assiste ad una riconfigurazione del concetto stesso di virtù che viene riletto e reinterpretato secondo una connotazione terrena e attiva piuttosto che come base per una morale tendente alla dimensione ultraterrena e tutta giocata sulla rinuncia, l’ascesi e la mortificazione.

Tale processo trova riscontro anche in ambito cattolico fin dagli anni Trenta del secolo. Prospero Lambertini, il futuro Papa Benedetto XIV, infatti da un lato criticava le forme più irrazionali di culto e, riflettendo sulla natura della santità, riduceva l’importanza degli aspetti mistici e delle visioni. Dall’altro esaltava il ruolo delle virtù eroiche – forza, amor di Dio, amore per il prossimo, mortificazione e disinteresse – quelle virtù cioè che si traducevano nel fare del bene. L’alto prelato, dando forma alle sue riflessioni nel trattato *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734-1738),

* Università Ca’ Foscari Venezia

citava come massima autorità filosofica non un padre della chiesa o un antico, ma il 'modernissimo' Ludovico Antonio Muratori.

Le riflessioni di Muratori rappresentano un fondamentale momento di ridefinizione, destinato ad avere una duratura e profonda influenza. Il pensatore modenese ne *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani* (1735) proponeva una nuova forma di «devozione moderata». Egli, pur non negando il valore della mortificazione fisica e spirituale, la reinterpretava come moderazione, temperanza e umiltà piuttosto che come severa pratica di ascetismo, come avrebbe poi ulteriormente illustrato nel trattato *Della regolata divozione dei cristiani* (1747). Muratori dava preminenza al lato attivo della virtù, al fare cioè del bene anche in terra. La virtù veniva così intesa tanto come amore di dio e controllo delle passioni quanto come amore per il prossimo, beneficenza, carità, giustizia e amor di patria. L'esito naturale dell'agire virtuoso era pertanto non la sola salvezza eterna, ma anche quel grado seppur imperfetto di felicità che si poteva raggiungere in terra.

Più tardi, nel trattato *Della pubblica felicità* (1749) Muratori prese nuovamente in considerazione il concetto di virtù, mettendone in rilievo gli aspetti terreni e attivi. Pur non abbandonando mai una prospettiva cristiana, mise del tutto da parte l'idea della mortificazione e la sostituì con la sola moderazione, facendo derivare tale concetto da Aristotele e presentandolo quale essenza della virtù cristiana moderna, capace di regolare ogni dominio, dalla religione alla politica, dalla morale al commercio. La religione stessa era considerata una forma di virtù e, come tale, suscettibile di precipitare nei suoi opposti viziosi: superstizione o empietà. L'eccesso andava sempre evitato e, quando ciò accadeva, ogni attività umana poteva rivelarsi virtuosa, persino il commercio: le attività economiche regolamentate e un lusso moderato, in una cauta accettazione delle teorie di Jean François Melon, erano ritenute positive. La rinnovata attenzione che Muratori dedicò alla virtù umana portava con sé l'idea che le azioni virtuose fossero un veicolo non per la sola salvezza eterna, ma anche per il bene e per la felicità pubblici: per la prima volta veniva intro-

dotta la nozione secondo la quale sussisteva una relazione significativa tra virtù e felicità e che la vera virtù dovesse esplicarsi in aiutare il prossimo in una dimensione pubblica e civica.

Se anche all'interno della Chiesa Cattolica si erano andate consolidando posizioni di accettazione della dimensione terrena dell'agire virtuoso, non stupisce che al di fuori, tra i *philosophes*, tale strada fosse perseguita con ancora maggior decisione. Nella ben nota tradizione che dagli utilitaristi inglesi porta a Voltaire, Diderot ed Hélivetius la virtù era ormai chiaramente indicata come un insieme di azioni volte ad arrecare beneficio e felicità (terrena) agli altri. La virtù insomma aveva caratteristiche eminentemente secolari e politiche, il suo fine era la felicità terrena, da ottenersi mediante giuste leggi, e il suo campo d'azione (e dunque anche quello del filosofo) era non la sola morale, ma soprattutto la politica, intesa come la creazione di una società giusta. La virtù era un «mélange» naturalmente infuso in ogni essere umano – non importava se pagano o cristiano – e veramente virtuoso non era chi sopprimeva le proprie passioni, ma chi era capace di conciliarle con l'interesse pubblico.

In tale orizzonte il concetto di virtù veniva sostanziato e tradotto nel 'fare del bene' e, pertanto, alla risposta su cosa fosse la virtù Voltaire rispondeva, senza giri di parole, «beneficenza verso il prossimo». Nel suo *Dictionnaire philosophique*, il pensatore francese tornava più volte sul concetto di virtù e spiegava come non fosse affatto sufficiente essere temperanti e vivere sobriamente in solitudine. Per essere veramente virtuosi bisognava immergersi nella società e al suo interno fare del bene. Le vere virtù erano dunque quelle «utili alla società, come la fedeltà, la magnanimità, la beneficenza, e la tolleranza».

Qu'est-ce que la vertu? Bienfaisance envers le prochain. [...] Je suis indigent, tu es libéral. Je suis en danger, tu me secours. [...] Mais que deviendront les vertus cardinales et théologiques? Quelques-unes resteront dans les écoles. Que m'importe que tu sois tempérant? C'est un précepte de santé que tu observes; tu t'en porteras mieux, et je t'en félicite. [...] Nous vivons en société; il n'y a

donc de véritablement bon pour nous que ce qui fait le bien de la société. Un solitaire sera sobre, pieux, il sera revêtu d'un cilice : eh bien, il sera saint ; mais je ne l'appellerai vertueux que quand il aura fait quelque acte de vertu dont les autres hommes auront profité. Tant qu'il est seul, il n'est ni bienfaisant ni malfaisant ; il n'est rien pour nous [...] Les véritables vertus sont celles qui sont utiles à la société, comme la fidélité, la magnanimité, la bienfaisance, la tolérance.

