

# Lo straniero come bene comune

Luigi Di Santo

## ABSTRACT

*Lo straniero come bene comune interpersonale propone una mancanza che è costitutiva. L'incontro diventa, in un tale contesto, una necessità. L'idea di straniero come bene comune interpersonale, antropologicamente inteso, supera la struttura concettuale di una tale alternativa. Proporre il novum indica una prospettiva strategica. Il mondo che accoglie è obbligato, sul piano giuridico e culturale, ad interrogarsi e dare risposte. Se chi arriva rimette in discussione il livello acquisito dei diritti nella società che accoglie, siamo dinanzi ad una revisione qualitativa dei diritti. I migranti con le loro domande di civiltà ci pongono davanti allo specchio delle nostre mancanze e dei nostri arretramenti sul piano della dignità sociale, unica unità di senso essenziale.*

The stranger as common good interpersonal proposes a lack which is constitutive. The meeting becomes, in this context, a necessity. The idea of foreigner as interpersonal common good, understood anthropologically, exceeds the conceptual

structure of such an alternative. Propose the novum indicates a strategic perspective. The world that welcomes is obligated, legally and culturally, to question and give answers. If those arriving calls into question the level of acquired rights in the host society, we are faced with a qualitative review of the rights. Migrants with their civilization questions we pose in the mirror of our shortcomings and our setbacks in terms of social status, only essential meaning units.

## PAROLE CHIAVE

MIGRANTI; DIGNITÀ SOCIALE;  
STRANIERI; ECOLOGIA UMANA.

## KEYWORDS

MIGRANTS; SOCIAL DIGNITY;  
STRANGER; HUMAN ECOLOGY.

## 1. ALLA RICERCA DELLO SPAZIO VITALE

Nel tempo presente, il punto nodale da affrontare è il sempre possibile scontro tra culture, generato dalla virulenza della incomprendimento segnata dalla assenza di un piano comunicativo capace di individuare la presenza di uno strumento di conversione tra idee di umanità e modelli identitari. Con l'incedere massivo delle migrazioni, ciò che entra in crisi è la soglia dell'identità

minacciata dal necessario confronto con l'alterità da sostenere sul piano dell'ignoto, della paura indotta dalla presunta perdita di centralità rispetto a chi si erge per richiedere di condividere il proprio status di vita o al contrario di mutarlo in relazione alle tradizioni culturali altre. Entrano in gioco richiami persecutori che spesso sfociano in una delirante ricerca del capro "espiatorio", scatenata da una sorta di una nuova angoscia polarizzante che vede da un lato «l'emergere

di un individualismo narcisistico, dall'altro il configurarsi di un comunitarismo tribale»<sup>1</sup>. Il ripristino del senso comunitario nelle sue forme perverse per l'affermazione della identità individuale e sociale in crisi, può ritrovare tra gli effetti funzionali insiti nella diade sicurezza-insicurezza relativa all'emergenza criminale come naturale prodotto dell'immigrazione, gli elementi simbolici per la ricomposizione del "sentire comune" collettivo. La riconquista dell'identità collettiva, in un contesto di tale natura, tende ad acquisire forme di chiusura di tipo protezionistico con l'essenziale esclusione dell'"altro", inteso come minaccia alla stessa esistenza del proprio spazio sociale e politico. In quest'ottica «i migranti sono un nemico pubblico ideale per ogni tipo di rivendicazione di 'identità'»<sup>2</sup>. Il fenomeno migratorio, attraverso il deformante specchio mediatico, comunica segnali ostili e offre i contenuti necessari per la formazione di una piattaforma di tipo ideologica xenofoba che tende non solo a "nullificare" il migrante nel suo essere umano, ma ancor di più essa si protende nella identificazione col proprio "spazio vitale". Nello spazio ogni uomo "vive" il suo tempo, ricerca i propri ambiti di vita nel confronto con gli "altri", modifica le proprie abitudini, "mette alla prova" la propria vitalità nel fare, innesca la propria immaginazione nel pensare un mondo che prima di essere esterno risiede e prospera nella propria coscienza. La dimensione spaziale è costitutiva dell'essere umano. Il migrante, per utilizzare una metafora, quanto mai attuale dell'uomo in movimento, ad un certo punto del suo "viaggio" si ferma. Ed in questo spazio si vivificano le "inquietudini" della crisi sociale alla ricerca di nuovi equilibri che si richiamano a sistemi di valori, o in questo caso, di disvalori, idonei ad escludere l'"altro" o a sostenere una condizione di inferiorizzazione/segregazione nella quale necessariamente il "diverso" deve essere collocato per favorire i meccanismi istintuali di sicurezza della nostra società, come risultato generato da spirali emozionali

