

Recensione

G. Costanzo, “*Giuseppe e i suoi fratelli*”. Per un’etica della fratellanza fra utopia e riscatto

Universitas Studiorum 2020

Maria Teresa Pacilé

«Per quanto riguarda me, non è questione di stupore ma di riconoscenza: sono grato a quest’opera che mi ha sostenuto e sorretto lungo un cammino che doveva condurre spesso in valli tanto oscure. Essa è stata per me rifugio, consolazione, patria, simbolo di resistenza, garanzia del mio persistere nel tempestoso mutamento delle cose»

(T. Mann, Introduzione a *Giuseppe e i suoi fratelli*)

L’inquietudine di una fratellanza strutturalmente ambivalente, mai risolutiva dell’angoscia che abita la condizione umana ma essa stessa inquieta e inquietante, costituisce l’incubo dal quale Giovanna Costanzo, professore associato di Filosofia Morale al Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne di Messina, trae le mosse per tessere l’ordito di una trama quanto mai complessa e coinvolgente. Scendere nel profondo, affrontare con *Giuseppe e i suoi fratelli* la duplice caduta nell’oscurità del pozzo dell’esistenza è il passo decisivo che un pensiero autenticamente filosofico, come quello della studiosa, può e deve compiere nella lucida consapevolezza che solo così, non dimenticando mai di volgere lo sguardo in Alto, verso Altro, è possibile ricominciare a pensare, a sognare, forse, anche in un mondo disincantato come quello attuale.

Il pozzo costituisce un denso τόπος della filosofia tradizionale, basti pensare al racconto di Talete che, colto dalla meraviglia del cielo stellato, vi cadde, suscitando così il riso della servetta tracia. Finzione estremamente perturbante per chi voglia porgerne l’orecchio: è *come se* il filosofo fosse sempre οὐ-τόπος, fuori-luogo, così dis-interessato da non osservare l’apparenza che lo circonda, così inutile da suscitare sarcasmo, eppure così auto-ironico da trovar il coraggio di rider di sé e del significato solo apparentemente ingannevole di quella *fictio*. Non il riso di chi deride con distacco ciò che non gli appartiene, bensì il riso di chi attraversa la tragicità del mondo, vivendone a pieno quell’incompiutezza

e precarietà che non è possibile *dire*, ma solo *ridere*; il riso di colui che cade nell'abisso della propria esistenza e, seppur squarciato nelle sue vesti, riesce ad uscirne salvo, *nonostante tutto*; non più il sorriso di Narciso, innamorato della propria eco, ma di colui che riscopre in Eco *un'altra* voce, seppur intima, un *altro* orientamento d'azione; di colui che impara a fare delle proprie ferite feritoie attraverso le quali far accedere chiunque chieda di essere ospitato. Un riso che *salva*, dunque. Un riso che tende la mano. Un riso che fa fiorire la relazione.

Proprio per questo la storia di *Giuseppe e i suoi fratelli* diventa il tessuto simbolico-narrativo centrale attorno a cui ruota la brillante ultima opera di ricerca della studiosa che, instaurando un dialogo serrato con le voci più autorevoli della filosofia del Novecento (tra gli altri, E. Lévinas, J. Derrida, P. Ricoeur, E. Fackenheim, A. Heller, M. Zambrano e soprattutto M. Buber, interlocutore privilegiato) ri-crea, attraverso il mondo del testo, quello spazio dell'inter-umano e della dialogia che costituisce la struttura ontologica originaria a partire dalla quale poter continuare a pensare sui *Sentieri in utopia* tracciati nel 1947 dal filosofo austriaco di lingua tedesca.

La *distopia* terrificante di una vicinanza spettrale che fa del fratello il doppio, il nemico, colui che mette in discussione l'esser-sovrano e unico agli occhi del Padre, rievoca drammaticamente la violenza originaria di un conflitto inevitabile e di una colpa inespiable che marcano tragicamente la fratellanza, di cui il segno di Caino è simbolo imperituro. Non la differenza, infatti, genera lo scontro tra gli uomini, ma la somiglianza perturbante di colui che è pari e, privo di autorità, pretende di usurpare un posto di privilegio: è questa dissimmetria illegittima a generare l'invidia e il risentimento, così come insegnano i racconti di Caino contro Abele, di Esaù contro Giacobbe, di Ruben, Giuda e gli altri fratelli contro Giuseppe, «viandante veggente nello spirito e nella geografia biblica, l'eletto da Dio» (p. 155).