Il medesimo orizzonte di pensiero si ritrova anche nel Gruppo dei Pagni, sorto a Milano per iniziativa di Pietro Verri e presto divenuto cenacolo di irraggiamento delle idee illuministe nella Lombardia asburgica e poi in tutto il territorio italiano (Capra 2002, pp. 193-194). Anche Verri e i suoi sodali, seguendo l'esempio dei francesi, si muovevano in una dimensione del tutto secolarizzata e nelle *Meditazioni sulla felicità* (1763), pensate come manifesto del movimento illuminista milanese, Pietro ripeté la definizione utilitarista di virtù come atto benefico verso gli esseri umani: «Un atto utile in generale agli uomini si chiama virtù, e l'animo virtuoso è quello che ha desiderio di far cose utili in generale agli uomini».

Un importante punto di sintesi è rappresentato da Antonio Genovesi. Infatti, senza negare l'amor di Dio, metteva in luce il valore civile delle virtù, intrecciando riflessione morale, economica e legislativa. Genovesi, oltre a sviluppare una analisi originale, ebbe una vasta influenza. Da un lato, diede vita ad una vera e propria scuola di pensiero della quale fecero parte, tra gli altri, Francesco Mario Pagano e Gaetano Filangieri che si fecero portatori delle sue istanze riformatrici. Dall'altro, le sue opere travalicarono i confini del Regno di Napoli e furono lette ed apprezzate tanto da Muratori quando dai fratelli Verri e da Cesare Beccaria (Ferrone, 2005, pp. 100-123; Trampus 2009, pp. 149-153). La sola *Diceosina* (1766), una sorta di 'manuale' scritto con l'intento di fornire una base filosofica all'educazione morale al giusto e all'onesto, ebbe tra Sette e Ottocento ben diciannove edizioni tra Napoli, Vercelli, Venezia, Milano e Firenze (Guasti 2008, pp. lxx-lxxi). Nella visione del pensatore campano la virtù era una vera e propria forza attiva che doveva portare alla difesa

dei diritti e alla riforma della società: «l’osservanza dei diritti e dei doveri, e la pratica della virtù porta sempre seco sanità e tranquillità di natura, ed amore e beneficenza degli altri uomini» (Genovesi 2008, p. 48). All’interno della concezione di Genovesi la beneficenza era dunque «una virtù morale, e regolata dalla prudenza» (Genovesi, p. 136). La vera beneficenza non era però da confondersi col mero assistenzialismo, che anzi andava evitato ad ogni costo:

Ogni soccorso che si presta altrui è detto da noi benefico. Ma si vuole intendere, purché non solo non nuoccia a colui, a cui si presta, ma che giovi a migliorarlo così nel corpo, come nell’animo: ed oltre a ciò, che non nuoccia a niun altro, né cagioni vizio alcuno nel corpo civile. Per la qual cosa quelle largizioni, donazioni, testamenti, stabilimenti, che vanno a scemare l’industria umana, e lo spirito di diligenza, che fanno gli uomini non solo poltroni e pigri, ma sempre più cupidi: che somministrano materia di lusso, di crapola, d’intemperanza, e di altri vizi, che quindi ampiamente sgorgano, non che si abbian a dire benefici, ma vogliono chiamarsi malefici. (Genovesi. p. 136)

Genovesi proponeva così una nozione di beneficenza come miglioramento, come azione mirata ad un progresso duraturo e non come estemporaneo atto di sollievo. Si comprende così come il ‘fare del bene’ e l’amore per il prossimo dovessero concretizzarsi in riforme legislative, volte a difendere i diritti, ed economiche, volte a favorire lo sviluppo della nazione.

Nel panorama settecentesco per indicare l’amore come virtù e slancio altruistico veniva di fatto preferito il termine beneficenza che aveva il pregio dell’immediatezza semantica, contenendo in sé due elementi chiave che oramai informavano il concetto: il ‘bene’ e il ‘fare’. La carità, antica virtù teologale, sembrava destinata a restare sullo sfondo. Un’eccezione è però rappresentata da Giuseppe Parini. Il poeta lombardo, infatti, alla carità dedicava un intero discorso e affermava:

Quanto desiderabile cosa sarebbe mai che tutti coloro che sortito hanno dalla natura uno ingegno adatto alle lettere, fossero stimolati allo studio ed

allo scrivere non da una leggera curiosità, o da un vano amore di gloria, ma dalla carità de' suoi prossimi, de' suoi concittadini, del suo paese? Quanti inconvenienti non si verrebbero a schifare così, e di quanto maggior utile sarebbero le lettere e i letterati nel mondo?

Per Parini la carità non solo era una virtù molto attuale, ma era la virtù principale cui l'uomo di lettere doveva aspirare. Il *Discorso sopra la carità*, steso tra il 1762 e il 1771 (ma apparso a stampa solo nell'Ottocento) si inseriva nel filone di altri due più noti discorsi, quello *sulla nobiltà* del 1757 e quello *sopra la poesia* del 1761 e sottolineava come «la vera gloria è quella che o presto o tardi segue i benefici fatti dall'uomo all'altr'uomo. Nei *Discorsi* Parini, per quando riguarda il concetto di virtù, si poneva in linea con le coeve riflessioni del Gruppo dei Pugni. La vera virtù, dunque, era la «carità», una parola che perdeva ogni connotazione religiosa e altro non era se non un sinonimo culto di quella *bienfaisance*, che spingeva a compiere atti utili e giovevoli a se stessi e agli altri. Così la carità doveva essere la virtù del letterato, il cui compito era «consacrar[si] all'utilità dei suoi prossimi, o sia della repubblica in cui vive» (Annoni 2002).