1 E. Pulcini, *L'Io globale: crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà*, in Aa.Vv., *Filosofie della globalizzazione* (a cura di D. D'Andrea-E. Pulcini), Pisa, 2001, p. 57.

2 A. Dal Lago, *Non-Persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, 1999, p.11.

e regressive di massa. Il deficit di socialità che caratterizza le comunità dinanzi alle tendenze di mobilità globale che mettono in discussione modelli consolidati di coesistenza, necessita dunque di meccanismi di difesa che si concretano nella costruzione simbolica dell'altro, in veste di 'nemico', attraverso i mezzi di comunicazione che operano la decostruzione del reale, per la quale, vi è una semplificazione eccessiva dell'immagine dell'altro tutta giocata in termini di allarme sociale.[...] un'immagine imperniata sulla contrapposizione "noi"/"loro" e sui tratti di una caratterizzazione positiva per "noi" e negativa per "loro". "Noi" implica "ordine", "razionalità", "solidarietà"; "loro", invece, implica "disordine", "irrazionalità", "bisogno". In altri termini, la comunicazione sull'immigrazione legittima la "nostra" superiorità e la "loro" inferiorità<sup>3</sup>. Per tutto questo, il richiamo ad un linguaggio comune per l'edificazione di una civiltà interetnica, si delinea nella sua inevitabilità, in quanto, in modo consapevole o inconsapevole, nessuno oramai può aspirare al dominio della dimensione della centralità, in quanto la prospettiva dell'altro «come essere di bisogno»<sup>4</sup> ci rende prossimi a una molteplicità di vissuti. Una cultura di confine senza muri simbolici o reali che aspiri alla scoperta di un pluralismo diverso, da sperimentare, non di tipo quantitativo del "c'è posto per tutti" ma, come insegna Panikkar, quello dell'incontro delle incompletezze delle culture. Un pluralismo sostenibile, che non ci parla solo di preservare l'ambiente ecologico ma di dare significato al livello culturale, in cui al centro dell'attenzione è la conquista di un terreno interculturale in cui le diverse culture, possano coesistere e interagire<sup>5</sup>. Esistono certamente valori interculturali, sostiene ancora il filosofo, ma non ne esistono di trans-culturali, cioè valori che stanno al di sopra di tutte o di alcune culture, senza appartenere specificamente a nessuna di esse. Non è pensabile dunque che l'idea di Stato-

3 V. Cotesta, *Sociologia dei conflitti etnici. Razzismo, immigrazione e società multiculturale*, Roma-Bari, 2001, p. 275.

4 A. Rizzi, *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, Cinisello Balsamo, 1991, p.111.

5 Cfr. R. Panikkar, *Pace e disarmo culturale*, Milano, 2003.

confinario possa essere rivista sulla scorta di una erosione della “barriera” dall'esterno nel senso della pressione esercitata dai migranti, ma paradossalmente può avvenire dall'interno, nel senso della presa di coscienza valoriale del soggetto solidale che riconosce nell'altro la propria vicenda umana. L'uomo concreto, snodo essenziale per una apertura radicale verso una *ecologia umana* che trova nell'altro la risorsa evidente che vada oltre, per dirla con Amartya Sen, il modello classico dell'economia, fondato su un concetto dell'“utile”<sup>6</sup>.