È impossibile, dunque, negare la potenzialità distruttiva insita nel legame biologico-naturalistico con cui la riflessione filosofica deve necessariamente fare i conti. È da lì che bisogna ripartire: quando il legame tra fratelli dimentica la verticalità dello sguardo del Padre non può che avere esito fallimentare, diventare scontro, omologazione violenta dei doppi che, in cerca di una propria identità, soccombono in un circolo di violenza mimetica. La fratellanza, dunque, ancora oggi «principio dimenticato» (p. 40), categoria politica che mai si è tradotta in un'azione sociale inclusiva e incisiva, è chiamata a riscoprire una propria tridimensionalità, una profondità etica e un'altezza religiosa, se aspira a scrivere un *altro* finale della storia tra fratelli, a «immaginare relazioni che pur conflittuali riescano a instaurare una "buona relazione" a vantaggio del bene dell'umanità» (p. 11). Solo così è possibile riscoprire, alla radice di una «fraternità mancata», il *desiderio impossibile* di una «fraternità plurale» che costituisce il segreto nascosto al cuore di quel messianismo ebraico, di cui l'autrice è appassionata studiosa, da far rivivere nella sua inattuale attualità. Se infatti lo sforzo filosofico occidentale (in alcuni suoi massimi rappresentanti: Hobbes, Hegel, Honneth) è di rispondere al paradosso di una fraternità naturale violenta immaginando il politico come

luogo di un conflitto non-distruttivo, animato da un desiderio etico di mutuo riconoscimento, è pur vero che sin dalle origini greche, l'idea di una fratellanza non per nascita, ma per virtù e λόγος, la fratellanza dei simili, degli amici è sempre stata, come insegna J. Derrida, l'illusoria maschera di una politica del γένος e del suolo, che può includere l'amico solo escludendo il nemico, solo distruggendo il diverso, spettro nascosto anche nelle attuali democrazie in crisi.

Eppure, si domanda G. Costanzo, è possibile pensare *altrimenti* la fratellanza? È possibile *nonostante e attraverso* il conflitto, intravedere un'altra terra promessa per un legame che, seppur incrinato, non sia mai definitivamente rotto? È possibile pensare una democrazia che apra le porte a ogni arrivato, che lasci una sedia vuota per ogni av-venire? Forse se la risposta filosofica è destinata strutturalmente all'incompiutezza, un altro possibile orizzonte di senso è aperto dal mondo della finzione letteraria: *Giuseppe e i suoi fratelli* (1933), capolavoro di T. Mann, esprime infatti l'*utopia* di un uomo integrale, di «un'umanità che, seppur dispersa, non ha ancora dimenticato la sua radice fraterna» (p. 55), di un'umanità che, nell'oscurità dell'Europa tra i due conflitti mondiali, trova *nonostante tutto*, la forza di sperare.

Intercettare in questa vicenda un momento di morte e resurrezione, fallimento e possibilità di nuovo inizio diventa dunque un invito a riflettere su una fratellanza intesa non solo come legame naturale o vincolo politico, bensì come *ethos*, modo di stare nel mondo e di attraversare la storia, dunque di progettare altre comunità etico-politiche oltre quelle esistenti: diventa dunque l'*«utopia possibile»* (p. 298) cui aspira lo scritto, la risposta poetica alla drammatica aporetica dell'esistenza che nella fratellanza simbolica, nel "*come se fossimo fratelli*" trova il compito e la sfida di una fratellanza solidale, di un farsi-prossimo al fratello-nemico che permette di rievocare, lévinassianamente, una comune responsabilità infinita. Non più fratelli perché uguali per natura, ma perché ugualmente eletti all'esistere autentico, ugualmente chiamati per nome dall'invocazione amorevole del Padre che, donando gratuitamente la vita, conquista così un tempo infinito in cui sperare di ricucire le relazioni interrotte. È in nome di questa «torsione verso il Bene» che ci ha creati all'interno di una relazione dialogica originaria, che è possibile contrastare l'opacità della storia poiché «fratellanza è camminare nel mondo anche con un fratello che non sapevo di avere. [...] È l'invito alla costruzione di un mondo che è tale se è convissuto e partecipato, un mondo che sappia nella pluralità mantenere un punto di equilibrio, che trova nella reciprocità il suo centro ma anche il punto di maggiore problematicità» (p. 15).

È dunque in vista di questa meta che i plurali itinerari tracciati da G. Costanzo si intersecano con la riflessione filosofica di M. Buber, di cui con sapiente intuizione viene attraversata l'intera produzione bibliografica, ritrovandone il centro propulsore in quello «spirito di fratellanza» (p. 302) che, oltre ogni legame di sangue o appartenenza a una terra, diviene impegno etico-politico ed esistenziale per creare le condizioni affinché una «comunità del noi» (p. 314) si possa realizzare: noi fratelli, noi figli di uno stesso Padre, noi

abitati da un medesimo desiderio di appartenenza a un progetto comune, nella consapevolezza che «solo così è auspicabile vivere dentro questa terra, non solo da nomadi ma anche da testimoni. Testimoni del Bene che ciascuno di noi ha la responsabilità di portare nel mondo» (*ibidem*). Comunità fraterna, utopica, anarchica, evento messianico di «un'Alterità che cammina accanto ai sogni degli uomini» (p. 42), il progetto teo-politico cui aspira il filosofo lituano, contro il sionismo nazionalista di T. Herzl, è il «sogno ad occhi aperti» di «un destino *altro* per Sion che trova nella dimensione ospitale della dialogia un modo per combattere le derive egologiche del nostro tempo» (p. 45)

