

ho theológos

collana della Facoltà Teologica di Sicilia

7

I volumi di questa collana sono sottoposti a *double-blind peer review*

Comitato scientifico-editoriale / Scientific Board

Piero Coda - Gianni Colzani - Paul Gilbert
Giuseppe Gioia - Gerald O'Collins - Romano Penna
Salvador Pié-Ninot - Hermann J. Pottmeyer - Richard Puza
Cosimo Semeraro - Dario Viganò

Calogero Caltagirone (ed.)

L'uomo tra verità e progetto

metamorfosi dell'antropologico
e permanenza dell'umano



CITTÀ NUOVA



FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA



© 2016, Città Nuova Editrice
Via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma
tel. 063216212 - e-mail: comm.editrice@cittanuova.it

ISBN 978-88-311-4956-3

Finito di stampare nel mese di luglio 2016
dalla tipografia Arti Grafiche La Moderna
Guidonia (Roma)

L'*homo conjecturalis* e il senso del bene

di GIORGIO PALUMBO

INTRODUZIONE

Per entrare nel tema, prendo subito spunto dalle suggestive tesi contenute nel capitolo finale del testo di Telmo Pievani *La vita inaspettata*, dal titolo *I sovrani dell'improbabile*. In queste pagine si trova una testimonianza appassionata di cosa può significare scoprirsi «liberi e responsabili in un vasto Universo che avrebbe potuto benissimo fare a meno di noi, ma che ci ha permesso di concepire, tra l'altro, la giustizia»; e si abbraccia l'ipotesi che, «a dispetto di molti profeti di sventura, proprio la contingenza e l'imprevedibilità del nostro divenire evolutivo siano fondamento robusto e maturo di virtù morali e di *vita autentica*»¹.

Di fronte a queste affermazioni, e a tante del medesimo tenore oggi proposte, viene spontaneo parlare dell'avvento dell'*homo conjecturalis*, alludendo a una certa *metamorfosi antropologica* che sempre più sembra interessare, secondo livelli diversificati di consapevolezza ed elaborazione concettuale, la sensibilità post-moderna. Lì dove si consolida e guadagna campo, mediante un sereno adattamento (almeno così pare), la convinzione che le intramontabili domande intorno a chi siamo, da dove veniamo e verso dove andiamo, abbiano ormai trovato una risposta scientificamente plausibile ed esistenzialmente sostenibile: «Veniamo da una affascinante e contingente storia naturale che avrebbe potuto condurre ad un esito molto diverso; andiamo *verso dove* le no-

¹ Cf. T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 195.

stre possibilità biologiche e culturali sapranno condurci»². Come è chiaro, qui non si manifesta solo la matura presa di coscienza della strutturale fallibilità rinvenibile in ogni ambito del sapere e del progettare umano, né si dà solo conferma del fatto, mai abbastanza ponderato, che la nostra vicenda di singoli e di specie è priva di auto-fondazione e auto-garanzia. In forma ben più incisiva, si tratterebbe di prendere sul serio la condizione per cui l'intero orizzonte dentro il quale si muove la nostra avventura, e quindi l'intera gamma di significati e valori da essa fruiti, sarebbero *misurati* dalla contingenza. Cosicché dovremmo considerarci, in tutto e per tutto, figli di *congetture evolutive* premiate fino a ora dal procedere della vita, i quali, a loro volta, si sono via via ingegnati, in maniera sorprendentemente raffinata ed efficace, ma sempre irrimediabilmente precaria, a elaborare *procedure congetturali* per addomesticare il mondo. Se tale si presenta la carta di identità aggiornata degli umani – questi “sovrani dell'improbabile” – diventa particolarmente importante fermare l'attenzione sul rapporto che viene a determinarsi tra lo scenario appena accennato, a cui l'*homo conjecturalis* avverte di appartenere, e alcune essenziali connotazioni etiche che l'antropologia *contingentista* rivendica. Essa, infatti, gioca in questa direzione la sua scommessa più arrischiata:

È profondamente scorretto che l'idea dell'indifferenza dell'Universo nei nostri confronti [...] venga automaticamente tacciata di essere una minaccia per la dignità umana o di rappresentare finanche un messaggio di disperazione e di solitudine senza fine che non soddisferebbe nemmeno la ragione”; al contrario, questa idea sarebbe “presupposto di libertà e al contempo di responsabilità verso se stessi e verso la natura”. Proprio su ciò vorremmo riflettere: quale tipo di armonia può instaurarsi tra l'esperienza morale e la risoluta affermazione della “radicale contingenza della nostra origine”³?

² *Ibid.*, p. 213.

³ *Ibid.*, p. 227.

1. PASSIONE DI SENSO E ORIZZONTE DEL CONGETTURALE

La questione che intendiamo approfondire va subito connessa a una temperie che contraddistingue in modo palpabile l'aria che respiriamo: lo spaesamento che colora il nostro stare al mondo facendoci sperimentare una vertiginosa, per certi versi inedita, *insecuritas*. Non si può non restare colpiti dalla problematicità che segna il nostro *status viatoris* fino a farlo percepire come la condizione di «viandanti votati all'incertezza»⁴. I quali ormai saprebbero non solo di non essere affatto «teleguidati dalla legge del progresso», ma di dover andare avanti «senza più messia e salvezza», muovendo i passi «nella notte e nella nebbia» lungo «una strada priva di segnaletica». L'ammissione «siamo qui senza sapere perché» risuona oggi carica di uno speciale disincanto, perché sul ceppo immemorabile del brivido di stupore che afferra il vivente umano dinanzi all'enigmaticità del suo esserci, si è innestato un cumulo straripante di dolorose esperienze riguardo a tanti idoli di stabilità eretti utilizzando il nome di Dio o celebrando l'orgoglio di una signoria umana sulla natura e sulla storia. Idoli attorno ai quali sono cresciute in terribile abbondanza logiche di miopia dogmatica, di violenza, di esclusione, di sfiguramento del mondo. Per questi motivi, la discesa nell'*insecuritas* ha l'aspetto di una disubriacatura riguardo a una notevole gamma di presuntuose certezze, e offre speranze di liberazione da ogni inveterata pretesa di *possedere* la verità ultima, sia abusando di principi teologico-metafisici sia magnificando i traguardi del *regnum hominis*. Si determina allora un clima ambivalente che, mentre può portarci a «tremare nella nudità del nichilismo» (Hans Jonas), vede pure fiorire nuove capacità di apertura all'*indisponibile*, nuova attenzione a ciò che ha qualcosa da dirci proprio disorientando l'ansia ossessiva di punti fermi. Questo affinamento della sensibilità merita, secondo molti interpreti, un nome ricco di significato: *etica della finitezza*. Perché riguarda una maniera di abitare mondo e temporalità affrancati dal culto del *fondamento rassicurante*,

⁴ Cf. E. MORIN - A. KERN, *Terra-Patria*, trad. it. S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 1994, pp. 175 e 176.

senza più ricorrere servilmente a un dio-padrone, tanto temuto quanto sfruttato, e lasciandosi alle spalle, in pari tempo, «i tanti paradisi in Terra crollati sotto il loro stesso peso»⁵.

L'etica della finitezza connota così un orientamento di fondo che può ospitare in sé svariate declinazioni ma unite da rilevanti aspetti comuni e tutte germinate dal processo che ha visto consumarsi i miti connessi alla volontà soggettiva di padroneggiare la natura e la storia nonché perdere credibilità le narrazioni onnicomprehensive fornite dall'idealismo, dal positivismo, dallo storicismo marxista. Un tratto determinante dell'etica di cui parliamo riguarda l'assunzione di una prospettiva insieme post-creaturale e post-antropocentrica: ai "viandanti" amici della finitezza si addice uno stile di cammino che in un sol colpo vuole congedarsi da ogni dipendenza creaturale, ritenuta per se stessa opprimente, ma anche da ogni celebrazione scriteriata dell'umano diritto a dominare e manipolare. Il sentirsi orfani di certezze e a rischio di smarrimento ha qui un risvolto prezioso; rende possibile ritrovare – in modo creativo, sobrio, solidale – una nuova *saggezza e buona volontà del limite*.

È davvero degna di attenzione, in questa linea, la forza persuasiva guadagnata dal sospetto generalizzato *nei confronti di ogni fondamento da cui ci si dovrebbe riconoscere sostenuti*: la chiara preoccupazione è che in ogni nostalgia di ancoraggi ultimi e orizzonti salvifici si annidi solo una miscela di paure, di tentazioni illusorie e, ancor peggio, di malcelata violenza. Per mantenersi lontana da tutto ciò, l'etica della finitezza cerca una sponda quasi provvidenziale nell'istanza della contingenza. Certo, la scelta di guardare in faccia, con lucidità e senza comodi rifugi, il peso reale della contingenza è diventata nel tempo attuale un passaggio particolarmente difficile da sostenere: mai come oggi «è richiesta tanta forza per fronteggiare la contingenza, per darle forma»⁶. E tuttavia la proposta-sfida proveniente dalla *forma mentis* congetturalista è proprio quella di cogliere nel darsi del contingente qualcosa di paragonabile a un evento di grazia con cui può entra-

⁵ T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., p. 215.