## 2. LO STRANIERO COME BENE COMUNE

La strada da percorrere verso la fondazione di una necessaria civiltà interetnica, ci impone di costruire l'incontro tra i vissuti. In tal senso è importante, a nostro avviso, riferirsi al concetto di “straniero”, in particolare nel suo essere portatore di “riserva di senso”. Davvero l'idea di “straniero” può aprire, sul piano metaculturale, nuovi viraggi di senso. Attraverso la filosofia di Waldenfels possiamo immaginare lo straniero come essere di confine nella proposizione di un *pathos* in cerca di risposta, che si presta alla dimensione della soglia di attenzione in una ridefinizione della interculturalità di nuovo tipo<sup>7</sup>. A partire dall'intendere la distinzione tra il “bisogno” e la “domanda”. Cosa nasconde il bisogno dei vissuti diversi dei migranti se non la domanda inespressa sulla nostra condizione esistenziale? Come ha scritto Dal Lago, «l'immigrazione più di ogni altro fenomeno, è capace di rivelare la natura della società detta di accoglienza. Quando parliamo di immigrati, noi parliamo di noi stessi in relazione agli immigrati»<sup>8</sup>. Il barbaro alle porte, tale perché etimologicamente nel mondo classico “balbettava” la nostra lingua, quindi oggi i nostri valori, può significare, nella contemporaneità, *passaggio epocale* per la scoperta di un “bene comune interpersonale”,

6 Cfr. A. Sen, *Identità e violenza*, Roma - Bari, 2006.

7 Cfr. B. Waldenfels, *Dentro e fuori l'ordine. Ordinamenti giuridici dal punto di una fenomenologia dell'estraneo*, Milano, 2008, p. 40.

8 A. Dal Lago, *Non-Persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, cit., p. 13.

corda vibrante delle comuni fragilità, alla stregua del dire della visione trinitaria della dottrina cattolica, dove oltre la razionalità gnosica, “uno può essere anche tre”. Lo straniero è il punto di sintesi terzo che stabilisce che “uno può anche essere tre”. L'incontrante e l'incontrato nella dimensione terza del *novum*, dove vivono *figure pensate in relazione*. Ogni figura, è costitutivamente difettiva dell'altra se pensata senza l'altra. Non è in gioco la singolarità dell'individuo, per dirla con Habermas<sup>9</sup>, per il quale va prestata attenzione alla tutela degli equilibri sociali in una realtà multietnica dove il pericolo di una «coesistenza giuridicamente equiparata di comunità etniche, gruppi linguistici, confessioni e forme di vita diverse non deve essere pagata con la frammentazione della società»<sup>10</sup>, né semplicemente immaginare, come afferma Walzer, «una società capace di rappresentare le pulsioni libertarie dei suoi cittadini, mantenendo però attenzione verso la pluridimensionalità delle appartenenze, che spesso costituiscono i profili identitari di molti suoi soggetti, tentando così di traghettare i propri membri oltre la conflittualità»<sup>11</sup>. Ciò che va evitato per entrambe le condizioni, e che l'altro possa essere ritenuto solo un corollario per identificare “meglio” il soggetto o, nella migliore delle ipotesi, fare dell'altro un essere riconosciuto nella misura in cui lo si riconosce su un piano di omologazione come un *mimetico calco*, riprodotto una semplice immagine distorta del nostro io che pensiamo essere l'altro.

## 3. LA “CRISI DEI FONDAMENTI” E IL RITORNO ALLA DIGNITÀ

Per le condizioni di incompletezza che ci “fanno simili nella fragilità del *pathos*”, appare chiaro il senso del bene comune interpersonale come spazio di comprensione a partire dal principio dell'incompletezza. Il bene comune

9 Cfr. J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. Habermas-C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, 1998.