Erede del socialismo anarchico di Landauer, la riflessione buberiana intravede nella «comunità di comunità» una categoria non solo politica, ma messianica, che trova la propria radice nell'*ethos* della comunità chassidica, nello *zwischen* della relazione interpersonale e la propria piena realizzazione storica nei *kibbutzim*. Essi testimoniano di un legame dialogico tra gli uomini al cospetto di Dio, in nome di una fedeltà creatrice all'Origine che li ponga in cammino verso *Sion*: aldilà di ogni statolatria nazionalistica o di ogni violenta politica del suolo, *Sion* non deve coincidere infatti con lo Stato d'Israele né con la terra di Palestina, bensì con la *promessa* di una *comunità a-venire* che tenga le porte aperte all'evento del Messia, «luogo in cui auspicare di poter riparare le relazioni interrotte, come quella fra arabi ed ebrei» (p. 291). Pur condannato a dover rinunciare negli ultimi anni della sua esistenza al *sogno* di uno Stato bi-nazionale in Israele, M. Buber continuò a camminare «nel solco del Dio vivente» e costantemente si adoperò per accogliere i rifugiati arabi e porre fine alla legge marziale nelle zone palestinesi, lasciando così in eredità l'*utopia* di *Shalom*, di una pace che non si dà all'ombra delle spade o nella tregua da ogni guerra, ma che av-viene come evento messianico del dialogo, come fiducia incondizionata a colui che viene, nemico o amico che sia, in nome di una «ragione affettiva» in grado di superare ogni egualitarismo immemore della differenze: «*forse* una promessa di fratellanza che impegna come agire responsabile verso l'altro che mi abita», poiché «non la fratellanza frutto del *polemos*, ma quella che dal conflitto è stata in grado di dare un futuro ad una relazione che si pensava già compromessa» (p. 267). Solo questa fratellanza inquieta, messa alla prova dalla caduta nella fossa, in cammino con Giuseppe, può rievocare la violenza di Caino ma anche la possibile risposta di Abele; può rievocare la storia di un rapporto fallimentare tra fratelli che costringe a fuggire in terra straniera, a cambiar nome, a smettere di sognare e di parlare e, solo così, diventare interprete di sogni, profeta della Parola, ma soprattutto del Silenzio di un Dio nascosto, di «un'Alterità che è presso il pozzo, la fossa nella quale si cade lungo il cammino dell'esistenza e che se apparentemente non interviene per modificare le vicende, tuttavia le accompagna» (p. 160).

Se volgendo lo sguardo all'indietro, infatti, Giuseppe crede di aver perso il Tu eterno, in realtà *Io sono colui che sarò* lo attende in un nuovo orizzonte, forse *utopico*: è necessario un lungo cammino verso l'Egitto, di Giuseppe prima e dei fratelli dopo, il lavoro profondo e rigenerante della colpa, la finzione nella sala udienze, la rievocazione del misconoscimento originario per aprirsi finalmente

al riscatto di un abbraccio solidale e, con esso, di un esperimento politico finalmente riuscito. La fratellanza plurale, di cui la storia di Giuseppe e i suoi fratelli è testimonianza, appare dunque come «una terra da attraversare con la fatica dell'incomprensibile, dell'invidia, dell'odio», una fratellanza che accoglie al suo interno l'inganno, il fallimento, ma anche la rinascita di chi, da schiavo e straniero, trova una possibilità di redenzione, costruisce, attraverso un «perdono difficile», nuove opportunità impensate per sé e i fratelli verso quell'unità di affetti intravista nel sogno.