⁶ S. NATOLI, *Parole della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 131.

re in sintonia quella nostra *passione di senso* che resta pervasa da un'irriducibile *tensione assiologica*. Così, ad esempio, con grande favore vengono salutate un'etica e un'estetica «non puramente rassegnate alla contingenza, ma ispirate dalla sua transitorietà e dalla sua incertezza», prendendo atto che «senza contingenza non vi è etica che offra riparo né estetica che ammiri o che goda»⁷. In termini analoghi, riprendendo una frase di Imre Lakatos riguardo al «problema di come vivere, agire, lottare, morire quando non ci si può affidare che a congetture», Giulio Giorello vede nel coraggioso tener testa a tale situazione «la sfida per un nuovo illuminismo, inteso non solo come uno strumento di difesa dalle forme di dispotismo con cui saremo chiamati a confrontarci ma come un buon compagno di strada anche per quelli che ancora avvertono il bisogno di amore che in passato è stato chiamato *Dio*»⁸.

Dunque la scommessa è quella di poter ritrovare nel ritmo stesso della contingenza l'habitat più consono alla nostra fruizione del bene e del bello, non più bisognosa di riconoscersi in debito nei confronti di un fondo incondizionato di senso. Occorre, anzi, prendere alle spalle qualunque supposta autorevolezza e anteriorità di principi reggenti, portando alla luce, in modo sempre più documentato, le *vere* ragioni, semplicemente *funzionali* a logiche di sopravvivenza, che *spiegano* come mai gli umani, interpretando il loro essere nel mondo, siano condotti a cercare e invocare cause supreme e garanzie di finalità. Nello stesso tempo, per non rimanere soffocati da una visione deterministica, punto di riferimento vincente diventa appunto l'irruzione della contingenza. Essa rende questo servizio: sottrae alla sudditanza nei confronti di qualsiasi Intenzione trascendente, ma d'altra parte non lascia alla mercè di un chiuso necessitarismo cosmico. Lascia spazio, in seno al reale, a continui effetti di novità; in modo speciale a quella libertà che resta la risorsa più sorprendente della nostra finitezza, da portare avanti senza presunzioni di titanismo ma fuori dalla tirannia del prestabilito.

Città Nuova

⁷ F. SAVATER, *Il coraggio di scegliere*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 150 e 151.

⁸ Cf. G. GIORELLO, *Senza Dio*, Longanesi, Milano 2010, p. 197.

2. UNA RISCOPERTA DELLA GRATUITÀ?

Lasciando in sospeso la legittimità con cui il *contingentismo* si presenta come visione d'insieme suffragata da basi scientifiche, vogliamo considerare come esso, proponendo una rivisitazione della finitezza esistenziale, intenda illuminare: la *positività* del nostro trovarci al mondo, le condizioni della *libera responsabilità*, la strana peculiarità del *vivere da umani*. Tre temi, strettamente connessi, nei quali resta cruciale il rapporto, implicito ed esplicito, con il *senso del bene*.

Vediamo anzitutto quale forma prende il *positivo sentirsi vivere* quando si sposa la convinzione che il nostro esserci non reca in sé alcuna traccia di finalismo. Il contingentismo, va ribadito, non solo rifiuta (giustamente) ogni affrettato ricorso a “disegni intelligenti” che in modo abusivo vorrebbe spacciarsi per scientifici, ma ritiene di dovere escludere dall'intero campo ontologico e antropologico qualunque *telos* a cui spetterebbe il merito di innervare il “groviglio naturale-culturale” (Pievani) che noi siamo. Nel dispiegare tale operazione demitizzante, non ci si sente affatto come chi deve rassegnarsi alla dura realtà di non essere figlio di alcuna provvidenza. Si assapora, piuttosto, il carattere liberante che ha lo sganciamento da direzioni teleologiche che in ogni caso – pur se aperte, discrete, inoggettivabili – opprimerebbero lo slancio creativo dell'avventura vitale. Rivelativa, a proposito, una puntualizzazione:

Perché mai dovrebbe avere più “senso” una storia dove tutto sta scritto fin dall'inizio, dove non possiamo partecipare come reali soggetti autonomi ma solo essere spettatori adoranti [...]. E non dovrebbe invece avere più ‘senso’ una storia che si snoda mentre succede, dove nessuno sa dove andrà a infilarsi una vicenda apparentemente insignificante, una storia contingente e libera che cresce insieme ai suoi stessi protagonisti?⁹.

⁹ T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., pp. 197 e 198.

Insomma: perché la nostra consapevolezza esistenziale dovrebbe ambientarsi armoniosamente (questo essenzialmente è in gioco nella dimensione del “senso”) in uno scenario dove domina un disegno già configurato e non dovrebbe invece stare a proprio agio in uno scenario che, proprio non prevedendo alcun finalismo, promuove la nostra autonomia? Appare subito chiaro che questa drastica alternativa scarta automaticamente, senza neanche menzionarla, una terza ipotesi, secondo cui lo scenario che ci riguarda vedrebbe in azione il continuo intreccio di trame reggenti e sviluppi inediti, secondo una felice complicità tra orientamenti ricevuti, spazio dell'indeterminato, slancio autonomo di creatività. Non potrebbe essere proprio un tale intreccio a custodire il segreto del nostro vivere da *invitati speciali* nel gioco dell'essere e del senso?

Torniamo, per ora, alla scommessa di *homo conjecturalis*. Una volta giudicato del tutto implausibile, e comunque frustrante, pensare di essere *ospiti di un senso*, si schiude la possibilità di sperimentare una grande sintonia con l'“affascinante e contingente” (Pievani) processo vitale a-finalistico nel quale ci si trova inseriti. Ha luogo un modo, insieme disincantato e re-incantato, di salutare il prodigio dell'esistere, mossi, sembra, da uno *spirito di gratuità* in grado di rivaleggiare con la più autentica sensibilità religiosa. Si vuole mostrare, infatti, che la maniera più limpida di accostarsi all'*inaugurale* positività di essere-al-mondo, al fatto stupefacente di essere “nati”¹⁰, di trovarsi vivi in seno all'universo¹¹, coincide col dismettere l'inveterato bisogno di ricondurre il cosmo e l'umana avventura a un Principio Intenzionale (bisogno che esprimerebbe solo un'immaturo volontà di tranquillizzanti sicurezze). Si tratta di saper stare in rapporto a un concedere senza volto, di *lasciarsi dipendere* da una sorgente imponderabile che regala libertà di movimento, opportunità inattese, senza alcun supplemento di garanzie e promesse. Al seguito, così, di quanto dichiarava Lautréamont: «non conosco altra grazia che

¹⁰ Cf. F. SAVATER, *Le domande della vita*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 241.

¹¹ R. DAWKINS, *L'illusione di Dio*, trad. it. L. Serra, Mondadori, Milano 2007, p. 13.

quella di essere nato, uno spirito imparziale la trova completa»¹². Soprattutto, occorre abbandonare la rappresentazione creaturale dell'uomo come *imago Dei*, per far tornare il figliol prodigo al paradigma dell'eco-appartenenza naturalistica, o per riaffermare l'*ingiustificabilità* del mondo, il suo accadere *senza perché*, mettendo via l'idea che una regia del bene starebbe al cuore del mistero ontologico. Impossibile non sentire l'eco di quanto sosteneva Friedrich Nietzsche quando dichiarava che ciò che «massimamente rallegra», nella coscienza di appartenere alla natura, è non incontrare più «nessuno che dona, nessun “volto misericorde”»; se «si introduce un Dio in questa natura», ovvero si identifica un donante, «tutto torna non libero e opprimente»¹³.

Ora, però, in *questo* modo di relazionarsi all'originario, prendendo congedo da quadri finalistici e apprezzando il *fascino* di una fontale *incalcolabilità* degli eventi a cui siamo sospesi, appaiono presenti implicazioni *onto-assiologiche* ed *etico-esistenziali* su cui è il caso di interrogarsi. Perché mai, occorre chiedersi, la contingenza sarebbe degna di suscitare fascino e di sollecitare nell'animo umano una tale disponibilità ricettiva? In essa si percepisce e apprezza il concreto manifestarsi di una fecondità ontologica inesauribile che non sottostà a rigide leggi predeterminate e spiazza ogni abitudine soggettiva a imprigionare dentro schemi le risorse del reale. La fantasia stessa dell'essere sembra fiorire e svelarsi nel venire a presenza di ciò che poteva non essere o poteva essere altrimenti e intanto si dà così come si dà. Questa fioritura stimola il nostro sguardo ad andare incontro senza resistenze a un *da dove* sempre sorprendente, come se si trattasse di rispondere alla generosità con cui l'essere si schiude secondo modalità inattese, attivando una ricezione che si spoglia di ogni pretesa possessiva.

Ma ecco un primo punto su cui riflettere: perché si dia etica ed estetica della contingenza non deve esser già vigente un asse finalistico *ontologico-esistenziale* che lega il darsi dell'essere e l'atteggiamento umano di cura accogliente? E dentro tale legame

¹² Cit. in F. SAVATER, *Le domande della vita*, cit., p. 240.

¹³ F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, in ID., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, t. III, Adelphi, Milano 1975, p. 69.

non hanno una portata determinante *misure di consistenza e di valore* che eccedono la stessa contingenza?