10 Id., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano, 2002, p. 158.

11 M. Walzer, *Sulla tolleranza*, Roma - Bari, 1998, p. 65.

interpersonale è un *novum*, perché è *relazione*, *differenza* e discute ogni universale già formato. Lo straniero come bene comune interpersonale propone una mancanza che è *costitutiva*. L'incontro diventa, in un tale contesto, una necessità. Secondo le teorie "liberali" e "comunitarie", per provare a salvare la nostra storia identitaria, o dovremmo rifugiarci nella nostra individualità o nasconderci nella comunità di appartenenza. La netta distinzione tra liberali e comunitaristi, oggi, assume significati sempre meno importanti, nonostante le indubbie premesse teoriche e metodologiche differenti, a partire dalle tesi di Kymlicka che vedono nella relazione tra scelta dell'individuo e appartenenza alla comunità le modalità per salvaguardare diritti fondamentali e diritti culturali<sup>12</sup>. L'idea di straniero come bene comune interpersonale, antropologicamente inteso, supera la struttura concettuale di una tale alternativa. Proporre il *novum* indica una prospettiva strategica. Il mondo che accoglie è obbligato, sul piano giuridico e culturale, ad interrogarsi e dare risposte. Se chi arriva rimette in discussione il livello acquisito dei diritti nella società che accoglie, siamo dinanzi ad una revisione qualitativa dei diritti. Cosa decisiva oggi, al tempo della crisi dello stato sociale, dove la sostenibilità è calcolante. In più appare nella sua evidenza la frattura tra diritti civili e sociali con prevalenza dei primi sui secondi. I migranti con le loro domande di civiltà ci pongono davanti allo specchio delle nostre mancanze e dei nostri arretramenti sul piano della *dignità sociale*, unica unità di senso essenziale. La dignità è il bene plurale di ogni persona. Non tutti i beni sono bene comune ma il bene comune caratterizza, sul piano della dignità sociale, tutti i beni. La dignità è il bene comune *non* riducibile alla concessione delle Istituzioni che lo dichiarino, ma nascente dalla prospettiva di contesto culturale dialogato. Un dialogo dialogante e non dialettico che convoca tutti nell'agorà e non nell'arena, non limitato da razionalismi e connotati logici. E la dignità dell'uomo concreto è il suo diritto al *novum* che è il suo diritto ad avere rispetto

12 W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, 1999, pp. 50-58.

e a meritare speranza, come radice del diritto ad avere diritti. Ogni Carta dei Diritti peraltro è investita da questa missione dialogante. La dignità va *intesa* tenendo conto di tutti i vissuti che compongono la città interculturale, a partire dalle comprensioni dei linguaggi, non solo segnici. «Senza fiducia nelle altre culture l'interculturalità degenera nel multiculturalismo, che è una strategia, per lo più a livello inconscio, per assorbire le altre visioni del mondo e perpetuare così la sindrome dell'ideologia di una cultura superiore»<sup>13</sup>. Bisogna avanzare la pretesa culturale del passaggio di senso dal multiculturalismo all'interculturalismo, in quanto solo in questa prospettiva il bene comune interpersonale può abbattere i punti di resistenza che frenano l'accoglienza dei migranti, incapaci di esprimere i propri vissuti nella condivisione con i vissuti di chi accoglie. Non i centri per accogliere ma l'accogliere al centro. Fin quando si riterrà che "accogliere" significhi solo offrire servizi (che sono imprescindibili) e non pensare a chi arriva come fonte di interrogazione su noi stessi e risorsa per tutti, sarà difficile superare i pre-giudizi. «Il pericolo è che i timori collettivi per l'aumento degli immigrati e l'entrata dei nuovi rifugiati stiano soffocando un dibattito salutare rivolto all'elaborazione di solide politiche a lungo termine sul fenomeno dell'immigrazione e sull'integrazione»<sup>14</sup>. Entrano in gioco meccanismi psicologici che si fondano su quella che può essere definita come "ostilità strategica"<sup>15</sup>, ossia il senso della "minaccia oggettiva" che insorge per la sola presenza del migrante pur in un quadro di pseudo-tolleranza e nel rispetto di "culture altre". La categoria della "sopportazione" mantiene viva la sottile linea di distinzione tra immigrazione e devianza, in una sorta di inevitabile intreccio dove lo "spettro della differenza" si nutre di sentimenti diffusi di paure che rivelano nevrosi e insicurezze della società sviluppata. Il riconoscimento dell'

