

FILOSOFIA ED ESPERIENZA RELIGIOSA

7

Il progetto «Filosofia ed esperienza religiosa» è promosso dal Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

Coordinatore scientifico: Giuseppe Colombo

Comitato scientifico: Angela Ales Bello, Leonardo Allodi, Francesco Botturi, Giuseppe Colombo, Adriano Fabris, Massimo Marassi, Marco Paolinelli, Giacomo Samek Lodovici, Paola Ricci Sindoni.

a cura di
GIUSEPPE COLOMBO

LA MISERICORDIA E LE SUE OPERE

ATTI DEL SEMINARIO INTERDISCIPLINARE
DI TEOLOGIA, FILOSOFIA E SCIENZE DELL'UOMO

MILANO, UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE
30-31 MAGGIO 2016



VITA E PENSIERO

RICERCHE | FILOSOFIA
FILOSOFIA ED ESPERIENZA RELIGIOSA

Si ringrazia l'Università Cattolica del Sacro Cuore, in particolare il Magnifico Rettore, Professor Franco Anelli, che ha incoraggiato e sostenuto la realizzazione di questo volume.

www.vitaepensiero.it

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail: autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

© 2016 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 978-88-343-3230-6

INDICE

La Misericordia: vocazione e lavoro <i>di Giuseppe Colombo</i>	VII
--	-----

PRIMA SESSIONE Dio è misericordia

PIERLUIGI LIA

Il $\kappa\rho$ della misericordia tra cielo e terra	3
--	---

MARCO SALVIOLI

« <i>Pie Pellicane, Jesu Domine</i> »: sulla teologia della misericordia in Tommaso d'Aquino	11
---	----

ALBERTO COZZI

La forma cristologica della misericordia. Il contributo teologico di Karl Barth	31
--	----

SECONDA SESSIONE Misericordia e mondo

MASSIMO MARASSI

Il perdono che salva	59
----------------------	----

ANGELO MAFFEIS

La chiesa: segno e strumento della misericordia di Dio	65
--	----

LUIGI ALICI

L'infinito e il nulla: l'amore che non ti aspetti	79
---	----

GIORGIO PALUMBO

Inquietudine del dubbio e luce del bene. Le risorse argomentative della misericordia	97
---	----

TERZA SESSIONE
Per un disegno di civiltà

Tavola rotonda

LUCIANO EUSEBI Misericordia: 'superamento' del diritto o 'dimensione' della giustizia?	121
LUIGI CAMPIGLIO Povertà: una prigionia senza colpa	131
GIANCARLO ROVATI Promuovere la coesione nella società plurale	159

GIORGIO PALUMBO*

Inquietudine del dubbio e luce del bene

Le risorse argomentative della misericordia

Dove l'uomo dice 'perduto', la misericordia dice 'trovato'; dove l'uomo dice 'finito', la misericordia dice 'rinato'.

ERMES RONCHI

1. *Quale consiglio per il dubbio?*

«Consigliare i dubbiosi»: questa sollecitazione inaugura, secondo un elenco tradizionale, il versante delle 'opere spirituali' ispirate dalla misericordia¹. In un tempo come il nostro, che tiene a valorizzare l'apertura mentale ed etica di cui il dubbio è capace², un simile invito può destare subito perplessità. Il miglior consiglio da dare a chi vive una lucida *insecuritas*, non sarebbe forse quello di tenersi cari i suoi dubbi più sinceri e profondi, senza svenderli in cambio di tranquillizzanti certezze? Sospettato di favorire tale svendita è, oggi più che mai, ogni desiderio di trovare consolazione presso un'affidabile verità. Ad esso si contrappone la laica dignità di un interrogare che sopporta a tempo indeterminato la mancanza di fondamenti e garanzie, troppe volte rivelatisi idoli tenuti in piedi da una gretta e intollerante volontà di possesso. Ciò induce facilmente a ritenere che qualunque rimando all'indubitabile sia sempre sintomo di debolezza e fonte di aggressività; esprima atteggiamenti dogmatici da cui ci salverebbe solo la carica emancipatrice del «pericoloso forse» (Nietzsche). Voltaire amava dire: «il dubbio non è piacevole, ma la certezza è ridicola». Nel nostro clima culturale è diffusa la convinzione secondo cui, anche se non risulta di fatto praticabile un dubbio tota-

* Università di Palermo.

