

Ricoeur: Straniero, io stesso. Il dovere dell'ospitalità

alzogliocchiversoilcielo.blogspot.com/2018/10/paul-ricoeur-straniero-io-stesso-dovere-ospitalita.html

Paul Ricoeur

Vita e Pensiero del 20 ottobre 2018



Vorrei dare al mio contributo la forma di un percorso, di un itinerario. Partirò dalla certezza di trovarmi a casa nell'ignoranza dello straniero. Attraversando poi il momento di lacerazione legato alla sensazione interiore di estraneità, concluderò con la riscoperta del dovere – e del diritto – dell'ospitalità.

L'itinerario è segnato ai due estremi da due testi biblici di riferimento. Il primo fa memoria di un tempo di cattività e di liberazione, il secondo fa profezia di un tempo di giudizio nel quale sarà reso manifesto quello che avremo fatto della nostra vita e della nostra storia. Il primo è scelto tra una serie di testi appartenenti a diverse tradizioni dell'Israele biblico, in cui risuona lo stesso richiamo a ricordare: «Poiché siete stati stranieri nel Paese d'Egitto». Tutti gli ebrei fanno memoria di questo testo e di altri simili in circostanze liturgiche, familiari o private. I testi si leggono nell'Esodo, nel Deuteronomio, nel Levitico. Ho scelto Levitico 19,34 perché inserisce e intercala l'amore del prossimo tra l'esortazione all'ospitalità e il ricordo di essere stati stranieri. Ecco il testo, lo leggo nella Bibbia di Gerusalemme per la quale nutro una particolare predilezione: «Lo straniero che risiede con voi sarà per voi come un compatriota, e tu lo amerai come te stesso, poiché siete stati stranieri nel Paese d'Egitto».

Ecco il punto: il ricordo giustifica l'ospitalità; il "poiché" e anche il "come" (come un compatriota, come te stesso) legano l'ospitalità al comandamento dell'amore. Dirò poco, per cominciare, del secondo tema che appartiene alla sequenza chiamata del "giudizio finale" in Matteo 25; gli specialisti definiscono questo testo una "piccola escatologia" perché evoca un giudizio finale, che è un doppio giudizio: «Ero straniero e mi avete accolto», «Ero straniero e non mi avete accolto». Per iniziare l'itinerario, vorrei anzitutto ricordare le circostanze del primo testo. Non è una questione di esegesi; è bene però ricordarsi che nella costruzione dell'identità di Israele, dell'Israele biblico, l'erranza, l'esilio svolgono un ruolo centrale. L'erranza della figura patriarcale di Abramo, «mio padre era un arameo», il celebre testo che un tempo era considerato addirittura quasi il credo d'Israele; i soggiorni obbligati in terra straniera, l'erranza di quarant'anni nel deserto e soprattutto l'esilio babilonese.

«In principio l'esilio», ha scritto Françoise Smyth. Oggi molti esegeti ritengono che sia stato l'esilio l'esperienza fondatrice e che l'Egitto abbia svolto il ruolo di ricordo favoloso, di origine fondatrice, nei confronti del ricordo storico dell'esilio. La mia, l'ho detto, non è una questione di esegesi; si tratta di sapere che cosa significa per noi oggi «fare memoria di essere stati stranieri». Non significa necessariamente, né essenzialmente, fare memoria di avvenimenti reali. Del resto le grandi migrazioni del primo millennio dalle quali veniamo (siamo tutti ex barbari) non sono radicate nella nostra memoria collettiva, ancor

meno in quella personale. Si tratta perlopiù di una memoria simbolica attraverso la quale interiorizziamo la condizione effettiva di stranieri. Cercherò di rianimare in noi questa memoria simbolica. Propongo di percorrere l'intervallo tra i due testi, Esodo e Matteo. Con intento pedagogico, marcherò con forza le tappe successive di questo itinerario.

Gli stranieri a casa loro?

Per partire – primo stadio – cominceremo da quella che all'inizio ho chiamato la sensazione di trovarsi a casa. Questa sensazione molto chiara è propria di quelli che io chiamo i "cittadini insediati", come in gran parte siamo. È la nostra condizione abituale, normale. Vorrei mostrare le certezze che in essa si mescolano e che fanno da schermo alle fonti dell'ospitalità: certezze che la memoria simbolica di essere stati stranieri va immediatamente a disturbare.