13 Cfr. R. Panikkar, *Pace e interculturalità*, Milano, 2002.

14 M. Abella, *Globalizzazione, povertà e migrazioni internazionali*, in Roberto Papini (a cura di) *Globalizzazione: solidarietà o esclusione*, Napoli, 2001, p. 81.

15 A. Dal Lago, *Non-Persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, cit., 1999, p. 43.

“altro” avviene in forma mediata, sulla base dell'espressione di un pre-giudizio che istituisce «lo spazio sociale e morale delle non-persone, cioè di quegli esseri umani che sono intuitivamente delle persone come noi (esseri umani viventi dotati di una persona sociale e culturale), cui però vengono revocate, di fatto o di diritto, implicitamente o esplicitamente, nelle transazioni ordinarie o nel linguaggio pubblico, la qualifica di persona e le relative attribuzioni»<sup>16</sup>. Diceva Albert Einstein, come è noto, che è più facile spezzare l'atomo che un pregiudizio. Ma per questo motivo occorre ripensare i fondamenti ed aprire uno spazio vero per il dialogo. Un dialogo dialogante che offre per la discussione il proprio punto di vista iniziale nel segno di una dimensione della interculturalità che eviti l'assenza di contatto reale tra le diverse culture e favorisca uno spazio in cui le etnie sono mescolate in una logica di dialogo che permetta a tutti di “lasciarsi contaminare”. È da articolare, quanto sostenuto, come una sorta di coraggiosa pratica ermeneutica permanente, partendo sempre dalla convinzione per cui non è l'uomo che è fatto per la legge ma la legge che è fatta per l'uomo, affermando sempre che di fronte alla potenza della primarietà dello Stato, nel senso del *das Erste* hegeliano<sup>17</sup>, sarà senza dubbio auspicabile che è l'ultimo degli uomini che avrà il primato sul *Nomos*, nella introduzione di un percorso di teorizzazione per una ermeneutica della “Teologia dell'ultimo” dove gli ultimi sono i primi nella misura in cui essi giudicheranno più o meno degni<sup>18</sup>, coloro i quali detengono il potere delle decisioni sulle vite di tutti.

#### 4. ANCHE KELSEN...

Nel ritenere fondata questa ipotesi, ne troviamo conforto, paradossalmente, proprio nel pensiero positivista di Kelsen, a proposito di

<sup>16</sup> Ivi, p. 213.

<sup>17</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, Roma-Bari, 2004.

<sup>18</sup> Cfr. L. Di Santo, *Per una Teologia dell'Ultimo. Riflessioni sui diritti umani al tempo della crisi globale*, Napoli, 2012.