¹ Per un ampio e articolato profilo teologico-spirituale della misericordia, attento anche a spunti filosofici su questo argomento, cfr. W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013.

² Cfr., quale ottimo esempio di ciò, P. BERGER - A. ZIJDERVELD, *Elogio del dubbio. Come avere convinzioni senza diventare fanatici*, trad. di G. Vintaloro, il Mulino, Bologna 2011.

lizzante³, è, però, auspicabile tenere sospesa una riserva di fondo su ogni possibile affermazione, adottando quale fidato compagno per il cammino di vita uno stile *fallibilista*. Quando complessità, contingenza, caoticità investono, come mai prima era accaduto, i nostri tentativi di esplorare le strutture fisico-biologiche del cosmo e la stessa identità dell'umano, sembra che il «continuo e incurabile stato di incertezza» (Baumann) da noi sperimentato sia da convertire in una nuova *chance* sapienziale. Imperniata sulla positiva assunzione del limite e della finitezza quali misure guida del nostro essere al mondo⁴. Cosa comporta questo? Si tratta di celebrare come suprema regola di senso la cattedra del fallibile? Ma bisogna chiedersi se la consacrazione ultima dell'incerto sia la chiave giusta per cogliere e rispettare la ricchezza vitale del dubbio. Davvero il meglio della nostra consapevolezza e dell'impegno etico lo mettiamo in gioco sposando l'idea che «chi dubita sa il più che si possa sapere»⁵ e disponendoci a «sostare sull'indecidibile»⁶? O accade, invece, che anche e proprio lì dove il nostro dubitare è più acuto e sofferto, ci si possa ritrovare sorretti, in modo né ridicolo né accomodante, da orientamenti non sottomessi al provvisorio?

È il caso, insomma, di considerare se e come l'autentica virtù del dubbio possa stare in armonia con un consiglio che la *consoli*, ossia non *la lasci mai sola*, ma senza per questo toglierle mordente. E vedere come l'opera della misericordia abbia rapporto con tutto ciò.

Prenderò, a mio rischio, *due punti* privilegiati di riferimento: il dubbio più drammatico e il gioco argomentativo dell'*elenchos*, luogo classico dove si esamina la capacità da parte di un principio di superare la prova della contestazione scettica⁷.

2. *Il dubbio più serio*

C'è un dubbio che può essere considerato il più grave, quello che lancia la sfida più seria e, se fosse invincibile, avrebbe gli effetti più disorien-

³ «Un dubbio che dubitasse di tutto non sarebbe un dubbio» (L. WITTGENSTEIN, *Della certezza*, a cura di A.G. Gargani, Einaudi, Torino 1978, p. 72 [n. 450]).

⁴ Sull'idea che per orientarsi nel mondo «non è necessario un fondamento ultimo, basta assumere su di sé il proprio limite», cfr. S. NATOLI, *La logica delle azioni. Senso, regole, valori*, «Filosofia politica», 5 (1991), 2, pp. 399-412.

⁵ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, 1340.

⁶ J. DERRIDA, *Aporie. Morire - Attendarsi ai "limiti della verità"*, trad. di G. Berto, Bompiani, Milano 2004, p. 35.