Ma che cos'è lo straniero? E chi sono gli stranieri? Prima di esaminare la condizione indifferenziata di straniero – l'essere straniero, per così dire – passiamo in rassegna le molteplici figure di straniero. A un estremo troviamo lo straniero come visitatore, figura pacifica per eccellenza: dal turista che circola liberamente sul territorio del Paese che lo accoglie fino al residente che si è stabilito in un luogo – da noi – e vi soggiorna. Al centro del quadro stanno i migranti, cioè perlopiù lavoratori stranieri, quelli che altrove vengono chiamati Gastarbeiter o guest-workers: sono visitatori forzati, costretti ad affittare la loro forza lavoro tra noi; la loro vita è tracciata da autori sociali che non sono loro, da noi nazionali. Certo, abitano lo spazio protetto dello Stato che li accoglie; circolano liberamente e sono consumatori come noi nazionali; una parte della loro libertà è dovuta al fatto che partecipano come noi all'economia di mercato; un'altra parte risulta dall'aver accesso, entro certi limiti, alla protezione dello Stato-providenza; godono dei diritti sindacali e in linea di principio beneficiano degli stessi diritti alla casa dei cittadini di una nazione; ma non sono cittadini e sono governati senza il loro consenso. La loro sorte fa avvertire il contrasto tra la mobilità del lavoro su scala mondiale e la chiusura dello spazio politico della cittadinanza di cui parleremo tra poco. Alla base di tutto c'è il fatto che essi non hanno contribuito alla storia silenziosa del voler vivere insieme su cui si fonda il patto nazionale. All'estremo opposto troviamo la figura dello straniero come rifugiato, figura che sottolinea la scelta sovrana degli Stati per quanto riguarda la composizione della popolazione e l'accesso al territorio, concetti sui quali rifletteremo tra poco. Diciamo subito che questa scelta sovrana degli Stati fa da diga a un diritto derivante da una fonte diversa dal desiderio di risiedere altrove, ossia il diritto alla protezione delle popolazioni perseguitate, al quale corrisponde il dovere di asilo da parte dei Paesi che le accolgono.

Non aggiungo altro sulla diversità delle figure di straniero. Vorrei invece concentrarmi sulla condizione di fondo, globale, dello straniero, per sottolinearne l'estraneità primaria. Ma era importante cominciare respingendo la riduzione sbrigativa, nell'immaginario collettivo, della condizione di straniero a quella di immigrato, come eravamo abituati a dire, poi della condizione di immigrato a quella di clandestino e di questa alla situazione di emarginato. Vorrei risalire la china: dall'emarginato al clandestino e da questi al migrante, che si colloca al centro del quadro della condizione di straniero. E vorrei prendere in considerazione quest'ultima di per sé.

Per noi che ho chiamato i "cittadini insediati" lo straniero è anzitutto, semplicemente, un altro sconosciuto. Leggo la definizione di straniero dal dizionario Robert: «Straniero, che è di un'altra nazione e, parlando di un individuo: che fa parte di un'altra nazione». Diciamo semplicemente: lo straniero è chi non è di casa nostra, chi non è dei nostri. Ma nulla si dice di cosa sia lo straniero di per sé, a casa sua. Ed è una presa in giro dire: «Mi piacciono gli stranieri... a casa loro!»; proprio perché non si sa nulla su di loro a partire dalla semplice definizione della nazionalità. All'inizio abbiamo solo questo elemento decisivo per il diritto e per la giustizia, ma anche per la nostra coscienza, ossia l'opposizione binaria, massiva, tra noi e loro. Ebbene, questa semplice opposizione va pericolosamente in parallelo con un'altra divisione binaria: quella tra amico e nemico. Per i politologi è una struttura fondamentale del politico. Proprio il parallelismo tra l'opposizione noi-loro e l'opposizione amico-nemico costituisce il più grande pericolo spirituale. Da qui la domanda decisiva: su quale certezza si costruisce e si regge l'opposizione binaria cittadino-straniero, noi-loro? La risposta spontanea è questa: se non sappiamo chi siamo, si presume che sappiamo a cosa apparteniamo, di quale comunità siamo membri. Il concetto di appartenenza, di essere membri di... è così forte che ci porta a considerare la nazione alla quale apparteniamo come una persona, a indicarla con un nome proprio. Diciamo Francia, Inghilterra, Germania, Italia. Invece lo straniero viene definito negativamente come colui che non appartiene alla nostra cerchia d'identità, alla nostra sfera di appartenenza. Ora questo senso di appartenenza identitaria si troverà a vacillare, a essere in qualche modo scalzato, minato alla base, dalla riflessione che segue, incentrata sul ricordo simbolico di essere stati stranieri.