Al contempo Parini rifletteva sulle funzioni della poesia e la chiamava, ricordando il mito di Orfeo, ad essere «utile» e a farsi maestra di virtù:

Che se altri richiedesse se la poesia sia utile o no, io a questo risponderei ch'ella non è già necessaria come il pane, né utile come l'asino o il bue; ma che, con tutto ciò, bene usata, può essere d'un vantaggio considerevole alla società. [...] Utile è ciò che contribuisce a render l'uomo felice, utili a ragione si possono chiamare quell'arti che contribuiscono a renderne felici col dilettarci in alcuni momenti della nostra vita. Ma la poesia può ancora esser utile a quella guisa che son utili la religione, le leggi e la politica. E non in vano si gloriano i poeti che la loro arte abbia contribuito a raccogliere insieme i dispersi mortali sotto le graziose allegorie d'Anfione e d'Orfeo. [...] Egli è certo che la poesia, movendo in noi le passioni, può valere a farci prendere abborrimento al vizio, dipingendocene la turpezza, e a farci amare la virtù, imitandone la beltà (*Discorso sopra la poesia*, 1761).

Che la poesia, in più in generale l'espressione artistica in ogni sua forma, potesse essere utile – e quindi farsi essa stessa strumento di beneficenza – non era certo una scoperta di Parini, ma era piuttosto un sentire diffuso che nel corso del Settecento avrebbe portato ad una profonda ridefinizione del ruolo del letterato e dell'artista. L'intellettuale emerge nel secolo dei Lumi quale figura pubblica individuale. Non è più il semplice cantore di gesta eroiche ma può lui stesso assurgere a modello di virtù ed entrare a pieno titolo nel novero dei grandi uomini (Vovelle 1992; Bell 2001). I casi più eclatanti e studiati di celebrità intellettuale settecenteschi sono senz'altro quelli di Rousseau e Voltaire il quale, già in vita, divenne oggetto di un vero e proprio culto con tanto di pubblica apoteosi in occasione del suo trionfale rientro a Parigi nel 1778 dopo ben ventotto anni di assenza (Lilti 2014).

Oltre alla fama personale, l'intellettuale rafforza così il suo ruolo pubblico. Si propone come uno degli attori della politica e della sua comunicazione fungendo da collante tra i due poli principali: il potere e il popolo. Tali meccanismi non erano del tutto nuovi. Si pensi, ad esempio, al caso dei panegiristi della Gallia tardoantica. Con i loro discorsi elogiativi, che esaltavano le virtù di Costantino, i retori transalpini celebravano certo la figura dell'imperatore secondo i suoi voleri ma, d'altro canto, cercavano di influenzarlo e di fornire un modello di potere positivo che, auspicabilmente, il sovrano avrebbe seguito (Maranesi 2016). Gli intellettuali settecenteschi ripresero tale antico modello comunicativo e riuscirono a perfezionarlo rendendolo sia più diffuso e capillare grazie agli avanzamenti tecnici sia più efficace grazie all'acquisizione di uno status e di un ruolo sociali di maggior peso. In una sorta di circolo virtuoso, il rinnovamento sociale settecentesco permetteva agli intellettuali una maggiore incidenza sul potere politico. Li metteva insomma in condizione di essere 'utili', di esercitare quella beneficenza che doveva essere la loro prima virtù.

Questa linea di pensiero non accomunava solamente i *philosophes* francesi, Parini e gli illuministi lombardi ma anche quello che può es-

sere considerato uno dei veri e propri autori best sellers del Settecento europeo: Pietro Metastasio. Le opere di Metastasio in lingua italiana travalicarono ogni confine e, ammirate da Napoli a Vienna, da Parigi a Roma, ebbe un duraturo successo (Sala Di Felice 1983). Come ammise un po' a malincuore Vittorio Alfieri, che non apprezzava il fatto che Metastasio si fosse piegato ad essere poeta di corte nella Vienna degli Asburgo: «Tutti si imparano a memoria il Metastasio».

L'importanza di Metastasio è dovuta anche all'acuta riflessione teorica circa i compiti del poeta e le funzioni della sua arte. Egli rifletté innanzitutto sul ruolo del letterato che aveva «l'obbligo come buon cittadino» – cittadino che per Metastasio era il suddito leale che mette i suoi talenti al servizio del sovrano – di «valersi dei suoi talenti a vantaggio della società della quale ei fa parte, insinuando per la via del diletto, lo amore della virtù, tanto alla pubblica felicità necessario» e che doveva rivolgersi soprattutto al popolo «che fa la maggior parte della repubblica, e la più bisognosa di maestri», tuttavia non doveva mai dimenticare di «dilettare» perché «se il poeta non diletta, è cattivo poeta insieme ed inutilissimo cittadino» (*Estratto dell'Arte poetica d'Aristotile e considerazioni su la medesima, 1772-1773*).