Per un verso, partendo dal versante ontologico, notiamo che la contingenza può esibire una sua affascinante positività solo perché *in e attraverso* essa riluce una primordiale risorsa *donativa* dell'essere, ossia un fondo di stabilità-generosità imprescindibile che riguarda l'auto-affermarsi e l'auto-effondersi dell'essere. Quando ci si dispone ad accogliere *con slancio e responsabilità* ciò che "poteva non esserci e invece c'è", si sta prendendo implicitamente come misura guida un'originaria *energia buona* dell'essere di cui la contingenza si trova a partecipare. Questa energia, da cui resta giustificato il nostro accogliere, non rimane affatto sottoposta alla contingenza. Infatti, se così non fosse, se, cioè, nell'accogliere l'inatteso portato di positività del contingente si avesse come supremo sfondo orientativo di riferimento un marchio di sovrana contingenza che domina l'intero spessore ontologico, allora la forza affermativa dell'essere sarebbe lasciata in balia di una condizione ultima di *precarietà*; verrebbe sancita una sorta di (impossibile) basilare parità *onto-assiologica* tra il darsi dell'essere e la possibilità del non essere. Ma con ciò non avrebbe più alcun senso *apprezzare* nell'evento contingente l'*affermarsi risoluto* (energia) di una *positività* (buona) che vince sul "poteva non esserci". Non vi sarebbe a rigore alcun criterio di riferimento per salutare favorevolmente il sussistere di ciò che poteva non essere, perché, una volta intronizzata la contingenza, ogni contenuto e valore dell'essere resterebbe subordinato a un potere sospensivo che equipara *indifferentemente* possibilità d'essere e possibilità di non essere.

Le cose, invero, stanno in tutt'altra maniera: la contingenza si dà e può valere come dono da accogliere in quanto si radica in un finalismo intrinseco che rende l'essere, nel suo fondo fondante, *non indifferente a se stesso*, ricco di un'*abissale e gratuita necessità affermativa*.

Consideriamo, poi, il versante del nostro rapporto *accogliente* nei confronti dell'incalcolabile. Qui si delinea, a sua volta, un dinamismo finalistico interno al nostro vivere da umani, che ci rende capaci di apertura disinteressata a dimensioni di verità,

di bene, di bellezza. Si manifesta, in altri termini, un *telos* etico-sapientziale che anima la cura esistenziale nei confronti di quel *telos* affermativo ed effusivo intimo all'essere, a cui si è accennato. Quando i pensatori della finitezza propongono di rapportarsi all'origine del nostro esserci salvaguardandone il carattere imponderabile, sottolineano che «il prodigio e la grazia di esserci risaltano tanto più quanto meno sono riconducibili a un disegno che ne renda conto»¹⁴ o, ancor più drasticamente, rinviano a «una culla cosmica sovraneamente al di là del bene e del male»¹⁵. Queste affermazioni, però, sembrano a serio rischio di incongruenza. A cosa, infatti, dovremmo *rendere omaggio* volgendo lo sguardo verso l'incalcolabile? A un'ecedenza di senso *ospitale e responsabilizzante* o a una potenza imperscrutabile del tutto estranea ai nostri vissuti di senso? Se resta in campo solo questo secondo caso, sorge inevitabile una perplessità: come può realizzarsi un incontro *armonioso* tra l'impegno mediante cui gli esseri umani superano ogni comoda visione rassicurante per esporsi in spirito di gratuità a provenienze spiazzanti, e la sorda lontananza da qualsiasi logica di bene umanamente decifrabile che viene attribuita a tali provenienze? Il *lasciarsi misurare* dall'indisponibile mantiene una reale caratura etica e non diviene né sogno stravagante né puro accorgimento funzionale-adattivo, se viene percepita una *corrente di dono* con cui ritrovarsi in sintonia. Una corrente nella quale possano trovare sostegno e conferma quelle *tensioni di solidale gratuità* che sperimentiamo nel tessuto più significativo dei rapporti intersoggettivi. Se l'imponderabile resta assiologicamente muto, non si capisce per quale motivo dovrebbe affascinare e, ancor più, reclamare un ascolto eticamente coinvolgente. Il nudo imporsi di un *factum brutum*, di una legge di necessità meccanica, o, ancora, di oscure caotiche complessità, perché mai diventerebbe fonte di ispirazione per un'etica e un'estetica della contingenza?

¹⁴ Cf. M. RUGGENINI, *Tra l'essere e il nulla. L'evento dell'altro e il mistero della morte*, in G. FERRETTI (ed.), *Ermeneutiche della finitezza*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Macerata 1998, p. 63.

¹⁵ Cf. O. FRANCESCHELLI, *La natura dopo Darwin*, Donzelli, Roma 2007, p. 163.

Quando siamo posti di fronte al pesantissimo carico di problematicità che sfida ogni nostra ricerca di un *sensu affidabile*, noi restiamo orientati da una criteriologia che in maniera decisiva ci aiuta a discernere tra un gratuito *a perdere* che non è all'altezza del senso (un *senza ragione* semplicemente difettivo) e il gratuito *per eccellenza* che qualifica in maniera eminente il nostro sentimento esistenziale (quel *senza ragione* intriso di ineffabile generosità che noi tante volte possiamo gustare nel rapporto con la natura, con noi stessi, con gli altri, con il mistero divino). Possiamo riconoscere e accogliere i tratti di gratuità arricchente che la contingenza può offrire solo nella luce di una complicità tra il segreto intimo al darsi dell'essere e le nostre più *valide* esperienze di legami interpersonali nonché di cura verso ogni vivente alterità. Pievani dice che collegando natura e giudizio assiologico bisogna guardarsi sia da un modo negativamente *fallace* di valorizzare l'etica contro la natura o a dispetto di essa (considerata regno della pura prepotenza) sia da un modo ottimisticamente *fallace* di celebrare la bontà del naturale¹⁶. Cosa resta allora? Sembra proprio che si debba cogliere una base di bene vigente nella realtà naturale, connessa, però, non al mero imporsi di uno strapotere cosmico puramente invalutabile e neanche al mero occasionalismo in base a cui "qualcosa si dà così come avrebbe potuto non darsi", ma a un certo ordine finalistico *inoggettivabile* insito, pur tra tanti aspetti di ambiguità e in mezzo a una fitta complessità, nell'energia ontologica, ordine che spetta agli esseri umani rintracciare, interpretare, sviluppare in maniera sempre rinnovata.

In alternativa alle tesi contingentiste, sembra lecito sostenere che per noi è impossibile offrire omaggio (non solo sottomissione) al contingente – quando ciò è ragionevolmente motivabile – senza dare implicito riconoscimento a finalità stabilmente intrinseche all'essere e senza trovarsi già sollecitati a decifrare e assecondare responsabilmente tali finalità. Solo partendo da queste premesse si possono e si debbono affrontare criticamente quegli aspetti *limitanti* e *ambigui*, spesso impietosamente *distruuttivi*, che sono pure presenti nel registro della contingenza. L'attuale

¹⁶ Cf. T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., p. 217.

pensiero della finitezza sa evidenziare acutamente il carattere prezioso dell'emergenza di inattese opportunità e di accadimenti irripetibili che brillano di valore anche e proprio nella loro fragilità. Ma tutto ciò viene poi puntualmente ricondotto a una ferma convinzione: il ritmo della contingenza detta condizioni alle quali nulla sfugge. Questo implica accettare che il darsi *senza perché* del mondo faccia scontare a ogni suo frutto un prezzo invincibile di labilità. Una legge inesorabile legherebbe ogni fioritura del *novum* alla debolezza del transeunte; prenderla sul serio significa cercare di sopportare un enorme carico di incertezza, di problematicità, di esposizione al negativo, *senza cercare mai rimedi assicuranti*. Come se diventasse evidenza lampante quell'ipotesi che la metafisica classica giudicava impercorribile perché vana, o meglio autovanificantesi: l'idea, cioè, che il fondo grazie a cui riceve forza, vita, dinamismo ogni realtà finita (impossibilitata a fondare se stessa), abbia strutturalmente bisogno di ricaricare questo suo potere reggente mediante il continuo suscitare e macinare il finito. Ma, se così stessero le cose, prevarrebbe un tipo di gratuità che non si armonizza per nulla con la nostra *esperienza etica di gratuità*. Non è infatti dall'indifferenza tra il donare e il togliere che può trarre luce orientativa la sensibilità morale nei confronti del *positivamente* contingente. Al contrario, bisogna chiedersi se a darci luce non sia sempre un'*eccellenza del dono ontologico* che filtra attraverso i percorsi mirabili e accidentati della contingenza e però non rimane prigioniera di una funzionalità processuale assiologicamente neutra.

3. LE DIFFICOLTÀ DI UN'ETICA CONTINGENTISTA

Se, quindi, nel nostro clima culturale è intensamente avvertito, come mai forse è accaduto, il fascino della contingenza, nello stesso tempo emergono con particolare acutezza le aporie insite nelle pieghe stesse di una prospettiva etica contingentista. Un esempio lo offrono alcune pagine di Savater che stanno sotto il titolo «scegliere il contingente» e che presentano l'etica-estetica della contingenza come rimedio essenziale per guarire dall'ostina-

ta, patologica ricerca di un «Senso con la maiuscola, definitivo e necessario»¹⁷. La posta in gioco è quella di rimanere fedeli al concreto equilibrio del vivere che si nutre dei «sensi minuscoli delle cose e dei gesti contingenti», e «trascorre fra significati provvisori e perituri, ma reali quanto noi». L'etica del finito saprebbe appunto tutelare e gustare la «fragilità» carica di significato del transitorio, sposando l'idea che l'esperienza umana abbia un autentico respiro assiologico proprio in quanto mantiene come «condizione ineludibile» e, ancor più, come orizzonte insuperabile la «contingenza», da ammirare (piano estetico) e da amare-proteggere (piano etico). Rovesciando le tesi platoniche, Savater asserisce senza mezzi termini che «per il buono e per il bello non c'è nulla di meno conveniente dell'eternità immutabile». In altri termini, alle nostre capacità di gusto estetico e di responsabile dedizione si addice *non già* stare in sintonia con le tracce dell'immutabile, ma accettare gioiosamente quella «gratuità» che caratterizza la vita dispiegandosi come «batter di ciglia tra essere e non essere».