Ma restiamo un momento a questo stadio della sicurezza con i suoi aspetti giuridici forti: la certezza, la coscienza e la fiducia di appartenere a un dato corpo politico è una garanzia, protetta e sancita da un principio giuridico fondamentale, il principio di sovranità, che articola il diritto interno sul diritto internazionale e in base al quale rientra nella discrezionalità di uno Stato delimitare il proprio territorio, definire le regole di appartenenza alla comunità nazionale e dunque istituire l'opposizione binaria tra nazionale e straniero. Ciò significa,

in negativo, che uno non può scegliere, per esempio, di diventare britannico se lo desidera. La nazionalità è un bene che il nostro Stato concede sovranamente a chi vuole, è un bene che noi distribuiamo agli altri, ma che non abbiamo mai distribuito a noi stessi: di solito lo possediamo già.

Restando un momento sul piano giuridico, ricorderò tre applicazioni, tre corollari della sovranità. Primo corollario: il legame tra Stato, territorio e popolazione è immediato. La nazione è uno spazio popolato che ha un nome proprio. Dunque, nel costruirsi, lo Stato costruisce il proprio territorio, il proprio spazio di giurisdizione e le proprie frontiere; poiché esistono frontiere fisiche, giuridiche, politiche, che fanno della nazione un'entità limitata: è un Paese.

Seconda applicazione: il legame tra nazionalità e cittadinanza. Nella tradizione giacobina alla quale apparteniamo esse si sovrappongono quasi completamente, salvo poche eccezioni: bambini, carcerati, malati mentali; ma sostanzialmente si può dire che

nazionalità e cittadinanza si sovrappongono. Ora, che cos'è la cittadinanza? È la capacità di contribuire, di partecipare al potere politico, in particolare attraverso l'elezione che conferisce a ogni cittadino un atomo di sovranità. Ne vediamo immediatamente il lato negativo: a definire da questo punto di vista lo straniero è, stando al primo criterio, il fatto che si situa al di fuori del nostro spazio nazionale, al di fuori delle nostre frontiere; e, stando al secondo criterio, non ha capacità politica. In alcuni Paesi si cerca in parte di rimuovere tale incapacità politica, per esempio autorizzando gli stranieri a partecipare alle elezioni locali. Ma per quanto riguarda la costruzione del potere centrale, esecutivo e legislativo, non esiste attualmente alcun esempio di accesso degli stranieri alla cittadinanza attiva. Ce ne sono stati in passato, durante la Rivoluzione francese: stranieri onorevoli sono stati trattati da cittadini attivi.

La terza implicazione della sovranità – con la regola negativa di esclusione che le corrisponde – trova la sua espressione in quella che chiamiamo la nostra carta d'identità. La nostra appartenenza allo Stato-nazione, con il suo territorio e la sua cittadinanza, costituisce una parte della nostra identità personale. È ciò che si chiama lo "stato delle persone": la carta d'identità comprende cognome e nome, luogo e data di nascita e nazionalità. La nazionalità è dunque costitutiva dell'identità personale, che a sua volta costituisce un frammento dell'identità di appartenenza.

Ecco la base di partenza del nostro itinerario. Ho insistito, forse troppo a lungo, sull'importanza di questa pesantezza, di questa gravità, della sensazione rassicurante di appartenenza. Ripeto: se non sappiamo chi siamo, almeno sappiamo a che cosa apparteniamo. È questa posizione certa, stabile, di cittadini insediati che andremo ora a far vacillare.