Il successo di Metastasio nasceva da una sapiente unione di forme facili, piacevoli e cantabili, e contenuti 'forti' attraverso i quali era riuscito a dare corpo a concetti astratti quali appunto quelli di virtù. Metastasio aveva tradotto le antiche idee di virtù in personaggi vitali e comunicativi, capaci di trasmettere al pubblico quei valori di cui erano l'incarnazione con l'esempio. Nelle sue opere Enea, Giulio Cesare, Attilio Regolo e Tito rivivevano in versioni umanizzate e modernizzate. Gli eroi classici erano gli alter-ego del moderno sovrano-padre le cui principali caratteristiche erano proprio clemenza e beneficenza e il cui compito era «sollevar gli oppressi, / render felici i regni, / coronar la virtù» (*Il re pastore, 1751*). Il sovrano-padre, a sua volta, non era una semplice figura di fantasia ma trovava rispecchiamento nei regnanti della Casa d'Asburgo: Carlo VI e sua figlia Maria Teresa in primis, ma poi anche tutti i loro successori fino a Francesco Giuseppe, a testimonianza della lunga sopravvivenza di tali moduli comunicativi.

L'amore come virtù, dunque, era sì caratteristica dell'intellettuale e idealmente di tutti quanti volessero essere virtuosi ma era soprattutto la prerogativa di un sovrano che volesse essere giusto. La beneficenza, piuttosto che la carità, era l'elemento che distingueva il nuovo sovrano-padre che portava il potere come un fardello e non come un privilegio e che non si limitava ad elargire elemosine ma si impegnava a garantire bene e felicità pubblici. Come sottolineato anche da Antonio Genovesi, la beneficenza era una virtù che tutti erano chiamati a praticare ma che non poteva mancare al buon sovrano, la cui «gloria» derivava soprattutto per la «felicità de' popoli» e per il «ben pubblico» (2008, p. 136). In questa nuova visione il monarca era quindi un legislatore che presentava, aiutato da saggi consiglieri, un organico programma di riforme e di leggi (Trampus 2009, pp. 33-66). Non si accontentava di singoli atti di carità ma faceva il bene in modo continuativo e programmatico.

Tale modello aveva trovato a Vienna in Metastasio la sua massima espressione poetica, la più alta riflessione teorica in prosa sarebbe invece scaturita a Napoli, nella scuola di pensiero inaugurata da Genovesi ed in particolare nell'ambizioso e incompiuto progetto de *La scienza della legislazione* (1780-1791) di Gaetano Filangieri (Ferrone 2005). Napoli e Vienna, d'altra parte, erano unite da una fitta rete di legami politici e culturali: Metastasio stesso si era formato e aveva debuttato nella capitale partenopea e, una volta divenuto celebre, aveva intrecciato numerosi rapporti epistolari con intellettuali variamente legati alla corte di Ferdinando IV e Maria Carolina che, a sua volta, era figlia di Maria Teresa d'Austria. Negli anni Sessanta, Genovesi, partendo dal dibattito sulla moralità del commercio, era arrivato a preconizzare una nuova società più giusta ed equa regolata da virtù intese come un impegno pubblico in difesa dei diritti dell'uomo. Nella prima metà degli anni Ottanta, Filangieri avrebbe poi cercato di dare sostanza alle idee del maestro proponendo una radicale riforma tanto delle leggi quanto dell'istruzione pubblica e della religione.

L'amore verso il prossimo nel corso del Settecento venne progressivamente risemantizzato fino ad essere identificato quasi esclusiva-

mente come virtù attiva, cioè come virtù che si traduceva in azioni utili e benefiche per una collettività la più ampia possibile. Diventava così beneficenza, virtù che apparteneva tanto all'intellettuale che cercava di far cambiare le cose quanto al sovrano che le cose le poteva cambiare davvero traghettando l'umanità verso la felicità universale. Con la loro opera, e grazie ad un maggiore riconoscimento sociale, gli uomini di lettere potevano sperare di essere 'utili': creando formulazioni positive del potere potevano finire per influenzare le istituzioni esistenti. Eppure, il processo non era a senso unico. Era infatti anche dall'effettivo cambiamento delle istituzioni che nasceva un nuovo immaginario.

Illuminante in questo in senso, per questa piccola storia settecentesca della beneficenza e della carità, è il caso della Colonia di San Leucio, fondata nel 1778 come manifattura per la produzione della seta e poi dotata di un suo proprio codice di leggi, che ne fece una sorta di cittadella ideale all'interno del Regno di Napoli. Gli statuti furono promulgati nel 1789 ed ebbero vasta eco in tutto il Regno. Furono infatti un evento da cui gli intellettuali partenopei partirono per cercare di costruire una raffigurazione positiva del potere monarchico che rispondesse sia alle loro esigenze di cambiamento – che si temeva potessero essere soffocate dal timore suscitato dagli avvenimenti rivoluzionari francesi – sia alla riaffermazione dell'autorità di Ferdinando IV (*Componimenti poetici per le leggi date alla nuova popolazione di Santo da Ferdinando IV re delle Sicilie* 1789). La creazione della colonia e la promulgazione delle leggi – fatti concreti ed istituzionali – diedero così luogo ad una rielaborazione teorica e alla produzione di nuove immagini del potere incentrare sul concetto di beneficenza quale prerogativa di un sovrano che non era più solo padre ma anche legislatore e filosofo. Sulla concezione, già presente in Metastasio, secondo la quale la «virtù più sublime del trono» era la «cura del popolo» e che dunque compito principale del sovrano era occuparsi della «felicità delle nazioni», s'innestava l'idea che egli dovesse agire non solo da «padre» ma anche da «legislatore che ha consultato la natura». Di qui derivava il riconoscimento dell'ugua-

gianza naturale e ne conseguiva che, per essere realmente virtuoso e benefico, il sovrano dovesse farsi garante di «leggi di amor e di uguaglianza».