Di fronte a questa appassionata celebrazione del contingente sorgono grandi dubbi che girano intorno a questa domanda: il discorso savateriano non si appoggia pur sempre a misure orientative che non solo non ricevono adeguato riconoscimento ma vengono calpestate mentre di esse ci si giova? Anzitutto, Savater coglie ed esalta una caratura del contingente che non si presenta con tratti frammentari e fragili bensì con un tratto costante e decisivo, guadagnando un rango di condizione trascendentale in ordine al *senso* del bene e della bellezza umanamente fruibili. Cosicché, a dispetto della critica da lui svolta nei confronti dello stile enfatico tipico di chi ricerca «il Senso ultimo», una notevole enfasi è inevitabilmente presente in questo modo radicale e ultimativo di «scegliere il contingente». Occorre poi considerare di quale motivazione si alimenta la cura del transitorio. A questo proposito sorprende trovare in Savater un'affermazione di tal genere: il contingente, anche se «esiste eventualmente e non necessariamente», tuttavia

¹⁷ Questa e le prossime citazioni da F. SAVATER, *Il coraggio di scegliere*, cit., pp. 146-153.

in quanto è, appartiene indelebilmente all'esistenza, potrà anche cessare di essere, ma non cesserà mai di essere stato [...] la sua fragilità sempre minacciata [...] sfida con il suo "adesso sì", con il suo "ancora sì" la nebbiosa immensità temporale che la precede e la segue. Noi siamo ora, ora c'è quanto ci spetta ed è importante per noi e nessun assoluto è più invulnerabile della nostra transitoria invulnerabilità.

Si parla di una "transitoria invulnerabilità" che, in forza del suo "sì" ontologico, sfida il potere del nulla, e si parla di un impegno riguardo ad essa. Tutto ciò in nome di cosa? Sembra proprio che si tratti di avvertire e custodire la partecipazione del contingente al miracolo affermativo dell'essere, apprezzando come questa partecipazione *resista* all'assedio della fugacità e chieda a noi riconoscimento e aiuto in tale sforzo. Ma non torna in campo, allora, un omaggio a Platone? E tuttavia per Savater non potremmo assaporare e valorizzare alcun miracolo dell'essere se non fosse in ultima istanza consegnato alla caducità. Come se ad essa spettasse un titolo di merito non inferiore a quello che spetta alla generosa forza donativa dell'essere. Proprio queste clausole lasciano perplessi: si può davvero porre sullo stesso piano il donare che a noi si partecipa e la transitorietà che segna le condizioni tramite cui fruiamo il dono? Non resta sempre uno scarto quanto mai rilevante, al cuore della nostra esperienza di finitezza, tra il *grazie a cui*, che ci tiene agganciati al donarsi dell'essere, e l'*attraverso cui*, costituito da limiti, ambiguità, insidie, remissione al potere della caducità? Il *senso* del bene e del bello, da noi sperimentato, non vive di questa sproporzione? Nel gustare bellezza e nell'apprezzare un valore responsabilizzante non vige la traccia decisiva di un *infinito della perfezione* che ci tocca, ci inquieta, ci attrae? Riprendendo e scompaginando Savater occorrerebbe dire che per il buono e per il bello non c'è nulla di meno conveniente dell'equiparazione tra ciò grazie a cui risplende il loro senso e il possibile trionfo della caducità. Il discorso di Savater sembra *felicemente ambiguo* in quanto per celebrare la contingenza del bene e del bello celebra l'impegno e il gusto che ci portano a protegge-

re il valore del fragile salvandolo dalla pura evanescenza. Ma *infellicemente ambiguo* perché non dice quali riferimenti ispirano un simile gusto-impegno e lascia, anzi, credere che al bene e al bello, per far risplendere il loro richiamo, occorra trovare insuperabile misura nella stessa contingenza.

4. RENDERE GIUSTIZIA ALL'ESPERIENZA MORALE

La tesi che vorremmo sostenere è la seguente: contingenza e caducità sono vie attraverso cui si intensifica la nostra *percezione etica del senso*, ma non possono mai diventare i riferimenti cardinali che danno misura-guida a tale percezione. Quando si cerca di armonizzare senza residui il vissuto morale con uno sfondo dove domina l'intreccio tra casualità naturali e procedure culturali fallibili, si finisce per chiedere alla contingenza quello che essa non può dare. E questo accadrebbe perché si ritiene, pregiudizialmente, di *dovere* a tutti i costi scartare ogni ipotesi secondo la quale la nostra finitezza riceverebbe guida da un appello *incondizionato* del bene.

Consideriamo alcuni modi oggi frequenti di individuare nella contingenza una sorta di fonte ispiratrice dell'atteggiamento morale. Pievani parla di un "messaggio morale", di una grande lezione, ironicamente educativa, che verrebbe a noi dal ritmo del contingente, fatto insieme di innovazione imprevedibile e di transitorietà¹⁸. La lezione colpisce severamente, e per certi versi pure allegramente, ogni abitudine a erigere indebite sacralizzazioni; dà quindi un aiuto determinante a liberarsi da false assolutizzazioni, da ogni immaturo e pericoloso fondamentalismo. Il «senso della caducità» fornisce, a tal proposito, un grande insegnamento e un «monito costante contro il dominatore del momento». Dopo queste ineccepibili notazioni, Pievani, però, dispiega un rapidissimo passaggio dal suddetto "messaggio morale" lanciato dalla contingenza ad alcune capitali direzioni orientative che qualifi-

¹⁸ Questa e le prossime citazioni da T. Pievani, *La vita inaspettata*, cit., pp. 223-227.

cano il nostro vissuto morale: la faticosa e consolante onestà della ricerca, la capacità di essere figli della natura “dissidenti” che perseguono ideali sociali di uguaglianza e giustizia, la coltivazione della sensibilità democratica, l'avvertire doveri nei confronti delle generazioni future e dell'intera biosfera. Ora, ammesso certamente che le condizioni di contingenza sperimentate nella realtà attorno a noi e in noi offrano materia per grandi lezioni morali, sembra chiarissimo che queste stesse condizioni fungano da *tramite* non da *fonte* di una pregnante sollecitazione etica. Non possono affatto dare autentica motivazione alle splendide direzioni di impegno menzionate da Pievani. È vero: «La contingenza funge da efficace antidoto contro i semi di qualsiasi ambizione totalizzante»¹⁹. Ma non è facile capire come possa farci da battistrada il «fascino e messaggio morale della contingenza», quando seguiamo «principi normativi razionali e universali», quando siamo mossi da un «nobilissimo impulso» a «desiderare un compimento di giustizia» e ci battiamo per valori democratici, per un'«etica della prossimità e della lungimiranza», caricandoci di responsabilità riguardo al continuum della vita universale²⁰. Una simile *ricchezza di senso etico* può mai nascere e crescere grazie all'insegnamento fornito dalla contingenza? E se invece questo *senso* così meravigliosamente impegnativo rivelasse sempre che a guidarci nelle nostre vicende segnate dal contingente sono dimensioni *incondizionate* di verità e di bene, affidate alle nostre mani ma non costruibili da esse né misurabili in rapporto al casuale o al caduco?

Gli ideali verso cui si proietta la sapienza del limite – quando propone il liberante superamento di ogni indebita sacralizzazione, il ripudio di ogni miopia e violenza fondamentalista – non possono essere basati sulla mera constatazione del fatto della contingenza, che, preso soltanto per sé, potrebbe portare a un atteggiamento di rassegnazione nichilista, cioè all'indifferenza nei confronti di tutte le novità, sempre limitate e transitorie, emergenti nel nostro orizzonte esperienziale. Potrebbe anche

¹⁹ *Ibid.*, p. 215.

²⁰ *Ibid.*, p. 226.

condurre a scatenare tentativi di prepotenza, volgendo la propria limitatezza contro l'altrui limitatezza. Per quale ragione il “messaggio morale” della contingenza non si riduce all'idea che tutte le opportunità e scelte possibili restano livellate dalla caducità, e quindi, in ultima analisi, non ci sia poi una rilevante differenza tra l'attaccarsi a qualcosa di limitato come fosse assoluto ed eterno o il guardare ogni cosa con relativistico distacco? La lezione che si deve ricavare dalla contingenza può avere senso solo grazie a un orientamento non misurato dal semplice “è così ma potrebbe essere altrimenti” o dall’“è così ma poi cambierà”. C'è ben altro che già ci guida quando avvertiamo il richiamo della verità, della giustizia, della solidarietà. Possiamo in chiave responsabilmente costruttiva valutare pregi e limiti di “ciò che è così ma potrebbe essere diversamente” solo se contemporaneamente vengono intravisti e custoditi orientamenti che riguardano una stabile tessitura teleologica del vivere. Altrimenti toccherebbe solo subire il peso ultimo del mutevole, e rimanere inchiodati a esso può comportare conseguenze non certo migliori di quelle causate da ogni violenta volontà di imporre a sé e agli altri un fatto o una convinzione indebitamente sacralizzati.