Come combattere la xenofobia, naturale e spontanea

Proseguo l'itinerario con un secondo punto che chiamo di "destabilizzazione dell'identità". È proprio la certezza di sapere a che cosa apparteniamo che la memoria simbolica o effettiva di essere stati stranieri va a lacerare. Si tratta molto spesso di una memoria simbolica, di una rimemorazione profonda dell'assenza finale di radici ultime alla base della nostra esistenza. La cattività in Egitto diventa il simbolo potente di essere potuti esistere in un luogo diverso dal nostro ambiente familiare. Tutto il movimento che intendo spiegare consiste nel passare dalla certezza dell'identità di appartenenza a una sorta di radicale incertezza che riguarda non più la domanda «A che cosa apparteniamo?» bensì «Chi siamo, in fondo? Chi sono io?». La domanda «Chi sono io?» è in qualche modo la chiave occultata da tutte le evidenze che ho appena richiamato e dalle risposte alla domanda circa a quale corpo politico apparteniamo. In altre parole, la nostra carta d'identità deve iniziare a porci un problema.

Comincia qui un itinerario di destabilizzazione, la scoperta della nostra stessa estraneità. Partiamo anzitutto dal fatto che non siamo del tutto informati e che non abbiamo ragioni trasparenti riguardanti questa appartenenza. Non siamo in grado di rispondere alla domanda: «Ma perché siete francesi?». Non è una domanda naturale, spontanea. Lo siamo, e al massimo possiamo chiederci con l'immaginazione: «Che cosa può voler dire essere francese?». È una domanda che crediamo di maneggiare meglio della domanda

«Come dev'essere essere tedesco o britannico?». Per l'esattezza, il primo momento di destabilizzazione è il confronto. Confronto ineluttabile. Paragone: che cos'è essere francese e che cos'è essere tedesco o inglese? In questo confronto tutto può vacillare, perché anzitutto noi fantastichiamo sull'altro. Sempre rassicurando noi stessi di non essere l'altro. Così scopriamo questa inquietante, attraente, affascinante estraneità. Si può dire che con il confronto cominci una sorta di lacerazione e di minaccia. E perché? Perché l'identità profonda, quella che corrisponde alla domanda «Chi sono io?», e che l'identità di appartenenza maschera, si scopre di colpo incredibilmente fragile. Perché fragile? Per diverse ragioni. La prima fonte di fragilità consiste nella difficoltà di mettere al sicuro nel tempo la nostra consistenza, la nostra coerenza: come restare gli stessi attraverso tutti i cambiamenti di situazione, di esperienza, di azione e di sofferenza. Ci sentiamo sempre minacciati di venire distrutti dall'interno dal cambiamento. Seconda fonte di fragilità: cerchiamo sempre di essere uguali a noi stessi, di aderire perfettamente a noi stessi. Questo fantasma della chiusura su di sé si rivela un sogno impossibile. Facciamo acqua da tutte le parti nel tentativo disperato di chiudere il cerchio con noi stessi. Terza fonte di fragilità: la sensazione che alla base della nostra identità collettiva, e forse anche personale, ci sia la violenza: sono pochi gli Stati e le culture che non sono legati a una violenza fondatrice. Alla radice di tale violenza c'è un rapporto con la morte che non è riducibile alla certezza di dover morire; è la scoperta del rapporto con la morte conosciuta come inflitta dall'uomo all'altro uomo; questo rapporto con la morte non è riducibile alla semplice mortalità; è la minaccia dell'omicidio che sta alla base della cultura. Pochi Stati e poche culture sono sfuggiti a questa violenza fondatrice; perciò resta sempre precaria la conquista della civiltà sulla barbarie.

Per tutte queste ragioni l'altro è percepito fundamentalmente come una minaccia. Minaccia legata alla coerenza nel tempo; minaccia legata al fallimento dell'adesione di sé a sé; minaccia legata alla rimozione del fondo di violenza originaria, del rapporto della vita con l'omicidio. È terribilmente facile ritornare barbari. Altrimenti non si capirebbe quello che è successo nel XX secolo.