Attraverso un duplice e continuo processo di negoziazione tra potere e intellettuali, tra istituzioni e idee il concetto di virtù come amore viene continuamente decostruito e ricostruito. Cambia il termine con cui lo indica: dal greco *carità* al latino, e più immediato, *beneficenza* che, agli occhi degli uomini del Settecento, ha il pregio di avere in sé la radice dal fare (e del bene). Su come fare il bene non ci sarà sempre consenso e nuove accezioni di agire virtuoso per amore del prossimo verranno sempre aggiunte, intrecciando l'idea originaria di amore con altri valori: moderazione, giustizia, libertà, eguaglianza. Ma, come testimoniato anche dall'esempio di Natoli ricordato all'inizio di queste pagine, un punto sarebbe rimasto fermo dalla riflessione elaborata nell'età dei Lumi: che amare il prossimo significa agire in una dimensione terrena e sociale, riformatrice e non assistenzialista.

FABIO RUGGE*

LA CARITÀ COME GESTO CATTIVO. NAVIGAZIONE PER UNA POSTILLA

La riflessione che propongo si rannoda tanto al significante che al significato della parola ‘carità’. Intende metterne in luce una contraddittorietà, che al primo sguardo si nasconde, ma non si può dire che risulti veramente nascosta. Celebrata come virtù, la carità è sentimento umano di amore per l’altro ovvero una forma dell’altruismo. Perciò essa è anche impulso, desiderio, inclinazione a soccorrere. E, se si traduce in atto, è soccorso, appunto, oppure dono, comunque dichiarazione di vicinanza umana.

Eppure, siamo tutti consapevoli che, nella società odierna, il termine ‘carità’ è gravato di una connotazione ambivalente, soffre una spina irritativa che non si lascia trascurare. Infatti, il connotato che la parola spesso riceve la rende piuttosto espressiva di un sentimento e di atti di carattere affatto opposto a quelli cui ho accennato. Il termine carità è insomma suscettibile di una valorizzazione negativa. È su questo che vorrei riflettere. E per alimentare questa riflessione, prendo a navigare il web.

Per prime, incontro le definizioni che tutti ci aspettiamo. Il *Dizionario Treccani* ci offre: «amore attivo /.../ Sentimento umano che dispone a soccorrere chi ha bisogno del nostro aiuto materiale». Quindi ne deriva: «Atto concreto ispirato da carità». Si allineano sostanzialmente a questa definizione le altre in altri vocabolari. Ma non è quello che cercavo. Provo allora a stimolare ulteriormente il motore di ricerca.

* *Università di Pavia*

Trovo così le prime risposte utili. Oggi, per bocca di un suo ministro, il governo italiano respinge un finanziamento europeo. Lo fa affermando che «l'Italia non ha bisogno della carità». Sul sito di «Famiglia cristiana», il post di una mamma commenta un intervento governativo. Poi invita tutti a «rimboccarsi le maniche e aiutare i figli che chiedono solo studio, lavoro e tanto amore». Ma nonostante l'invocazione dell'amore, il titolo dato dal giornale cattolico all'intervento è «Alle famiglie non serve la carità». Le trans di Napoli, a loro volta, si dichiarano «anime abbandonate» e parrebbero dunque particolarmente bisognose di un'amorevole carità. Anch'esse invece dichiarano: «non vogliamo la carità».

È chiaro che questa carità rifiutata non è amore né dall'amore scaturisce. Non è un gesto virtuoso. È invece un sentimento o un atto che si riferisce a una situazione di gerarchia personale o economica o sociale. Il soccorritore, proprio perché situato in una posizione di supremazia, è libero di dare forma al proprio sentimento di soccorso e all'atto in cui questo si traduce. D'altra parte, è precisamente questa libertà del donatore, che disturba chi è destinatario del dono. Questi ritiene che ciò che riceve sia, in realtà, un'elargizione dovuta che impropriamente o falsamente il donatore presenta come manifestazione della propria benevolenza o del proprio altruismo.

Insomma, il sentimento o il gesto virtuosi costituiscono, a ben vedere, un dovere sociale. Onde il dono non è il dono e la carità non è né caritatevole né amorosa; è piuttosto espressione di un cattivo sentimento. Esplorandolo, ci si può trovare faccia a faccia con una sua matrice se non odiosa, almeno sgradevole: senso di colpa, paternalismo, implicito disprezzo. In questa costellazione di non-virtù si genera la carità come gesto cattivo.

Né le cose cambiano troppo se assumiamo che il dono non sia leggibile come vera e propria negazione di un dovere sociale. Il dono può semplicemente apparire inadeguato a manifestare altruismo o benevolenza: troppo modesto, intempestivo, incongruo rispetto al bisogno cui intende sopperire. Come che sia, chi riceve od osserva quel dono non riesce intravedervi l'amore come causa efficiente.

Sicché questa carità (sentimento o atto che sia) non smentisce né attenua la disparità tra il bisognoso e il soccorrente; anzi la conferma e con ciò forse la esacerba addirittura. Come esito, 'fare la carità' può persino eguagliarsi a 'offendere' – o almeno somigliargli.

Mi sorprende che non si trovi traccia di questa accezione e di questo uso del termine in alcun dizionario on line. Dopo il citato Treccani, si possono consultare quelli «Sapere», nonché le opere di Enrico Olivetti e Sabatini Coletti. Solo il vocabolario curato da Gabrielli vi avvertirà che, accompagnato da taluni aggettivi come 'peposa' o 'falsa', il sostantivo acquisisce carattere spregiativo. Da parte sua, il grande Tommaseo Bellini ci ricorderà che allorché si parla di 'Istituti di carità', quest'ultima è a rischio: infatti «quando i governi o gli uomini di mera politica ci mettono mano, diventano cose di cancelleria, o di partito». Senonché, anche Tommaseo lascia evidentemente immacolato il significante 'carità' utilizzato in senso assoluto.