⁷ Per un'ampia e incisiva ricognizione, storica e teorica, dell'argomentare secondo vie dialettico-confutative, si veda E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, l'Epos, Palermo 1987.

tanti? Forse, di questo tipo e di questa portata ce ne sono diversi, a pari merito. Ma uno ha i titoli per rivelarsi il più incisivo, per come attacca il cuore dell'avventura esistenziale. È racchiuso in questa domanda: *ci si può fidare del bene?* Il rapporto col bene, con il bene dotato di splendore *intrinseco*, regge l'assedio della problematicità e il peso dell'ambiguità? La cosa più importante, afferma Levinas nella prefazione a *Totalità e Infinito*, è capire se l'inquietudine morale non sia una presa in giro⁸. Capire se proprio qui ci si muova realmente in una dimensione non dominata da vane illusioni o da meccanismi funzionali di cui saremmo, volta a volta, profittatori e vittime; una dimensione non semplicemente beffeggiata dalla legge della forza. Si dà un legame in qualche modo 'puro' con il richiamo del bene? L'interrogativo chiama in causa le due sponde della relazione: chiede se il bene abbia davvero un suo potere generoso di riguardarci e autorevole di scuoterci; e se *noi* possiamo recepire tale messaggio, corrispondervi con lo slancio di una intenzionalità *libera*, anche per un soffio, da costrizioni e da calcoli strategici. Formulata nei termini più stringenti – sulla scia dei maestri del sospetto e delle analisi di Derrida relative al dono⁹ – la questione diventa: c'è un donarsi del bene che *non* veicola logiche di supremazia e rispetto a cui noi possiamo *non* ridurci né a utilizzatori né a sudditi?

La tenuta del bene non può certo venir disconnessa da quella dell'essere, del vero e del bello. Ma, come mostra (per rapido cenno) una linea maestra che corre da Platone a Kant a Levinas e oltre, nel riferimento al bene ne va del cardine che può rendere giustificata e apprezzabile l'intera trama dei trascendentali: sia l'*energheia* affermativa che innera l'essere e promuove il desiderio, sia il darsi di una tessitura intelligibile del vero non travolta dal caos, sia l'incanto del *kalon*. Solo in ordine all'appello del bene ogni criterio ontologico e veritativo può configurarsi come *dono e compito* per la nostra libertà. Una controprova di ciò la fornisce Nietzsche quando, nel suo coerente scardinamento di ogni perno ontologico ed etico del pensiero occidentale, inquadra come «il più pericoloso degli errori», origine di tutti gli umani sviamenti, l'«invenzione del bene in sé»¹⁰. Certo Nietzsche intendeva smascherare il feticcio di un bene costruito e manovrato da inconfessati bisogni. Ma la sua polemica era attratta e turbata da qualcosa di assai più significativo: la possibile vigenza, nel bel mezzo degli aspetti confusi, erratici, ambivalenti attraverso cui si snodano le nostre esperienze, di una misura incondizio-

⁸ Cfr. E. LEVINAS, *Totalità e Infinito*, trad. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2000, p. 19: «La cosa più importante è sapere se non si è vittime della morale».

⁹ Cfr. J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, trad. di G. Berto, Cortina, Milano 1996.

¹⁰ Cfr. F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male, Prefazione*, trad. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli - M. Montinari, vol. VI, t. II, Adelphi, Milano 1976, p. 4.

natamente amabile e autorevole che offra nascosta guida, fuori di noi e dentro di noi, *a partire da sé*.

Difficile, insomma, indicare una posta in gioco più radicale e coinvolgente: ci si può fidare del bene? Non di un bene calcolato e sfruttato dall'ansia di sicurezza, ma del bene che ha sapore di gratuità e chiede atti genuinamente responsabili. Ci si può affidare a un appello che innamori il desiderio e la fatica di promuovere *vita buona*?

C'è sempre da interrogare e riscoprire le credenziali della *provocazione* agatologica. E domandarsi, in particolare, se essa, nella maniera in cui affascina e inquieta, ci leghi a sé con vincoli segnati dall'*indubitabile*.