Tutto questo mostra che la xenofobia è naturale e spontanea. Bisogna ammetterlo. Le passioni identitarie sono profondamente radicate in noi. Nessun popolo ne è più affetto di un altro. L'importante sotto questo aspetto non è rimuovere il sentimento cattivo, ma portarlo alla luce del linguaggio. La vera domanda è: che cosa facciamo di questo sentimento; come lo combattiamo? Comincia qui il lavoro del ricordo dell'esilio.

Il pericolo dell'ideologia della differenza

La prima fase del lavoro su questo ricordo, il ricordo dell'esilio, consiste nel condurre a termine tutti i pericoli del confronto, tutte le minacce scaturite dal fantasma dello straniero, finché non ci sentiremo uno fra i tanti. È un'esperienza che possiamo fare molto semplicemente con il linguaggio; la prima scoperta che uno scolaro può fare è che altri parlano lingue che noi chiamiamo straniere. Dobbiamo scoprire che la diversità delle lingue è un fatto fondamentale della realtà umana. Un fatto stupefacente, del resto, perché tutti gli uomini parlano. È proprio da questo che si riconosce in parte l'umanità. Ma non esiste una lingua universale. La diversità delle lingue costituisce una frammentazione primitiva. C'è, in questo, qualcosa che ci deve stupire e far andare avanti, perché il lavoro

che possiamo fare sulla nostra lingua ci fa capire che è una fra le tante. A questo punto scopriamo, forse per la prima volta, il miracolo dell'ospitalità sotto la forma della traduzione. Attraverso la traduzione cominciamo a capire che quello che si dice nella nostra lingua può essere detto anche in un'altra; al tempo stesso in quella lingua viene detta un'altra cosa che forse nella mia non posso dire. Parlando della traduzione, non do solo un esempio, ma già un modello di ospitalità. Tradurre è abitare un'altra lingua: l'altra lingua nella nostra.

Dobbiamo proseguire sul cammino dello straniero, scoprire in noi stessi altre zone nascoste di estraneità. Così scopriamo dentro di noi pulsioni improvvise che ci stupiamo di avere accolto. Grazie a tali pulsioni e ai corrispondenti fantasmi, entriamo nel territorio dell'inquietante estraneità. Quando mi dicono «Se lei fosse nato in Cina non sarebbe cristiano», non mi dicono nulla di sensato. In realtà si tratterebbe di un altro diverso da me. Certo, ho la possibilità di immaginare che avrei potuto essere un altro; e questo è un fantasma fastidioso che dà da pensare. Ma è un fantasma.

Da qui passiamo al caso del luogo e dell'epoca. Esiste un legame fortuito tra quello che noi siamo e questo angolo di spazio o di tempo. Pascal lo avverte con una sorta di violenza spirituale, quando parla dell'uomo «perso in un angolo dell'universo». Faccio notare che in fondo è un tema biblico forte, legato a quello che sembra essere il suo contrario, cioè l'elezione. L'elezione è, per il nostro senso di appartenenza, l'equivalente dell'adozione per il nostro senso di filiazione. Siamo in qualche modo di una certa nazionalità per una simbolica adozione. Adottati come eredi dai nostri predecessori. L'elezione, così intesa, è la sensazione di avere un nostro diritto a essere qui piuttosto che là, a essere possessori di questa terra piuttosto che di un'altra. L'elezione deve essere pensata non come un privilegio, ma come il richiamo a gestire beni che ci vengono affidati e dei quali in definitiva non siamo possessori. È l'idea di un dono revocabile. Ecco il fondamento teologico dell'ecologia.

Su questo cammino la possibilità di perdersi è certamente grande. Possibili derive sono legate proprio al senso di estraneità, e ne guariremo solo attraverso l'ospitalità. Si è creato un notevole romanticismo popolare attorno a quello che chiamerò il culto dell'erranza, in cui ci si gloria di non parlare da nessuna parte, di non venire da nessuna parte, di non andare in nessuna parte, di essere perpetuamente altrove. È l'assoluto contrario del senso di appartenenza. E si spinge fino alla perdita dell'identità personale di sé. Vedo in molti dei miei giovani colleghi, in quello che viene chiamato il "postmodernismo", tutta un'ideologia della differenza che mi sembra costituire l'esatto contrario dell'isteria identitaria. In realtà ciò che deve poter equilibrare il senso della differenza è il senso della similitudine umana, dell'altro mio simile. È il famoso "come" del Levitico. «Amerai il prossimo tuo come te stesso». Nell'ideologia della differenza si rischia di perdere il "come". C'è un punto estremo dove le differenze diventano indifferenze. C'è solo l'altro dall'altro, indefinitamente... È l'esilio senza ritorno, come se Ulisse non ritornasse mai a Itaca, come se Abramo partisse, ma non andasse da nessuna parte.