Sembra insomma che nessuno sia disposto a formalizzare e sancire quel significato negativo di 'carità' che pure una rapida esplorazione della rete ci ha confermato avere ampio corso. A questo punto, la navigazione sembrerebbe terminata. Ma, se ci pungesse la curiosità di vedere come stanno le cose in un'altra lingua?

La ricerca del corrispondente inglese di 'carità' mette capo, non inaspettatamente a 'charity'. L'*Oxford Living Dictionary*, in particolare, ci informa che il termine indica le organizzazioni che provvedono al soccorso dei bisognosi, ma anche l'atto di donare e infine un sentimento di benevolenza e tolleranza. Lungo le stesse linee si muovono il *Cambridge Dictionary* il *Collins* e altri. Mi rivolgo così a «Linguee», un sito che offre la traduzione di un termine insieme a un'ampia selezione di esempi d'uso. Ma nei trenta contesti riportati viene sempre certificata l'equivalenza 'carità/charity' (in un solo caso 'carità' traduce l'inglese 'amore').

Finalmente, interpello un dizionario analogo a «Linguee». E questa volta affiorano ricorrenze in cui viene attestata anche la possibile accezione negativa del termine. «Non accettiamo la carità dei Grayson», «Non ho intenzione di accettare alcuna carità», «I don't accept

no charity» (si noti la doppia negazione che rafforza il sentimento di rigetto espresso dalla frase).

Dunque anche in inglese, come in italiano, la ‘carità/charity’ può essere rifiutata, respinta, allontanata come gesto negativo – inaccettabile, appunto. Del resto, se ci aggiriamo a caso nella rete questo uso del termine si conferma larghissimo.

Il gruppo di rock femminista Shunk Anansie, ha portato il suo brano *Charity* nelle classifiche di tutto il mondo. Non voglio la tua carità – dice il ritornello – che mi tira scema; non voglio la tua carità, che mi mette sotto». Questa ‘carità’ che inganna e umilia, che si pone agli antipodi della virtù di cui ci parla la dottrina cattolica e dell’atto positivo di cui ci dicono i dizionari, viaggia dunque alla grande negli ossessivi *refrain* delle canzoni di successo. Ma stranamente l’ambivalenza del termine non sembra essere tematizzata. La carità può essere un gesto cattivo, ma nessuno sembra disposto ad avvertircene. Finché...

Il sito «The Lily» presenta *She’s the first*, organizzazione non governativa e senza scopo di lucro che sostiene la formazione di giovani donne. Il titolo è esplicito «Non facciamo ‘la carità’. Ed ecco perché non dovrete farla neanche voi». «C’è una parola antiquata – raccontano i fondatori – che ci dà fastidio. L’abbiamo espunta dal nostro dizionario». La parola è proprio quella di cui ci stiamo occupando. «L’implicazione della parola ‘carità’ è che le persone che compiono l’atto di donare si sacrificano senza niente in cambio. Sono questi a trarne gloria. Si ha così una dicotomia di potere che noi non possiamo accettare». Viene qui esposta chiaramente la genesi logica e psicologica di ‘carità’ come gesto cattivo. E si propone la espunzione del termine dai dizionari.

Mentre questi tacciono, dunque, l’area semantica della parola subisce un attacco. Fare e accettare la carità subiscono una degradazione. Come si è visto, questa non è ufficialmente riportata. Ma è chiarissimo quale sia la proteina che concorre alla lesione valoriale del termine. ‘Carità’ è infatti vittima di un ‘taciuto’ che la oppone a ‘diritto’, a ‘dignità’. Al cospetto di quest’ultimi ‘carità’ illividisce, diventa gesto cattivo o mosso da cattivo sentimento.

A questo fa probabilmente riferimento Benedetto XVI, nell'enciclica *Caritas in veritate*. «Sono consapevole – ci dice, anch'egli attraverso la rete – degli sviamenti e degli svuotamenti di senso a cui la carità è andata e va incontro, con il conseguente rischio di fraintenderla, di estrometterla dal vissuto etico e, in ogni caso, di impedirne la corretta valorizzazione». Certo è che, nel silenzio dei dizionari, l'enantiosemia si risolve molto spesso a favore del significato negativo. Sicché potrebbe affacciarsi il dubbio che la 'carità' amorevole sia a sua volta bisognosa d'aiuto, di soccorso, prima che venga inghiottita dalla 'carità' cattiva: inaccettabile, umiliante, mortificante.

In effetti, al sentimento e all'intenzione che fondano il gesto caritatevole e buono fu gettata una scialuppa di salvataggio già molto tempo fa. Sentimento e gesto furono avvertiti che avrebbero meglio fatto a migrare verso altri significanti. Penso, ad esempio, quando, nel 1937, le Congregazioni di carità, costituite in ciascun comune nel 1862, si videro soppiantate dagli Enti comunali di assistenza. In effetti, quest'ultima parola – e in fondo anche quella di 'beneficienza' – tollerano meglio l'immersione nella cultura dei diritti sociali affermatasi nel Novecento. In quel secolo, si potrà chiedere 'assistenza' e fare 'beneficienza', non più chiedere e fare la 'carità'. Non per caso, l'onnisciente *Wikipedia* ci informa che Congregazione di carità è una denominazione «ottocentesca» – un aggettivo che non pare tanto volere datare la locuzione, quanto rimarcarne l'alone di vetustà.