un tema tipico della relazione tra diritto e tempo, in questo caso del diritto nel tempo, ossia della struttura concettuale del *rinvio*. Che cosa dice Kelsen nei *Lineamenti di Dottrina pura del diritto*<sup>19</sup>? Che un ordinamento giuridico positivo di uno Stato costituzionale può fare rinvio alla cultura all'interno della quale i fatti si auto-qualificano ancor prima di essere giuridicamente normati. Ciò ha a che fare con i diritti umani che possono essere pensati come il nucleo di quella auto-qualificazione a cui il diritto normato rinvia e che garantiscono la coerenza dell'ordinamento giuridico con le assunzioni di valore sostanziale a partire dalla proclamazione della dignità come bene comune interpersonale. E nel caso che ciò non avvenga è possibile pensare al *rinvio* come a una possibilità di far emergere le culture altre nella loro espansione dinamica di fronte alla staticità latente della norma. Da un lato lo Stato costituzionale dà *forma* all'ordine costituito, dall'altro tiene conto della condizione *deformante* del *novum* pensato nei suoi bisogni e nelle sue domande concrete e indisponibili. È indispensabile rinnovare la soglia di attenzione verso la dimensione del “pubblico” perché come afferma Maffettone, a proposito di una metafisica pubblica, «ci consente di costruire visioni della vita e del suo valore compatibili con i modi più generali in cui organizziamo l'esperienza e progettiamo l'azione. Per cui, quando trovandoci al cospetto di un nodo esistenziale saremo portati a porci la questione sul valore della vita, avremo la possibilità di trattarla in maniera profondamente coerente con la visione più generale dell'esistenza e del suo significato»<sup>20</sup>.

#### 5. DALLA ECOLOGIA AMBIENTALE ALLA ECOLOGIA UMANA

Come scrive Bauman, «il nesso esistente tra una maggiore probabilità di diventare una *vittima collaterale* e l'occupare una condizione svantaggiata sulla scala della disuguaglianza

<sup>19</sup> Cfr. H. Kelsen, *Lineamenti di Dottrina pura del diritto*, Torino, 2000.

<sup>20</sup> Cfr. S. Maffettone, *Il valore della vita. Cosa conta davvero e perché*, Roma, 2016.

è il risultato della convergenza di due fattori: l'invisibilità endemica o progettata delle vittime collaterali da un lato, e, dall'altro, l'invisibilità imposta agli stranieri in mezzo a noi»<sup>21</sup>. Ma l'essere umano inteso come persona non è "calcolabile", nella sua proposizione relazionale ed esclusiva. Non è mai *invisibile*, nel suo aver un Volto che si ritrova nell'*Imago Dei*, nucleo di ogni principio ed ispiratore della dignità umana. Non è sufficiente volgere lo "sguardo" verso il mondo naturale in chiave fenomenologica, rimarcandone la distanza, ma, nella situazione attuale di "penuria", sembra rimarchevole illuminare la prossimità attraverso un atteggiamento di profondo "ri-guardo". Non si tratta del semplice rapporto tra uomo e natura ma di una condizione più ampia, che potrebbe essere definita come "ecologia umana", nel segno di un rifiuto della attuale "cultura dello scarto", dove si confonde il senso del bisogno con lo spreco delle risorse che appartengono a tutti, nessuno escluso. Già Giovanni XXIII, nel documento conciliare *Gaudium et spes*, Costituzione pastorale della Chiesa del 1965, sollevava il problema dello spreco dinanzi alla indefettibile esigenza di tutelare la dignità dell'uomo. Linea di pensiero e azione che pone l'accento sulla iniqua distribuzione dei beni sul pianeta, riaffermando la centralità del richiamo ad una necessaria e sostanziale eguaglianza in direzione della definizione di un bene non astratto ma comune. Si legge nel documento che «Dio ha destinato la terra e tutto quello che essa contiene all'uso di tutti gli uomini e di tutti i popoli, e pertanto i beni creati debbono essere equamente partecipati a tutti, secondo le regole della giustizia, inseparabile dalla carità»<sup>22</sup>. Il richiamo alla responsabilità verso un "destino diventato comune" sembra ineludibile. E con il magistero di Papa Wojtyła che l'approccio "ecologista" passa da una idea quantitativa (ce ne deve essere per tutti) ad una idea qualitativa. Ad una esigenza di soddisfare i bisogni degli uomini si affianca il diritto ad avere una qualità migliore di ambiente e quindi di vita. Lo spazio esteriore coincide con quello interiore. Il corpo e lo spirito. Una corporeità che pretende uno