3. *Un approccio inusuale all'elenchos*

Come preannunciato, accanto al dubbio più serio, pongo sotto attenzione lo scenario classico dell'*elenchos*, dove ha luogo la difesa della saldezza di un principio mediante la confutazione degli attacchi che tentano di colpirla. Preciso subito che non intendo tematizzare lo statuto ontologico e logico del cosiddetto *principio di non contraddizione*; mi limiterò a mettere a fuoco alcune implicazioni del processo elentico descritto nei celebri passi aristotelici dedicati al «principio più sicuro»¹¹. Implicazioni che vorrei rileggere in una chiave non usuale. Seguirò, infatti, due ipotesi. La prima è questa: in seno all'*elenchos* è possibile scorgere *tracciati di misericordia* da cui il pensiero viene sostenuto nel suo rapporto con il principio, e di cui è chiamato a farsi portatore in ogni scambio interlocutivo. La seconda ipotesi per ora non la enuncio, mi limito a dire che riguarderà sia i motivi che rendono controversa la valutazione dell'*elenchos*, sia una sua possibile versione che venga incontro al dubbio più grave.

Poter risalire a ciò che resiste a ogni dubbio, cogliere i tratti dell'anipotetico e dell'innegabile: da sempre ogni filosofia tenta a suo modo questa impresa. E, a tal fine, si fa in molti casi ricorso, anche senza esplicita ammissione metodologica, a un procedere *latu sensu* elentico, ovvero si cerca di mostrare come alcune condizioni basilari presiedano al nostro esistere e pensare con tale inaggirabile forza che anche chi volesse negarne o sminuirne la decisiva influenza ne resta suo malgrado testimone. Così, ad esempio, anche un pensatore come Bentham per suffragare le sue tesi utilitariste fa una simile affermazione: «Quando un uomo tenta di combattere il principio di utilità, lo fa, senza rendersene

¹¹ *Metaph.* Γ, 3-4, 1005 b - 1006 a. Ed. di riferimento: ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, vol. I, Loffredo, Napoli 1968.

conto, in base a ragioni tratte da quello stesso principio»¹². Naturalmente, occorre ogni volta verificare con quale discernimento si riconosca a certi specifici fattori un ruolo primario nel formarsi dell'esperienza esistenziale. Occorre verificare, cioè, se si sta facendo capo a ciò da cui siamo davvero innegabilmente sostenuti o se, in modo abusivo, si sta attribuendo una portata fondamentale, magari totalizzante, a condizionamenti che non dicono affatto l'ultima o l'intera parola sull'umano. La forza dell'inaggrabile può manifestarsi nel modo più diretto, stringente e dialetticamente corroborato (*elenchos*, direi, *strictu sensu*) allorché un principio è tale che il tentativo di negarlo o sospenderlo dà luogo ad una flagrante auto-contraddizione performativa: nell'atto di contestarlo, cioè, ci si sta giovando di esso proprio per dare un significato determinato e comunicabile a questa stessa contestazione.

Nella tradizione filosofica, dai greci fino alle prospettive contemporanee di razionalità metafisica¹³ o alla pragmatica trascendentale di Apel¹⁴, l'*elenchos* viene considerato e riproposto come un passaggio teoretico quanto mai rilevante. Evidenzia la capacità della ragione di attestare, per via di conferma argomentativa, la prerogativa che spetta ad alcuni principi fondanti: una stabilità imprescindibile. Altre volte, invece, soprattutto da Nietzsche in poi, la valutazione è opposta: l'*elenchos* viene bollato come irritante gioco formalistico, addirittura come «colpo di mano contro la serietà della scepsi»¹⁵, o viene comunque giudicato uno sterile ritornello a cui ricorre chi vorrebbe vincere facilmente ogni disputa ma non riesce neanche a entrare in partita¹⁶. Spesso il fraintendi-

¹² J. BENTHAM, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, UTET, Torino 1998, p. 89.

¹³ In Italia, in particolare, sulla scia di G. Bontadini e di M. Gentile, autori come C. Vigna e E. Berti hanno elaborato una riproposizione critica del pensiero metafisico volta ad assumere e interpretare la problematicità dell'esperienza nella luce di fondamenti riguadagnati in chiave dialettico-elenctica. Cfr., ad es., C. VIGNA, *Il frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000; E. BERTI, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987.