Ma si tratta davvero e soltanto della vetustà di un significante? In questo caso, l'uso di 'carità' non risulterebbe più problematico dell'uso di 'desco' in luogo di 'tavola' o di 'opimo' in luogo di 'abbondante' o di 'favella' in luogo di 'lingua'. Il termine rimarrebbe a nostra disposizione. Si pagherebbe solo il prezzo di apparire letterari, ricercati, magari petulanti. Tuttavia, non è così.

Immaginate il sindaco di una zona alluvionata o terremotata rivolgersi ai concittadini del suo Paese e chiedere il loro aiuto, dichiarando: 'Facciamo appello alla vostra carità?' Vi figurate un giornale raccogliere i contributi per un viaggio della speranza, sollecitando i lettori a 'fare la carità alla piccola XY?' Decisamente, no. Eppure, di

quale altra virtù, di quale altro sentimento, di quale altro gesto starebbero parlando, se non di quelli che i nostri vocabolari associano al vocabolo 'carità'? Sta dunque accadendo che il significato 'cattivo' va erodendo quello 'buono' sino ad appropriarsi della parola? E se sì, perché?

Mi fermo. Rispondere a queste domande richiederebbe infatti tutt'altra analisi. Questa dovrebbe avventurarsi sul piano del filosofare analitico, della storia delle idee, di quella delle mentalità. Lo hanno fatto, in parte, le riflessioni raccolte in questo volumetto; nel quale la spina irritativa che accompagna la carità come virtù non è stata certo ignorata. Ho l'impressione nondimeno che la crepa valoriale apertasi nella parola, forse da un secolo a questa parte, richiami altre esplorazioni. Se carità vale amore, guardare dentro a quella crepa potrà dirci qualcosa sul destino di una delle risorse più preziose dell'uomo. Non è questione per una postilla.

BIBLIOGRAFIA

- Agostino d'Ipbona (1973), *De Trinitate*; trad. it. di G. Beschin: *La Trinità*, Roma, Città Nuova.
- Agostino d'Ipbona (1989), *De Doctrina Christiana*; trad. it. di L. Alici: *La dottrina cristiana*, Milano, Edizioni Paoline.
- Aiello L., M. Bascapè, S. Reborà (a cura di) (2008), *Milano. Radici e luoghi della carità*, a cura Torino, Allemandi.
- Albini G. (1993), *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna, Clueb.
- Alighieri D. (1966–67), *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Milano, Mondadori.
- Ambrogio (2015), *La vigna di Naboth*, Bologna, Edizioni Dehoniane.
- Annoni C. (2002), *La poesia di Parini e la città secolare*, Milano, V&P Università.
- AA. VV. (1789), *Componimenti poetici per le leggi date alla nuova popolazione di Santo da Ferdinando IV re delle Sicilie*, Napoli, nella Stamperia reale.
- AA. VV. (2000), *Il Bene e il Bello. I luoghi della cura. Cinquemila anni di storia*, Milano, Electa.
- Bell D. (2001), *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680-1800*, Cambridge (MA)-London, Harvard, University Press.
- Benedetto XVI (2005), *Deus caritas est*. Lettera enciclica ai vescovi, ai presbiteri e ai diaconi, alle persone consacrate e a tutti i fedeli laici sull'amore cristiano, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Benedetto XVI (2009), *Caritas in veritate*. Lettera enciclica ai vescovi ai presbiteri e ai diaconi alle persone consacrate ai fedeli laici e a tutti gli uomini di buona volontà sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Boccaccio G. (1995), *Decameron*, a cura di V. Branca, Milano, Mondadori.
- Boulding K. E. (1973), *The Economy of Love and Fear. A Preface to Grants Economics*, Belmont, Wadsworth.

- Boureau A. (2008), *Hérédité, erreurs et vérité de la nature humaine (XIIe-XIIIe siècles)*, in van der Lugt M., C. de Miramon (a cura di), *L'hérédité entre Moyen Âge et époque moderne. Perspectives historiques*, Turnhout, Brepols, 67-81.
- Capra C. (2002), *I progressi della ragione: vita di Pietro Verri*, Bologna, Il Mulino.
- Centi T. S. (1970), *Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, *La carità (II-II, qq. 23-33)*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano.
- Colombo A. (a cura di) (2010), *Far bene e fare bene. Interpretazioni e materiali per una storia del welfare lombardo*, a cura di A. Colombo, Milano, Guerini.
- Crotti R. (2002), *Il sistema caritativo-assistenziale nella Lombardia medievale. Il caso pavese*, Pavia, Edizioni Cardano.
- Eatwell J., M. Milgate, P. Newman (eds.) (1987), *The New Palgrave. A Dictionary of Economics*, Houndmills, Palgrave.
- Ferrone V. (2005), *La società giusta ed equa: repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza.
- Freyhan R. (1948), *The Evolution of the Caritas Figure in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 11, pp. 68-86.
- Genovesi A. (2008), *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, a cura di Guasti N., Venezia, Centro di Studi sull'Illuminismo europeo G. Stiffoni.
- Guasti N. (2008), *Un caso editoriale: la «Diceosina» di Antonio Genovesi*, in A. Genovesi A., *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto* cit.
- Hume D. (1992), *Trattato sulla natura umana*, in Hume D., *Opere Filosofiche*, I, Roma-Bari, Laterza.
- Inglis Palgrave R. H. (ed.) (1894), *Dictionary of Political Economy*, edited by London and New York, Macmillan and Co.
- Lambertinis P. de (1734-1738), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Bononiae, Formis Longhi excursoris archiepiscopalis.
- Lévi-Strauss C. (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Lilti A. (2014), *Figures publiques: l'invention de la célébrité 1750-1850*, Paris, Fayard.
- Luzi M. (1960), *Il gusto della vita*, Milano, Garzanti.
- Maranesi A. (2016), *Vincere la memoria, costruire il potere. Costantino, i retori, la lode dell'autorità e l'autorità della lode*, Milano, Mimesis.
- Marion J.-L. (2001), *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*, Paris, Presses Universitaires de France.