21 Z. Bauman, *Danni collaterali*, Roma-Bari, 2013, p. XV.

22 *Gaudium et spes*, promulgata l'8 dicembre 1965.

spazio fondato sul perseguimento dei beni comuni che sono tutt'uno col Bene comune. Non è sufficiente conseguire il soddisfacimento dei bisogni, spesso marcati dal dispotismo del regime pubblicitario, ma sembra sempre più impellente innescare processi che traccino il sentiero del ben-essere spirituale nel segno di un'armonia tra spazio interiore e spazio esteriore. "Abitare secondo giustizia" il mondo terreno significa "vigilare" sul Creato nel segno del diritto delle nuove generazioni di ogni etnia, nessuna esclusa. Coscienza morale e coscienza ambientale trovano un punto d'incontro nella consapevolezza, anche normativa, nella giusta concezione dello sviluppo, dato che «oltre all'innaturale distruzione ambiente naturale, è da ricordare quella, ancora più grave, dell'*ambiente umano*, a cui peraltro si è lontani dal prestare la necessaria attenzione»<sup>23</sup>. Papa Wojtyła ritiene che l'uomo, in quanto dono di Dio deve rispettare la struttura stessa del dono, nella doppia dimensione morale e naturale. Come si diceva, l'*ecologia* non possiede solo un *habitus* conservativo, ma si espande e si dilata in relazione alle regioni della formazione strutturale delle comunità sociali. In tal senso si può certamente asserire dell'esistenza di una *ecologia sociale* in merito alla dimensione valoriale del lavoro, non vincolata ad insostenibili esiti mercantili. «L'economia, infatti, è solo un aspetto e una dimensione della complessa attività umana. Se essa è assolutizzata, se la produzione e il consumo delle merci finiscono con l'occupare il centro della vita sociale e diventano l'unico valore della società, non subordinato ad alcun altro, la causa va ricercata non solo e non tanto nel sistema economico stesso, quanto nel fatto che l'intero sistema socio-culturale, ignorando la dimensione etica e religiosa, si è indebolito e ormai si limita solo alla produzione dei beni e dei servizi»<sup>24</sup>. Con queste parole si chiariscono i punti di distinzione tra una visione della supremazia dominante e illimitata del mercato unipolare e un richiamo ai limiti dell'azione umana che non può usare e abusare della natura. Non era possibile simbolicamente "man-

23 *Centesimus annus*, promulgata il 1 maggio 1991. Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, promulgata il 30 dicembre 1987.

24 *Ivi*.

giare il frutto dell'albero", senza implicazioni morali al di là delle mere leggi biologiche<sup>25</sup>. Il testimone raccolto da Papa Benedetto XVI rappresenta la non più rinviabile emergenza educativa nel recupero del primato dell'essere in chiave personalista in una rinnovata antropologia cristiana. Nella *Caritas in Veritate*, il Pontefice tedesco ritiene che «i progetti per uno sviluppo umano integrale non possono ignorare le generazioni successive, ma devono essere improntati a solidarietà e a giustizia intergenerazionali, tenendo conto di molteplici ambiti: l'ecologico, il giuridico, l'economico, il politico, il culturale»<sup>26</sup>. E rimettendo l'uomo al centro del Creato ribadisce che «quando l'ecologia umana è rispettata dentro la società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio»<sup>27</sup>. Si innesca la proposizione di un modello alternativo alla realtà globale e postmoderna, in particolar modo nel percepire la dimensione spaziotemporale. Se nei flussi globali lo spazio è avvertito come primato del nulla sull'essere, a partire dalla deiezione del soggetto relazionale, al contrario nella presa di coscienza della responsabilità, il primato del tempo sullo spazio significa riaprire le porte del nulla da cui l'essere si eleva, nel «riferimento alla pienezza come espressione dell'orizzonte che ci si apre dinanzi»<sup>28</sup>. Migranti, asilanti, rifugiati sono da considerare come indicatori dell'anima di una comunità mondiale, che deve adoperarsi per mettere al bando la "categoria esclusi", anche perché ciò «sottende forse la scarsa consapevolezza del fatto che il progressivo ampliamento delle fila degli Esclusi, oltre al rischio di un sostanziale "declassamento" della democrazia, da termine di valore a mera tecnica di decisione, finirebbe per ridurre l'ordinamento giuridico pluralista ad una finzione priva di reali contenuti»<sup>29</sup>.