Nella sua applicazione più significativa – e più discutibile – la tendenza *finitista* a chiedere alla contingenza ciò che essa non può dare, trova sbocco in questa tesi: il vincolo etico di solidarietà tra la sua maggiore forza motivazionale dall'affinata coscienza del comune essere precari. Morin ha espresso ciò in modo perentorio: «dobbiamo sentirci fratelli non perché saremo salvati, ma perché siamo perduti»²¹. In tante formulazioni oggi viene ripetuto che il nucleo determinante dell'etica riguarderebbe lo «stringersi all'altro sentendo che il mondo è finito» (Manlio Sgalambro), cosicché l'essenza della “carità” consisterebbe proprio nella «condivisione della finitezza» (Salvatore Natoli). Ascoltando tali dichiarazioni, viene ancora una volta da obiettare: è *solo* o *soprattutto* la consapevolezza di una comune vulnerabilità e mortalità a dare slancio nella tensione etica? Perché mai un esistente limitato e vulnerabile, quando e finché gli risulti conveniente, non dovrebbe cercare

²¹ Cf. E. MORIN - A. KERN, *Terra-Patria*, cit., p. 175.

di affermare se stesso anche ignorando o magari calpestando altri esistenti limitati e vulnerabili? Per avvicinarsi al nucleo decisivo dell'etica bisognerebbe tener fermo qualcosa di imprescindibile che nelle precedenti frasi risulta totalmente omesso: ovvero che in ogni «stringersi all'altro» si è mossi da un *sensu* della vicinanza, della condivisione, del rischio generoso di apertura, che chiama a superare sia le logiche egoiste del calcolo utilitaristico sia ogni rassegnata indifferenza proprio perché fa risplendere un valore intrinseco del bene la cui forza, evidente e nascosta, è capace di *resistere* al potere distruttivo della pura caducità. Da qui, solo da qui, il «sentimento alto» (Natoli) della *pietas* nei confronti di ogni vivente che soffre.

Nessun orientamento costruttivo potrebbe, insomma, orientare davvero la libertà se l'unica o la principale base da cui partire fosse l'accadere della contingenza. Pievani sembra implicitamente ammettere ciò quando dice che in ultima analisi occorre dare «un senso solidale, tutto nostro a ciò che di per sé un senso non ce l'ha»²². Viene fuori, in tal modo, che la mossa risolutiva del contingentismo etico è sempre quella: puntare sulla morale come «novità evolutiva umana» che ha basi naturalistiche ma non è ascrivibile semplicemente alla natura. Si rivelerebbe, per buona parte, una nostra impresa. Noi saremmo gli strani animali che, andando oltre il mero regno a-morale degli istinti, vivono un gioco di libera responsabilità connesso a regole e norme culturalmente elaborate. Ma allora il segreto della tensione etica starebbe in un nostro potere inventivo? Come «sovrani» del congetturale saremmo i sovrani del senso etico, i produttori-gestori di quel richiamo del bene che ci responsabilizza?

Siamo i «sovrani dell'improbabile»: in questa definizione di Pievani c'è un sintomatico contro-bilanciamento tra la remissione al non padroneggiabile e la riaffermazione di un potere. Ciò dipende dal fatto che quando ne va del *sensu* si delinea sempre un'alternativa: o stiamo partecipando con la nostra creatività interpretativa a una dimensione di cui non siamo la prima fonte, oppure stiamo dando origine a un'impresa totalmente e solamen-

²² T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., p. 235.

te umana. In ogni caso – questo va riaffermato – il gioco del *sensu* resta l'inconfondibile habitat da cui non è possibile neanche immaginare che si possa uscir fuori mantenendo ancora identità umana. Riguarda un coinvolgimento che ci costringe a dare una risposta – in qualunque maniera: esplicita, implicita, saggia, stolta, omissiva, elusiva – alle grandi domande circa l'*armonia nascosta* in rapporto a cui la nostra avventura vitale può sperare di rintracciare il suo significato unitario. Solo in quanto coinvolti in questo gioco ci troviamo a cogliere, gustare, paventare, problematizzare il peso ontologico della contingenza. Si può ritenere che la dimensione del senso sia solo un'arrischiata risorsa umana, ma in questo caso subito scatterebbe questo interrogativo: da quale punto di vista potremmo mai metterla sotto giudizio, considerandola, con rassegnazione o con euforia, solo una nostra escogitazione, senza riscoprirci già *feriti* da essa come da ciò che affetta il nostro essere al mondo prima e al di là di ogni escogitare o decidere? Si può, come fa Pievani, rispondere alle grandi domande esistenziali a colpi di insuperabile contingenza, ma nel far questo la cosa più interessante continua a risultare che noi siamo e restiamo i viventi inquietati da grandi domande. E si rivela, anzi, paradossale la situazione per cui dovremmo attribuire un marchio ultimo di contingenza all'istanza del senso e all'umana capacità di esserne coinvolti. Perché è paradossale l'idea che la contingenza misuri quel gioco di senso che la svela, gusta, paventa, problematizza, e la prende in cura *come tale*. Paradosso gnoseologico, epistemologico, e, ancor più, paradosso etico.

5. PARADOSSO CHIUSO E PARADOSSO APERTO

La finitezza esistenziale coincide senza dubbio con una sconvolgente immersione in dinamiche paradossali. Esse gravitano, forse, attorno a un evento radicale: esistere come *parte* della grande catena della vita, ma animati da tensioni di verità, di responsabilità, di speranza che non ci lasciano mai semplicemente o passivamente rinchiusi nel ruolo di parte utilizzata e manovrata da processi sovrachianti. Ci rendono, invece, esploratori e interlocu-

tori dell'*intero*. Queste tensioni sono già in moto sia se riteniamo di relazionarci a un senso che ci precede e accoglie, sia se pensiamo che la nostra esperienza riguardi l'avvicinarsi *solo umano* di tanti sensi finiti. Siamo in ogni caso quella parte a cui è dato il privilegio e fardello di sapersi tale, che quindi ha già la notizia, il desiderio, la timorosa percezione di un indefinibile tutto con cui occorre fare i conti.

Ora, il gioco del senso dispiega al massimo livello la sua carica coinvolgente nella dimensione etica ed è qui che il paradosso esistenziale sprigiona tutta la sua straordinaria valenza. Laddove non vige solo, per l'umana finitezza, l'ansia conoscitiva, il desiderio di capire come stanno le cose, ma c'è simultaneamente da sostenere un *compito* nei confronti del vero, del bene, del giusto, del bello. Il paradosso dei paradossi consiste appunto nel *fatto* che siamo finitezza inquietata da responsabilità nei confronti di richiami provenienti *non si sa da dove*.

Dinanzi a ciò si determina un bivio interpretativo: si è posti nella condizione di dover scommettere tra due letture globali del paradosso che noi siamo. Prendiamo spunto, a questo proposito, da quanto dice Savater quando sottolinea che ciascuno, assumendo una certa posizione rispetto al significato dell'avventura esistenziale, deve azzardare un «compromesso con l'oscurità»²³. Savater mette a confronto tre possibili direzioni di risposta alla domanda su donde provenga «il senso di tutti i sensi»: l'«intenzionalità vitale», l'«intenzionalità umana», un mistero trascendente. Secondo lui la scommessa più illuminata e illuminante è quella che punta sul fatto che siamo noi gli artefici del senso: «il senso è qualcosa che gli uomini danno alla vita di fronte all'abisso senza significato del caos che nascendo vinciamo e a cui morendo ci arrendiamo»²⁴. Invero, se proviamo a focalizzare il nodo essenziale della questione, sembra che da questa terna di possibili soluzioni si possa passare all'alternativa cruciale tra due visioni d'insieme. Da un lato si delinea uno sfondo ultimo costituito sia da basi naturalistiche – dove non regna alcun *telos*, ma solo il

²³ Cf. F. SAVATER, *Le domande della vita*, cit., p. 238.

²⁴ *Ibid.*, p. 243.

connubio di determinismo, casualità, funzionalità – sia da innovazioni culturali variamente premiate per la loro utilità adattativa e per il loro successo convenzionale, anch'esse però sganciate da qualunque reggente ordine teleologico. Dall'altro lato, invece, si configura il dialogo già sempre aperto tra il cammino esistenziale e un dono di senso che eccede ogni dato contingente e ogni convenzione culturale, mentre si lascia interpretare e sviluppare dalle fatiche umane attraverso percorsi fruttuosamente e problematicamente caratterizzati (anche ma non solo) da contingenze e congetture.

A questo punto bisogna radicalizzare l'interrogativo e la scommessa. Cosa è più ragionevole e saggio affermare? Il nostro sforzo di giustizia e fraternità, lo stesso impegno, direbbe Hans Jonas, a far sì che l'umano continui a esserci – come prodigio di responsabilità a cui è affidata la Terra – sarebbero da cima a fondo frutto di caso, di cieche necessità e/o di escogitazioni congetturali umane? Oppure tutto ciò testimonia che siamo guidati e inquietati da *principi di senso* non prodotti da anonimi cicli cosmici e da meccanismi funzionali, e non fabbricati dalle nostre mani? Davvero riguardo all'“uguaglianza” e all'“equità” tutto ciò che c'è da dire è che si tratta di nostre “invenzioni”²⁵? E cos'è più degno di riconoscimento razionale: che un «destino di perdizione» (Morin) sia origine e meta per quel sentimento di universale solidarietà e quell'attesa di *vero bene* da cui siamo irriducibilmente toccati, oppure che proprio un *senso del bene* non votato alla morte ispiri l'intesa etica tra esistenze finite?