Un diritto reciproco all'ospitalità

A questo punto vorrei abbozzare lo stadio del ritorno all'ospitalità. Il punto d'arrivo di tutta

la riflessione qui percorsa è reinventare l'ospitalità grazie al ricordo fittizio o reale di essere stati stranieri. È l'ultimo stadio del nostro itinerario, nell'intervallo tra i due testi biblici, il Levitico e Matteo. Se dobbiamo fare memoria di essere stati, e di essere sempre, stranieri, è al solo scopo di ritrovare il cammino dell'ospitalità. È il senso profondo del Levitico: «Amare l'altro come me stesso». L'ospitalità può essere definita come la condivisione dello stare "in casa propria", la messa in comune dell'atto e dell'arte di abitare. Insisto sul vocabolo "abitare": è la maniera di occupare umanamente la superficie della terra. È abitare insieme. In proposito farò notare che il termine "ecumenismo" viene dalla parola greca che significa "terra abitata".

L'ospitalità s'inscrive nella radice morale dell'atto di abitare insieme. Questo stesso atto riassume un itinerario condensato del quale il nostro vocabolario conserva traccia. La definizione del termine "ospitalità" nel Robert riassume tutto un percorso. Si parte da un senso medievale, quello di generosità gratuita, non obbligatoria e un po' condiscendente, che corrisponde all'antico significato del termine "carità" (il Robert nota: antiquato, «Carità che consiste nell'accogliere, alloggiare e nutrire gratuitamente gli indigenti, viaggiatori, in un edificio apposito»). Ricordo che il termine "ospedale" viene da lì. Segue una citazione datata 1548: è l'epoca in cui si rileggono gli antichi. L'ospitalità antica ha una posizione chiave in Omero, poiché la guerra di Troia comincia con il rapimento di Elena, ossia con la violazione dell'ospitalità. I greci avevano costruito l'idea di un diritto reciproco a trovare alloggio e protezione gli uni dagli altri, per esempio tra due città. È questo diritto reciproco che Paride viola. È l'inizio della guerra di Troia. È solo dal XVI secolo, e dunque da una combinazione tra greco, ebraico e cristiano, che si è formato il significato positivo dell'ospitalità che il Robert definisce così: «Il fatto di ricevere a casa propria, magari alloggiandolo e nutrendolo gratuitamente, l'ospite». Dunque ci si imbatte nel termine ospite e non più ospedale. Questa storia condensata del termine ci fa assistere a una progressiva riduzione dello spirito di superiorità del donatore, della condiscendenza nella generosità, che contamina l'atto di ricevere in casa propria, di condividere l'"a casa".

Il punto finale di questa evoluzione è l'idea che al dovere dell'ospitalità corrisponda un diritto all'ospitalità. Trovo espresso questo diritto nel Progetto di pace perpetua di Kant: «Si tratta qui non di filantropia ma di diritto. Ospitalità significa in questo caso il diritto che ha lo straniero, al suo arrivo in territorio altrui, a non essere trattato da nemico [...]. È il diritto di ogni uomo a proporsi come membro della società». Ciò significa che ogni ospite è un candidato virtuale alla cittadinanza. Consiste in questo la forza dell'idea del diritto all'ospitalità, che dunque non è un effetto di generosità suntuaria, condiscendente, ma un diritto effettivo. Quale diritto? A questo punto arriviamo al fondamento del diritto internazionale, a quel fondo del diritto che non è stato intercettato dal diritto nazionale, ma che non ha ancora trovato le sue istituzioni appropriate, dal momento che persino l'Onu è solo espressione della buona volontà dei suoi membri; è una coalizione; in questo senso non è ancora un'istituzione nel senso forte di istanza superiore sovrana. Il diritto internazionale è stato pensato con forza nel XVII e nel XVIII secolo come trascendente il diritto interno degli Stati-nazione. L'unica espressione che ne abbiamo attualmente sul piano giuridico si trova negli abbozzi del diritto d'ingerenza, nell'istituzione dei tribunali internazionali e fondamentalmente nel concetto di crimine imprescrivibile contro l'umanità di cui il genocidio costituisce il nocciolo duro. Ma se bisogna dare un senso all'idea di

crimine imprescrivibile contro l'umanità bisogna che abbia un senso anche il concetto di umanità.