25 Cfr. *Evangelium vitae*, promulgata il 25 marzo 1995.

26 *Caritas in Veritate*, promulgata il 29 giugno 2009.

27 *Ibidem*.

28 Francesco (Jorge Mario Bergoglio), *Evangelii Gaudium. Esortazione apostolica*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2013, p.15.

29 V. Baldini, *Diritto, Pluralismo culturale, Costituzione. La prospettiva storico-filosofica quale 'precomprensione' per l'interpretazione dei 'valori' costituzionali* in V. Baldini (a cura di), *Multiculturalismo*, Padova 2012, p. 12.

L'ecologia umana è pienezza. L'abitare dell'uomo sulla Terra non è limitato dagli "spazi aperti" del Creato ma semplicemente dalla fragilità del "vivere chiuso" che non sperimenta la speranza dell'includere e dell'esser inclusi.

Luigi Di Santo insegna Filosofia del diritto, Teoria dell'Interpretazione e Informatica giuridica, Sociologia del diritto presso il Dipartimento di Economia e Giurisprudenza dell'Università di Cassino e del Lazio Meridionale. È Responsabile Scientifico del Laboratorio di Ricerca dipartimentale di Ermeneutica della Temporalità Giuridica (ETG).

disanto.luigi100@tiscali.it

#### BIBLIOGRAFIA

M. Abella, *Globalizzazione, povertà e migrazioni internazionali*, in Roberto Papini (a cura di), *Globalizzazione: solidarietà o esclusione?*, Napoli, 2001.

V. Baldini, *Diritto, Pluralismo culturale, Costituzione. La prospettiva storico-filosofica quale 'precomprensione' per l'interpretazione dei 'valori' costituzionali* in V. Baldini (a cura di), *Multiculturalismo*, Padova, 2012.

Z. Bauman, *Danni collaterali*, Roma-Bari, 2013.

V. Cotesta, *Sociologia dei conflitti etnici. Razzismo, immigrazione e società multiculturale*, Roma-Bari 2001.

A. Dal Lago, *Non-Persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, 1999.

L. Di Santo, *Per una Teologia dell'Ultimo. Riflessioni sui diritti umani al tempo della crisi globale*, Napoli, 2012.

Francesco (Jorge Mario Bergoglio), *Evangelii Gaudium. Esortazione apostolica*, Bologna, 2013.

J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. Habermas-C. Taylor,

Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento, Milano, 1998.

J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano, 2002.

G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, Roma- Bari, 2004.

Kelsen H., *Lineamenti di Dottrina pura del diritto*, Torino, 2000.

W. Kymlica, *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, 1999.

S. Maffettone, *Il valore della vita. Cosa conta davvero e perché*, Roma, 2016.

R. Panikkar, *Pace e interculturalità*, Milano, 2002.

R. Panikkar, *Pace e disarmo culturale*, Milano, 2003.

E. Pulcini, *L'io globale: crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà*, in AA.VV., *Filosofie della globalizzazione* (a cura di D. D'ANDREA-E. PULCINI), Pisa, 2001.

A. Rizzi, *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, Cinisello Balsamo, 1991.

A. Sen, *Identità e violenza*, Roma - Bari 2006.

B. Waldenfels, *Dentro e fuori l'ordine. Ordine giuridici dal punto di una fenomenologia dell'estraneo*, Milano, 2008.

M. Walzer, *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma - Bari 1998.