Ci sembra, allora, essenziale distinguere nettamente tra una lettura *aperta* e una lettura *chiusa* della nostra situazione paradossale. La prima, quando tenta di decifrare l'esistenza finita, si imbatte certo in una complessità di elementi che sembra per vari aspetti disorientare ogni possibile composizione armoniosa, ma trova tracce irrinunciabili per rilanciare, in modo sofferto e però mai privo di speranza, l'idea di un profondissimo *appello* da cui siamo sorretti e chiamati a compiti creativi. Questo rilancio avviene nella direzione, già accennata, della complicità tra energia

²⁵ Cf. T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., p. 220.

dell'essere e principio del bene. La lettura *aperta* del nostro vissuto paradossale tiene quindi ferma una convinzione: il richiamo del bene, in quanto indica che la fioritura della vita sta dalla parte di un'apertura grata e responsabile alla *logica* del dono, eccede e smentisce uno scenario dove ogni significato e valore esistenziale avrebbero in fin dei conti un rango strumentale in funzione di un processo cosmo-biologico che mescola contingenze naturali e contingenze culturali. Il senso del bene non si lascia affatto ridurre a necessità e/o casualità naturalistiche e neanche si lascia spiegare come risultato di nostre congetture, convenzioni, decisioni. Poiché non possiamo rinunciare a sentirci *umanamente qualificati* dal richiamo del bene – invalidarlo vorrebbe dire impoverire in modo rovinoso la nostra esistenza – è oltremodo ragionevole scommettere su un'alleanza profonda, su un'armonia abissale tra luce del bene, energia ontologica, destino umano. Armonia che non resta subordinata né al naturalismo né al culturalismo né all'intreccio tra i due. Affermare ciò non vuol dire favorire la più irrazionale operazione di compromesso con il buio, per placare angosce inconfessabili. Vuol dire stare sulla via della riconciliazione con il mistero che si addice alla nostra condizione finita. Solo questa forma davvero illuminata e illuminante di apertura al mistero custodisce ed esalta la positività aperta, la finalità avventurosa del nostro vivere paradossale.

Al contrario, la lettura *chiusa* del paradosso umano prevede, come ultimo *rispetto a che* della nostra vicenda, il chiuso e ripetitivo dominio del transitorio al di là del senso e dell'insensato, del bene e del male. Dominio di un'alterità tanto scombuscolante che dovrebbe diventare, fra il tragico e il comico, termine di una nostra totale indifferenza, se non fosse che mantiene la sua incombenza su questo *orticello* della gestione umana del senso annegato dentro la vastità dell'a-sensato.

Se la tensione etica non è un semplice mascheramento di spinte pulsionali del tutto estranee a ogni (preteso) autentico sentimento morale, allora essa si rivela come la più alta testimonianza di una verità spiazzante, secondo la quale l'essere è pervaso nel suo intimo da un'originaria benedizione. Un ordine nascosto, potente e affidabile, resiste agli aspetti corrosivi del nulla e ci attira

a sé. Per questo «non ci è lecito rinunciare al senso»²⁶. Il darsi del senso non è affatto un dispositivo strumentale di cui ci serviamo. È invece un tesoro accogliente da custodire rimanendo in ascolto della più importante traccia di luce che vibra dentro la realtà: l'alleanza tra l'essere e il bene. Non ci è lecito prendere alla leggera la minaccia vanificante a cui si resta consegnati ogni volta che si consacra come *fatto* insuperabile l'ambigua potenza del contingente e del puramente funzionale.

Nella prospettiva del *paradosso aperto* ha luogo, quindi, la scommessa di ritrovare, senza falsi trionfalismi e proprio ascoltando il richiamo dell'assenza, le orme di un'armonia nascosta che ci ospita, rilanciando il rapporto con essa anche attraverso le pieghe più scoraggianti e incomprensibili della vicenda esistenziale. Il *paradosso chiuso*, al contrario, sembra comportare un oscuro sacrificio dell'istanza di senso, a beneficio di un criterio di adattamento vitalistico a-teleologico che risulterebbe sempre da noi assunto, in maniera spesso surrettizia, come una sorta di super-senso di sfondo. Si tratta, però, di un senso fondamentale del tutto *abusivo*, perché cade completamente fuori da quella *nostra*, preziosa, logica del senso che fa capo a criteri oltre-funzionali di verità, bontà, bellezza. Certo, l'etica della finitezza ripudia la metafisica della potenza vitale che, a volta a volta, inebriava e atterrava Nietzsche. Ma ricorrendo a quali argomenti può metterla davvero in crisi? Se ogni valenza del vero e del bene, ogni ricchezza di libertà e di solidarietà, ogni slancio di responsabilità, stanno chiusi entro i recinti del contingente, come mai noi avvertiamo la strana – non precaria, non fallibile – forza orientatrice di valori che ci permettono di giudicare e affrontare il problematico, l'ambiguo, il negativo?

Tra chi ritiene che siamo accolti e sollecitati dal senso del bene e chi ritiene che il senso sia solo una fallibile congettura umana o una comoda illusione per chiudere gli occhi dinanzi all'enigma del mondo, si dispiega così un fuoco incrociato di scommesse radicali. Nessuna delle quali rinuncia ad affermare il

²⁶ Cf. B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, trad. it. A. Rizzi, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 58.

prodigio e la responsabilità dell'esserci. Ma, ripetendo Pascal in versione riveduta, salta agli occhi una dissomiglianza: chi propende per un Principio di senso resta sempre inquietato dal monito che lo porta a considerare se non stia servendosi del rinvio a questo Principio per agguantare false sicurezze. Con ciò egli si lascia certo inquietare, non però dall'idea che vada smontato l'Infinito della perfezione, bensì dal cattivo rischio che di questo Infinito si abusi. Perché solo confermando la fedeltà al bene del senso e al senso del bene, risulta fecondo accogliere, in parte, i moniti che provengono dalla concezione finitista. Se, invece, non fosse possibile confermare questa fedeltà, qualsiasi alternativa tra prospettive e concezioni diverse si staglierebbe, a rigore, su un piano dove contano soltanto calcoli di convenienza tra diverse strategie funzionali al sopravvivere. E finché si resta su tale piano, la lezione dell'assenza non può affatto risuonare come autorevole e affidabile messaggio di un mistero che vige prima di noi e in attesa di noi.

6. SIAMO SPECIALI, UNICI AL MONDO?

Un accenno soltanto rivolgiamo, infine, a due temi: la qualità *speciale* dell'esistenza umana e l'esercizio della libertà. L'etica della contingenza invita ad aprire gli occhi: non siamo "eccezionali", "unici", "incomparabili". Siamo solo "peculiari" e dobbiamo superare un orgoglioso o disperato sentimento di solitudine per ritrovare la nostra familiarità con tutti i viventi e in particolare con gli animali a noi più vicini²⁷. Nella linea complessa e discutibile del *postumanesimo*²⁸, su cui non possiamo qui intrattenerci, per molti amici della finitezza si tratta di combattere, certo non senza buone ragioni ma bisogna capire con quale fondamento e verso quale direzione, la «spocchiosa autarchia esistenziale» che ha caratterizzato tante forme di umanesimo dimentiche del nostro

²⁷ Cf. T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., pp. 205-207.

²⁸ Per un'analisi equilibrata della problematica relativa alle posizioni post-umaniste, cf. M. FARISCO, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

debito riguardo alla «referenza animale»²⁹. È significativo, però, che nessuno neghi il nostro essere particolari quanto a capacità di contestare equilibri o squilibri naturali. Soprattutto quando c'è di mezzo quel giudizio morale sulla realtà che sembrerebbe descrivibile come nostra straordinaria caratteristica evolutiva, innestata su predisposizioni istintuali ma ricca di quelle novità creative che permettono l'evoluzione dall'ambiguità del naturale al riconoscimento di principi normativi razionali. In base al giudizio morale possiamo mettere in crisi le nostre tentazioni di prepotenza e possiamo darci regole che ci separano da ogni ferocia animale. Ma nella linea dell'antropologia contingentista si registra un'oscillazione che fa pensare: da un lato si tende a considerare l'essere umano come vivente per nulla dotato di una dignità *sui generis*; dall'altro si rende questo essere il protagonista assoluto da cui dipenderebbe l'apertura originaria di qualunque dimensione di senso. È come se non si riuscisse più a mettere a fuoco il paradosso umano senza restare sballottati tra prospettive che lo immiseriscono e prospettive che lo esaltano in modo sviante. E invece occorrerebbe respingere sia un «antropocentrismo esclusivo» sia un «biocentrismo indifferenziato», e affermare *insieme* la *specialità* irriducibile della dimensione antropologica, riconosciuta come contenuto cruciale di riferimento e «centro prospettico di valutazione», e il valore istruttivo «dell'unitaria compagine della vita con le sue differenze»³⁰. La concezione contingentista sembra perdere il prezioso *focus* che permette di ritrovare nell'esistenza delle persone umane la prova di una dignità inconfondibile per nulla connessa alle spocchiose movenze di un antropocentrismo dispotico. Questo perché non si dà spazio all'idea che le persone umane siano portatrici di una meraviglia che non inventano e non possono mai mettere a loro disposizione: la capacità di essere portavoce-interpreti di un senso assoluto del bene da cui loro stesse sono misurate e a cui sono ordinate. Siamo quegli strani viventi che restano inquietati da un appello che li spiazza, li decentra e

²⁹ Cf. R. MARCHESINI - K. ANDERSEN, *Animal Appeal*, Hybris, Bologna 2003, p. 196.