¹⁴ Apel offre una versione dell'*elenchos*, del rinvio all'inaggrabile tramite la prova dell'auto-contraddizione performativa. Nella prospettiva di una fondazione trascendental-pragmatica dei presupposti teoretico-etici del comunicare. Cfr. K.-O. APEL, *Discorso, verità, responsabilità*, trad. di V. Marzocchi, Guerini e Associati, Milano 1997. Su questo argomento si veda F. MAZZOCCHIO, *Le vie del logos argomentativo. Intersoggettività e fondazione in K.-O. Apel*, Mimesis, Milano 2011, pp. 99-158.

¹⁵ Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, pp. 399 ss. Gadamer, riprendendo obiezioni già espresse da Heidegger in *Sein und Zeit*, accusa la tradizionale prova contro lo scetticismo di scavalcare in modo puramente formalistico la condizione della finitezza esistenziale. Egli ha come bersaglio polemico le pretese totalizzanti della riflessione sull'esperienza della verità (un certo aspetto dell'hegelismo) ma non si sofferma a distinguere tra un abuso formalistico dell'argomentare elenctico e un rilevamento istruttivo del suo più fecondo significato.

¹⁶ Rifacendosi a Sesto Empirico, Giorello nota che la tradizionale prova anti-scettica non

mento e il deprezzamento dell' *elenchos* sono comprensibile conseguenza di un vacuo abuso di esso; ciò non toglie che andrebbe dedicata un'attenzione mite e non pregiudicata a questo *intrigo*. Per capire se rivela dinamiche di grande intensità, mai trascurabili o banalizzabili, che presiedono a quella realtà stupefacente che è la nostra attitudine critica.

4. *Una prima traccia di misericordia. L'alleanza, nella prova, tra il principio e il pensare*

Come è noto, l' *elenchos* coincide in Aristotele con una cura riflessiva nei confronti di ciò che propriamente non è mai *ricavabile* da alcuna prova¹⁷. La forza reggente del principio viene riguadagnata mostrando come ogni tentativo di negarla o di prescindere palesi, smentendo se stesso, il debito essenziale che mantiene nei confronti di ciò da cui vorrebbe sganciarsi. Il principio emerge, così, non come imposizione che taccia ogni disputare, ma come caposaldo rinvigorito dalla discussione. Tutto ciò si dispiega in un contesto dove pure è pronunciato, fin dall'inizio, un giudizio negativo nei confronti della *apaideusia* – ovvero della mancanza di una formazione aperta sull' *intero* orizzonte del senso – ascrivibile a chi non sa discernere per quali affermazioni va richiesta una prova dimostrativa e per quali no¹⁸. Riprendendo e parafrasando questo giudizio aristotelico, Heidegger sottolinea che esser formati al pensiero critico implica «distinguere di continuo tra ciò che ha bisogno di una prova per la sua giustificazione e ciò che richiede il semplice accogliere»¹⁹. E aggiunge che è più facile fornire puntuali e specifiche prove nell'ambito delle realtà oggettivabili, anziché «disporsi allo sguardo che accoglie» ogni qual volta venga incontro a noi l'«inoggettivabile». Considerazioni su cui tornare. Notiamo, intanto, che il principio viene presentato da Aristotele come una luce di cui nessun pensante-parlante potrebbe fare

sa trarre insegnamento da come funziona un purgante: la purga scettica infatti non può essere invitata a confessare, smentendo se stessa, di essere sempre al servizio di una verità, perché toglie via anche se stessa insieme a ciò per cui viene usata. Cfr. G. GIORELLO, *Di nessuna chiesa*, Cortina, Milano 2005, p. 13.

¹⁷ Cfr. E. BERTI, *Il principio di contraddizione, la teoria dei tipi di opposizione e i diversi usi della dialettica in Aristotele*, in ID., *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, pp. 103-141. Recenti letture di questa tematica, con approfondimenti teoretici densi e penetranti, sono quelle svolte in: SAMONÀ, *Ritrattazioni della metafisica*, ed. ETS, Pisa 2014, pp. 181-214; L. SESTA, *Il Dio esitante*, Phronesis editore, Palermo 2010, pp. 17-89.