Ora, se l'umanità deve avere un senso sul piano del diritto internazionale, può essere solo a partire dal diritto reciproco all'ospitalità, quello che Kant chiama il diritto cosmopolita. È vero che oggi la cittadinanza può articolarsi solo nel quadro nazionale. È un fatto; e forse il concetto di "cosmopolita" non può costituire un concetto politico. Attualmente questo punto è molto discusso in filosofia politica. È possibile pensare una cittadinanza senza frontiere? In altre parole, si può uscire dal rapporto binario cittadino-straniero? Eccoci giunti al termine più avanzato del nostro viaggio nell'intervallo tra Levitico e Matteo. Ma non è un punto d'arrivo. Non è un punto di riposo, perché cominciano qui tutte le difficoltà. Dov'è il problema di fondo? È che non sappiamo, e nessuno sa, come combinare in maniera intelligente e umana il diritto internazionale, e il suo fondamento di diritto reciproco all'ospitalità, con la struttura binaria del politico: cittadino- straniero. Non lo sappiamo.

Il giudizio finale sullo straniero

Vorrei dire qualche parola sul testo del giudizio finale in Matteo. Questo testo viene spesso considerato in maniera moralizzante come un ammonimento: «Fa' in modo di non trovarti dalla parte sbagliata nell'ultimo giorno». Se ci si ferma qui, il testo non aggiunge nulla a quanto abbiamo detto sul dovere dell'ospitalità e ancor meno sulle difficoltà di conciliarlo con tutte le limitazioni legate al rapporto tra cittadino e straniero. La ricchezza di questo testo risulta dalla messa in scena del giudizio, che mira a porre a nudo, allo scoperto, tutto quello che avremo dissimulato e il senso di quello che avremo fatto; è la verità dei nostri atti portata alla luce. Penso che sia molto importante quest'idea di messa allo scoperto. Inoltre si può interpretare il giudizio non solo come divisione tra due gruppi di persone, da una parte i buoni e dall'altra i cattivi, ma come una divisione all'interno di ciascuno di noi. Sorge allora la domanda: quale parte di me sarà purificata dal fuoco di Dio e quale invece consumata, annientata...?

Vorrei concludere con una sorprendente osservazione del testo, ossia la sorpresa che è pari da una parte e dall'altra: «Quando, Signore, ti abbiamo visto affamato, assetato, straniero, malato o prigioniero?». Lo dicono entrambi i gruppi. Tutti sono stupiti. Certo, nel testo esiste una risposta: «In verità, vi dico, ogni volta che non l'avete fatto a uno di questi piccoli, non l'avete fatto neanche a me». Ma bisognava passare attraverso la domanda perché la risposta restasse sorprendente. Penso allora a un altro proverbio biblico: «La tua destra ignora quello che dà la sinistra». Sono le mani della stessa persona, una deve ignorare ciò che l'altra dà o trattiene. Gloriosa ignoranza della mano generosa e tenebrosa ignoranza della mano avara. Se bisogna essere informati per quanto riguarda il prendere e il trattenere, non bisogna cercare di essere troppo informati per quanto riguarda il dare e il ricevere. Non si sa. «Quando, Signore, ti abbiamo visto affamato, assetato, nudo, straniero, malato o prigioniero?». E chi sono "i più piccoli" nei quali il Signore si mostra e si dissimula? Resta l'interrogativo. Sta a noi dare una risposta personale, una risposta sociale, una risposta politica, una risposta umana.

(Traduzione di Anna Maria Brogi)

Paul Ricoeur, tra i maggiori testimoni e protagonisti della coscienza filosofica del Novecento, con la sua opera originale e multiforme ha percorso la fenomenologia, l'esistenzialismo, l'ermeneutica e la psicanalisi.