³⁰ Cf. S. MORANDINI, *Darwin e Dio*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 187 e 170-171.

solo così li investe di dignità e responsabilità, rendendoli *centri di auto-trascendenza*, non subordinabili al cosmo proprio in quanto interlocutori di un mistero che li supera. Qui si mostra una *dignità donata* che non ha niente da spartire con il grezzo o raffinato esaltarsi di un soggetto autoreferenziale. Ma, va subito aggiunto, non risulta neanche compatibile con forme di autoridimensionamento contingentista portate avanti da questo stesso soggetto (e bisogna poi vedere se davvero in questa linea l'io o il noi umano persegua il ridimensionamento di sé o, piuttosto, continui a celebrarsi come indiscusso titolare del senso). La modalità più insensata di *auto-contraddizione performativa* si realizza quando si chiede a se stessi, esseri umani, di mettersi in questione dinanzi alle sorti della natura, degli animali, dell'ecosfera, ma, nello stesso tempo, non si sa più riconoscere di quale dono speciale questo essere è *costitutivamente* portatore così da potere, egli solo, autotranscendersi per farsi libero e responsabile interprete del *senso del bene*. Egli solo in grado di interrogarsi sull'immane carico «di morte, di sofferenza, di spreco, di imperfezione e di crudeltà attraverso cui l'evoluzione ci ha condotto fin qui»³¹.

Anche per quanto riguarda il tema sacro della libertà, nell'etica contingentista si possono riscontare significative omissioni. L'etica della finitezza non vuole sminuire l'importanza della libera autodeterminazione che ci contraddistingue e anzi guarda con rapito stupore al *fatto* di essere «liberi e responsabili in questo frammento di tempo che è dato in dono di vivere»³². Ma quale sfondo e quale cornice vengono qui riconosciuti alla dinamica della libertà? La libertà ha certo bisogno di essere svincolata da condizionamenti necessitanti che la soffocherebbero, ma non può essere svincolata da quelle risorse speciali di consapevolezza, di sé e dell'altro, che rendono l'essere umano un io criticamente affidato a se stesso, né da quei valori rispetto ai quali si determina un *principio responsabilità* proprio in quanto la loro vigenza non rimane affatto spiegabile né come un'imposizione esterna né come una nostra arbitraria creazione. Non basta, perché si dispieghi

³¹ Cf. T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., p. 198.

³² *Ibid.*, p. 225.

la dinamica della libertà, che vi siano semplici vuoti di necessità alle nostre spalle – vedi dipendenza dal contingente – o davanti a noi – vedi spazio congetturale su cui si apre il nostro decidere. Esaurire il significato della libertà nell'esser figli dell'imprevedibile o intenderla solo come il «darsi norme in un mondo di contingenza»³³ vuol dire lasciare del tutto in ombra qualcosa di determinante. Nel dispiegarsi e compiersi della libertà è imprescindibile il dialogo tra la coscienza personale e il richiamo misteriosamente *altro* e insieme *appropriante* che la responsabilizza. Abbiamo bisogno che il bene ci guidi ma senza abbagliarci con la sua evidenza, perché altrimenti sarebbe compromessa la libertà dell'atteggiamento morale: questa era la nota tesi di Kant espressa al termine della *Critica della ragion pratica*. Per il congetturalismo le cose stanno in maniera del tutto diversa: noi avremmo ormai un'evidenza, quella secondo cui non siamo affatto guidati dall'appello dell'incondizionato. Nel mondo umano c'è posto solo e sempre per strategie di adattamento impastate, da cima a fondo, di contingenza. E sarebbe proprio questa evidente condizione, si dice, a garantire la nostra libera tensione etica. Bisogna seriamente chiedersi se simili pensieri rispettino il nostro vissuto morale o lo fraintendano completamente.

7. QUALE CHIAVE, QUALE MISURA?

Forse c'è una sola chiave di lettura per focalizzare il paradosso che siamo, senza restare chiusi dentro una riduzione naturalistica e senza atteggiarsi, vanamente, a padroni del senso destinati a restare vittime di questa stessa pretesa. Il gusto etico della verità, della solidarietà, dell'armonia sfuggente che accende ogni giorno la speranza, mostra che la nostra finitezza respira lasciandosi misurare da provenienze che eccedono in maniera libe-

³³ Cf. G. RUSCONI, *Non abusare di Dio*, Rizzoli, Milano 2007, p. 96.

rante di cosmocentrismo e antropocentrismo. Un'attestazione di ciò viene dal significato che reca in sé la faticosa e onesta ricerca del vero, significato che viene spesso fruito senza rendersi conto delle sue implicazioni e anzi facendo di tutto per appiattirle. Quando l'etica della finitezza si assume il compito di promuovere un lucido disincanto riguardo a narrazioni prive di fondamento (abbracciate, si dice, solo perché sembrano rendere meno insopportabile la vita), in nome di cosa manda avanti questa impresa? In nome di un sincero sforzo di approssimazione critica al vero? Ma questa motivazione può mantenere un carattere forte, entusiasmante e imperativo, solo se il compito della verità è avvertito come un fine (una impegnativa, irrinunciabile promessa di *senso buono*) da cui dobbiamo sentirci sempre interpellati. Perché mai, altrimenti, dovremmo invitare noi stessi e gli altri ad abbandonare false credenze se non si profilano già, come ispiratrici di questo sforzo, tracce di verità ricche di *valore intrinseco*? Se valesse come super-criterio un mix di adattamento funzionale e di preferenze arbitrarie, subito perderebbe mordente qualunque invito a incarnare un'appassionata, seria, sofferta onestà intellettuale. L'unico metro da tener presente in forma privilegiata per giudicare le nostre convinzioni fondamentali sarebbe solo quello della migliore riuscita adattativa, anche se conseguita tenendosi strette illusioni e consolazioni di qualsiasi tipo.

Pievani, dopo aver sottolineato che l'evoluzione ha premiato e viepiù favorito l'abitudine umana a supporre dietro ogni avvenimento un disegno (attitudine che ci rende "nati per credere", in quanto è risultato biologicamente utile muoversi nel mondo secondo schemi interpretativi che suppongono attorno a noi segni di presenze intenzionali e di quadri finalistici), nota come ora si sia creata una situazione oltremodo problematica³⁴. Infatti, per essere all'altezza del lavoro scientifico e cioè (secondo questo autore) per accettare le tesi del contingentismo evolutivo, dobbiamo ora saper andare contro i frutti più grandiosi e duraturi di quella abitudine già premiata dall'evoluzione; occorre, cioè, smontare ad una ad una le grandi narrazioni finalistiche a cui ci

³⁴ Cf. T. PIEVANI, *La vita inaspettata*, cit., pp. 200-201.

si è aggrappati e dare il dovuto riconoscimento al ruolo *radicale* del contingente, del non previsto e non prevedibile. Se non che, obiettiamo, tutta questa operazione non prenderebbe neanche inizio se non fossimo motivati a superare inveterate e convenienti supposizioni *in nome di tracce di verità* validamente accertabili. Come considerare allora l'ostinato finalismo che sembra presente nell'impegno della ricerca? Possiamo ancora una volta inglobarlo dentro cornici contingentiste e spiegazioni funzionalistiche? Si ripropongono le aporie ossessivamente esplorate da Nietzsche: come la mettiamo quanto al rapporto tra impulso vitale e tensione etica alla verità? Pievani si stupisce del fatto che mentre nel vivere comune si accettano e utilizzano tante risorse tecnoscientifiche, si rimane poi interdetti e si recalcitra quando c'è da accettare quel che la scienza ormai ci mostrerebbe a chiare lettere (ma ce lo mostra davvero e, in ogni caso, ce lo *potrebbe mai*, in quanto scienza, mostrare?): la "radicale contingenza" della nostra origine. Ma egli dovrebbe tener conto della notevole differenza che corre tra accettare-sfruttare dati utili e sposare una visione globale. Se poi questa visione globale è tale da mettere in completa crisi la forza orientativa-responsabilizzante dello stesso appello a impegnarsi per il vero, allora emerge il *senso paradossale* (ma in chiave di paradosso chiuso) che avrebbe la conversione etico-teoretica al contingentismo. Paradosso insensato: si tratta di vivere il compito oltre-funzionale di avvicinarsi alla verità proprio mentre si sostiene che ogni significato o valore di cui ci nutriamo resta sormontato da meccanismi funzionali e dalla caducità. Non a caso nel testo di Pievani vengono citate alcune frasi struggenti quanto scombuscolanti del premio Nobel Steven Weinberg: «Lo sforzo di capire l'Universo è tra le pochissime cose che innalzano la vita umana al di sopra del livello di una farsa, conferendole un po' della dignità della tragedia»³⁵. Su questa scia andrebbe quindi esaltato, secondo Pievani, un «uomo che vive accettando la verità, anche se scomoda e disorientante – la verità fattuale della radicale contingenza della nostra presenza qui e dell'assenza di una residenza per la storia – e la converte in occasione, in riscossa, in

³⁵ *Ibid.*, p. 214.

trasformazione»³⁶. Ma quest'uomo *ama* la verità o si serve e vuole servirsi di qualunque cosa pur di andare alla riscossa?