È l'emozione di riscoprire non solo il Padre, ma anche il piccolo fratello Beniamino in salute a rompere la parola-*Schibboleth* che Giuseppe aveva fortificato per distanziare e mettere alla prova il nemico, *maschera* di un fratello non più degno di fiducia. Solo allora la Parola, com-mossa e com-partecipata, assurge nuovamente alla sua pienezza dialogica, sulla traccia di un Bene che pazientemente attende di esser riconosciuto per consentire il *tra* autentico della relazione. Quest'ultima non cancella la sofferenza del passato, tuttavia, memore della sovrabbondanza dell'Amore del Padre, riapre la storia, ne squarcia la totalità di senso compiuto concedendogli nuovi inizi e nuove possibilità di realizzazione. Se l'odio esiste, ebbene: esso non è, non *può* e non *deve* essere l'ultima parola. *Come se* la fratellanza dovesse scender nella fossa per risalire con nuovi desideri che la orientino verso l'Altro, verso l'Alto; *come se* fosse necessario vivere l'incubo, per immaginare, oltre esso, un sogno che salva:

Se questo è vero per Giuseppe, lo è ancor di più per tutti coloro che continuano a sognare. In un modo o in un altro se continuiamo a sognare è perché vogliamo vivere alla presenza di un'ulteriorità che consente che “la nostra vita non sarà mai svuotata dal suo incanto”. Solo questa fiducia nel sogno, ovvero questa attenzione verso l'incanto permette alla storia di avere sviluppi che nessuno si aspettava. [...] Fa sì che si alimenti la speranza di un ritorno, se questo è inteso come “fare il possibile” per il mondo nel quale viviamo e “desiderare l'impossibile” intuito nei sogni (p. 212)

Oltre ogni irenismo o illusoria fuga dalla drammaticità dell'esistenza, l'*utopia* buberiana riattualizzata con appassionato rigore da G. Costanzo, si staglia come capacità di saper *immaginare l'impossibile*, facendo tutto il possibile per poterlo realizzare: senza questa «tensione verso altrove» nostalgia di ciò che è giusto, non ci potrebbe essere «ricerca continua dello *zwischen*, del centro sempre decentrabile, da cui scaturisce ogni volta la comunità futura del noi» (p. 300). In questo senso l'anelito ΟΥ-ΤΟΠΟΣ e ΕΥ-ΤΟΠΟΣ deve essere inteso come ciò che si può fare per contribuire alla venuta di quel «*buon* tempo che tutti aspirano a realizzare e condividere» (p. 301), riscoprendo così la profonda ragionevolezza del pensiero utopico, il suo inattuale *realismo*, guida di visioni politiche di più ampio respiro. Solo così, infatti è possibile rivitalizzare l'insegnamento ebraico del *tikkum 'olam*, inteso come slancio di riparazione del mondo, gesto che spetta all'uomo che incede nel tempo e si riscopre figlio di un sogno creatore, partner libero di un dialogo infinito con Dio, convocato a portare, attraverso il proprio contributo, una piccola scintilla di Bene:

Se non vi fosse questo anelito, questa struggente nostalgia verso l'inizio, verso l'attesa messianica di un regno di pace e di giustizia, non ci si potrebbe in alcun modo sollevare dalle macerie che insidiano la politica, la storia e i rapporti fra gli uomini, anche se a volte per sollevarsi è necessario fare sogni ad occhi aperti. La capacità di sognare, propria di ogni uomo di ogni tempo, è non solo la tensione verso una vita degna di esser vissuta, ma una vita "riempita d'incanto", grazie a quella nostra attitudine di trascenderla di notte nei sogni e di giorno nella nostalgia di ciò che abbiamo sognato. Del resto, è anche grazie ai grandi sogni che abbiamo cambiato il mondo, che si è dato voce alle speranze e alle inquietudini di chi ci è accanto. Forse è quando nei propri sogni si coglie il segno e la presenza di Altri che questi diventano davvero rivoluzionari (pp. 305-306)

Pensare la fratellanza, dunque, come unica *misura* nella *dis-misura*, come pluralità di esseri unici in un mondo-in-comune diventa l'*utopia* da pensare nel nostro tempo, capace di informare l'agire di ogni uomo quando intravede in una fratellanza non naturale né solamente politica, bensì etica e simbolica un'ulteriorità di senso, la promessa di «una terra ancora da raggiungere» (p. 42), forse, con le parole di T. Mann, «un rifugio, una consolazione, una patria, un simbolo di resistenza [...] nel tempestoso mutamento delle cose».

Nell'impossibilità di seguire per intero i plurali percorsi di studio di un'opera così densa non si può che esser grati all'autrice per aver richiamato l'esigenza, ontologica prima che politica, di un *utopia im-possibile*, se l'impossibile non è, come insegna Derrida, negazione del possibile ma sua riserva infinita di senso, apertura a un orizzonte altro verso il quale ogni ricerca filosofica si riscopre in cammino. E se il sarcasmo irriverente della servetta tracia sembra rievocare l'includibilità della caduta nel pozzo; se il riso dei prigionieri condanna all'impossibilità di costruire nel mondo della caverna la *πολιτεία* platonica, forse il filosofo può concedersi una possibilità differente, un riso differente, di colui che, imparando a danzare sulla tragicità del reale, ne riscopre, *nonostante tutto* possibilità infinite di senso che l'oggi o il domani sono chiamati a realizzare. Fosse anche l'ultimo sogno cui ci è dato aspirare!