- Marion J.-L. (2007), *Prolegomènes à la charité*, Paris, Grasset.
- Mates, B. (1986), *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, Oxford, Oxford University Press.
- Mauss M. (1924), *Essai sur le don*, «Année sociologique», seconde série, 1923-1924, tome I.
- Muratori L. A. (1735), *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*, Verona, Angelo Targa.
- Muratori L. A. (1747), *Della regolata divozione de' cristiani*, Venezia, Giambattista Albrizzi.
- Muratori L. A. (1996), *Della pubblica felicità*, Roma, Donzelli.
- Nygren A. (1971), *Eros e agape*, Bologna, Il Mulino.
- Oriani A. (1908), *La rivolta ideale*, Napoli, Ricciardi.
- Orwell G. (1960), *Fiorirà l'aspidistra*, Milano, Mondadori.
- Parini G. (1951), *Discorso sopra la poesia*, in Parini G., *Poesie e Prose*, a cura di Caretti L., Milano-Napoli, Ricciardi.
- Parini G. (1951), *Doveri dell'uomo di lettere (1762-1771)*, in Parini G., *Poesie e Prose*, cit.
- Penna R. (1988), *Solo l'amore non avrà mai fine: una lettura di 1Cor 13 nella sua pluralità di senso*, in Pontificio istituto pastorale dell'Università lateranense (ed.), *La carità: teologia e pastorale alla luce del Dio-Agape*, Bologna, EDB - Edizioni Dehoniane, pp. 19-32.
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Belknap, 1971.
- Riboli I., M. G. Bascapé, S. Reborà (a cura di) (2002), *La generosità e la memoria. I luoghi pii elemosinieri di Milano e i loro benefattori attraverso i secoli*, Milano, Amministrazione delle II.P.P.A.B.
- Sala Di Felice E. (1983), *Metastasio: ideologia, drammaturgia, spettacolo*, Milano, Franco Angeli.
- Sequeri P. (2010), *La giustizia di agápe: l'ago religioso della bilancia*, Milano, Servitium.
- Sperling J. G. (2016), *Roman Charity: Queer Lactations in Early Modern Visual Culture*, Bielefeld, transcript Verlag.
- Spirito U. (1953), *La vita come amore: il tramonto della civiltà cristiana*, Firenze, Sansoni.
- Testori G. (1991), *Prima epistola ai Corinzi*, Milano, Longanesi.
- Titmuss R. (1970), *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, London Allen and Unwin.
- Tommaso d'Aquino (2014), *Summa Theologiae*; trad. it. a cura dei Frati Domenicani: *La Somma teologica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano.

- Trampus A. (2009), *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi*, Roma-Bari, Laterza.
- Vallentyne, P., H. Steiner (eds.) (2000), *The Origins of Left Libertarianism: An Anthology of Historical Writings*, New York, Palgrave.
- Veca S. (2014), *La gran città del genere umano*, Milano, Mursia.
- Verri P. (2014), *Meditazioni sulla felicità*, in Verri P. *Scritti letterari, filosofici e satirici*, a cura di Francioni G., Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- Voltaire (2010), *Dictionnaire philosophique*, a cura di Steiner G., Paris, Flammarion.
- Vovelle M. (a cura di) (1992), *L'uomo dell'Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Wilson N. L. (1959), *Substances Without Substrata*, «Review of Metaphysics» 12/4, pp. 521-39.

Sitografia

- Sito del Dizionario Treccani. URL <http://www.treccani.it/vocabolario/carita/>
- Sito di «Huffington Post». URL https://www.huffingtonpost.it/2018/07/25/litalia-rifiuta-i-6mila-euro-offerti-dallue-per-ogni-migrante-accolto-salvini-non-ci-serve-la-carita_a_23489033/
- Sito di «Famiglia Cristiana». URL <http://www.famigliacristiana.it/articolo/alle-famiglie-non-serve-la-carita.aspx>
- Sito del quotidiano online «Today». URL <http://www.today.it/rassegna/trans-napoli-lavoro.html>
- Sito del Dizionario Sapere. URL <https://sapere.virgilio.it/parole/vocabolario/>
- Sito del Dizionario Olivetti. URL <https://www.dizionario-italiano.it/dizionario-italiano.php?parola=carità>
- Sito del Dizionario Sabatini Coletti. URL http://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/C/carita.shtml
- Sito del Dizionario Gabrielli. URL <https://dizionari.repubblica.it/Italiano/C/carita.html>
- Sito del Dizionario Tommaseo Bellini. URL <http://www.tommaseobellini.it/#/items>
- Sito dell'Oxford Living Dictionary. URL <https://en.oxforddictionaries.com/definition/charity>
- Sito del Cambridge Dictionary. URL <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/charity>
- Sito del Collins Dictionary. URL <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/italian-english/carità>

- Sito di traduzioni «Linguee ». URL <https://www.linguee.com/italian-english/translation/carità.html>
- Sito del giornale «The Lily». URL <https://www.thelily.com/we-dont-do-charity-heres-why-you-shouldnt-either/>
- Sito della Santa Sede. URL http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- Sito dell'enciclopedia Wikipedia. URL https://it.wikipedia.org/wiki/Congregazione_di_carità