C'è un incolmabile salto assiologico dal piano delle contingenze biologiche e/o decisionali a una profonda, motivata responsabilizzazione etica. Quando si dischiude un'autentica ispirazione per l'etica della verità e della giustizia, non predomina più né una necessità naturalistica, né un mero accadimento di contingenza, né un apparato decisionale soggettivo o intersoggettivo. Come si è tentato di evidenziare, la prospettiva che vede affermarsi l'*homo conjecturalis* spinge a riassorbire sistematicamente dentro l'ordine del provvisorio, del revocabile, del fallibile qualunque forza che regga il cammino storico: nessun orientamento può dare misura al nostro cammino senza restare esso stesso misurato da condizioni di contingenza. Non si può ammettere, cioè, che lì dove siamo imprescindibilmente orientati siamo sostenuti da fondi reggenti che ci *tengono in gioco* secondo tensioni teleologiche pregne di *dismisura*. Si prova subito fastidio rispetto agli argomenti che potrebbero rendere plausibile questa ammissione. Dal punto di vista degli amici della contingenza è come se si sollevasse questa difficoltà: come potremmo vivere la rischiosa apertura a inattese possibilità, l'avventurosa esposizione all'imprevedibile, se regnasse già l'evidenza incontrovertibile che il Bene regge le sorti del tutto? Ma questa difficoltà resta, invero, incalzata da un'altra domanda: come si potrebbe sperimentare la qualità etica di questo stesso *esporsi al non disponibile* se il richiamo del Bene non coinvolgesse, non responsabilizzasse, non attraesse già il desiderio e il compito di prendersi cura *gratuitamente* – secondo una logica non dominata da determinismi naturali né da volontà di potenza soggettiva – di se stessi, degli altri, del mondo? L'atteggiamento contingentista si porta dentro questa immane aporia. E, nel tentare di scioglierla, occulta o appiattisce la ricchezza eccedente di ciò che orienta le nostre esistenze quando avvertiamo la positività di fondo del vivere, quando sperimentiamo la responsabilità di sviluppare relazioni generosamente solidali, quando riconosciamo e custodiamo la dignità dell'umano.

³⁶ *Ibid.*, p. 216.

La meraviglia della responsabilità resta la via privilegiata per intravedere che l'essere non è consegnato a una bloccata problematicità, come se, nel suo seno, donare e togliere, far-essere e annientare avessero la stessa valenza. L'intuizione teoretica secondo cui la transitorietà non è misura ultima dell'essere viene confermata e rinforzata dal modo in cui l'esperienza morale sconfessa il contingentismo. In essa, infatti, è essenziale che ciò grazie a cui sono sollecitato a superarmi (l'invito dell'ideale) abbia un credito di consistenza ben diverso rispetto a ciò a causa di cui resto condizionato egoisticamente. Se la casualità del sorgere e la distruzione del passare affettasse identicamente l'uno e l'altro, si verrebbe a creare questa situazione: da un lato resterebbe massimamente significativo lo scarto, dinanzi al richiamo del bene, tra aprire se stessi e chiudersi nell'egoismo, dall'altro trionfarebbe un'indifferenza ontologica in merito al *da-dove* e al *verso-dove* dei due opposti atteggiamenti.

Il considerare pregiudizialmente inammissibile ogni apertura alla trascendenza dipende spesso dal rifiuto sacrosanto di un dio ridotto a «pedagogo crudele» o a «sovrano vendicativo»³⁷. Ma per quale ragione questo rifiuto si tira dietro anche la chiusura al mistero di Dio come immensa *possibilità* di una *pienezza del bene*? Forse perché tale idea sarebbe sempre figlia della solita stigmatizzata richiesta di sicurezze e benefici? O perché questa *pienezza*, per quanto nascosta, discreta, animata da *kenosis*, capace di spiazzare se stessa, turberebbe radicalmente il libero percorso dei nostri passi di finitezza? E intanto proprio il modo in cui il bene ci accoglie, ci spiazza, ci inquieta, mostra, con impressionante intensità, come *già* ci troviamo in dialogo con un fondare *altro* che né ci opprime, né si sottomette a nostre strategie ed esigenze.

Il pensiero della finitezza attinge implicitamente a un richiamo non padroneggiabile che proviene dal seno del bene, però impoverisce il vigore stesso di questo appello, rischiando di togliere

³⁷ Cf. M. RUGGENINI, *Quale trascendenza? Quale ermeneutica?*, in C. CIANCIO - R. MANCINI (edd.), *Approssimazioni alla trascendenza, Idea di Dio e fede religiosa nella filosofia contemporanea*, Atti del convegno di studi nel settantesimo compleanno di Giovanni Ferretti, Macerata, 22-24 maggio 2003, Fabrizio Serra editore, Pisa-Roma 2005, p. 177.

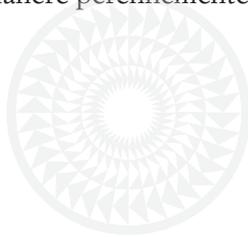
respiro a quel tesoro umano che è la tensione etica. La sfida finitista mantiene il merito indubbio di ricordare come sia rilevante l'incontro con il problematico e il precario nella nostra esperienza della ricerca di senso. Ma non sembra poi rendere ragione a ciò che ci porta, proprio mentre facciamo duramente i conti con il possibile incombere del non-senso, a rimanere slanciati dalla speranza. Come è possibile rimanere coinvolti da questo slancio se su tutto si impone l'incerto e il provvisorio? Colpiti dal negativo, siamo di nuovo spinti a scommettere sul positivo, e restiamo turbati dall'idea che ipoteche vanificanti, con il loro dominio inesorabile, possano gravare su ogni *fremito* di umanità. Quando avvertiamo una divorante fame e sete di giustizia e pensiamo (giustamente) di non doverla soddisfare astrattamente (rifugiandoci in un sogno) né di cacciarla via come pericoloso inganno che soltanto ci lascia schiacciati dall'impotenza, quando cerchiamo di coltivare questa tensione sapendo di stare umilmente ma creativamente alle prese con il limite, dov'è che sta la misura da cui siamo sorretti nelle nostre "ragionevoli speranze"? Non nel limite, subito o gestito. Ma nel modo in cui un dono di orientamento che trascende i limiti ci chiama ad affrontarli. La nostra responsabile libertà accoglie un dono di orientamento che non si ricava da contingenze o necessità naturali, né da iniziative culturali. È la sua irriducibile eccedenza che dà misura.

Cercando di affrancarsi dal Principio trascendente e dalle sue aberranti trasposizioni mondane, l'etica della finitezza vorrebbe tenere a battesimo un uomo senza pretese di infinito. Ma l'impresa è impossibile. Se è inevitabile per gli esseri umani cercare la misura – «forse è l'unico tratto permanente della nostra sempre più manipolabile specie»³⁸ – altrettanto inevitabile si rivela il loro rimanere esposti al rapporto con la *dismisura*, e quindi il loro doversi sbilanciare in un investimento vitale alle prese con il mistero. L'etica della finitezza sa di non poter sfuggire a questo: «non possiamo non dare misura all'imponderabile», anche se poi ci si trova, smarriti, a chiedere «come può un essere

³⁸ Per questa e le seguenti citazioni cf. S. NATOLI, *Il buon uso del mondo*, Mondadori, Milano 2010, pp. 100 e 98.

finito farsi carico dell'imponderabile?». Quando ci si relaziona all'imponderabile alla luce dell'autosufficienza del mondo sembra che si resti costretti tra due polarizzazioni. Per un verso, si è consegnati a un *senza perché* sospensivo e disorientante, si *patisce* la misura del limite restandone *asserviti*, in quanto si è sovrastati da un funzionalismo cosmico vuoto di senso, macinati dal ciclo vita/morte. Per altro verso, si scommette su una compensazione costruttivistica, diventando protagonisti che tentano di *servirsi* del proprio limite per istaurare il senso in direzioni creativamente responsabili e solidali. Ma in questo modo si determinano nuovi ingannevoli conati di autogaranza, perché ci si atteggia a gestori dell'imponderabile i quali mentre innalzano il vessillo dell'insicurezza mantengono l'ostinata sicurezza di non incontrare alcun criterio guida superiore alle proprie decisioni. Con il risultato che le *inoggettivabili* ragioni del vero, del bene e del bello restano prigioniere di ambizioni e delusioni che soffocano la nostra più profonda inquietudine di infinito.

Assumere come sfondo totalitario il contingente porta, così, a tradire l'autentico senso di gratuità che sigilla il prodigio e il compito d'essere. Questo prodigio e questo compito parlano di una *dismisura* del bene che non rende né soggetti a un *determinismo del limite* né soggetti di un *attivismo del limite*; coincide con un dono di trascendenza che custodisce la nostra finitezza proprio non lasciandola chiusa in un vano autospeccchiamento. Liberandoci in tal modo dal contrappasso che vedrebbe i presunti sovrani del senso rimanere perennemente frustrati dal non senso.



Città Nuova