¹⁸ Cfr. *Metaph.* Γ, 4, 1006 a 5.

¹⁹ Per questa e la prossima citazione si veda M. HEIDEGGER, *Il problema di un pensiero e di un linguaggio non obiettivanti nella teologia attuale*, in ID., *Fenomenologia e teologia*, a cura di N.M. De Feo, La nuova Italia, Firenze 1974, p. 40.

a meno²⁰. Ogni sguardo la intercetta, la *coglie* in modo implicito e inconsapevole. Questo, invero, lo sa capire e gustare chi esercita uno sguardo che *accoglie*. Nello stesso tempo, però, quel principio non passibile di alcuna deduzione si presta a dare una speciale *prova* di sé. Come intendere ciò? Si tratta di una concessione a chi è privo di *paideia* o, in tutt'altra chiave, di una rivincita del controllo dimostrativo che tende a padroneggiare pure l'indimostrabile? Né concessione all'insipienza, né vittoria di un tracotante razionalismo, né mero espediente per controbattere eventuali attacchi giunti dall'esterno. Credo, piuttosto, che qui si possa e debba scorgere ben altro, ossia la meraviglia di una *partnership impregnata di misericordia*. Vige, infatti, e non viene mai meno, un rapporto *asimmetrico* tra l'autorità del principio e l'impresa del pensiero, ma tale rapporto ospita e promuove un reciproco spalleggiarsi tra l'una e l'altra. Ecco dove si può intravedere un primo *tracciato di misericordia*. Se misericordia è *assumere come proprio il travaglio dell'altro*, non poter mai rimanere estranei al vissuto dell'altro, nel gioco dell'*elenchos* è come se la forza reggente del principio assumesse quale *proprio problema* il problema che il pensare incorpora per sua costituzione. Cioè vivere a *distanza* rispetto a ciò da cui non può prescindere e verso cui si dirige di continuo con la sua passione di verità. Il principio, in altri termini, si presta a essere riproposto da un pensiero che ne può provare il merito: questo svela una *presa a cuore* della dignità e fatica del cammino interpretativo a cui è votata l'esistenza.

La *chance* di non presentarsi in maniera dispotica, il principio la spende invocando l'omaggio critico da parte del punto di vista umano. Tale omaggio, a sua volta, sarebbe impossibile se il pensiero non fosse già ospitato nel regno del senso che il principio tutela, e non fosse già impegnato in un compito di ricerca di cui non è né l'inventore né il gestore arbitrario. Questo mirabile circolo manifesta che si dà pensare umano perché il principio ama nascondersi (sottraendosi a ogni mira possessiva) ma, ancor più, perché *ama essere ritrovato*, ama *ritrovarsi* in compagnia di quel pensiero a cui sta dando spazio e tempo affinché possa incarnare un punto di vista che vive, soffre, gode le peripezie della ricerca. C'è come una compromissione inaugurale che vede il principio dare previo riconoscimento-incoraggiamento ai percorsi del pensare e insieme attendere riconoscimento da essi. Il 'primo per sé', di cui il principio detiene il segreto, attende che la sua autorevolezza sia riconfermata a partire dai passi del pensiero, cioè da quella prospettiva del 'primo per noi' alla quale il principio stesso dà incremento e risorse perché si ponga come *nuova* capacità di inizio. Nell'*elenchos*, insomma, il principio sfoggia la sua forza fondativa arrestando le pretese del dimostrare ma

²⁰ Cfr. *Metaph.* Γ, 3, 1005 b 10.

esaltando, in pari tempo, l'attitudine del pensiero a stare in intimo dialogo con essa. Fino al punto di poter custodire ciò da cui è custodito: le ragioni spiazzanti dell'*originario* dalle quali resta sostenuto, attratto, sfidato. Mentre avverte il precipizio del suo esser *gettato*, del suo basilare dipendere da altro, il pensiero riceve la possibilità di saggiare, in questo vertiginoso mancare a sé, la sfuggente provenienza da cui viene tenuto in movimento, quasi partecipasse di essa. La *gettatezza* viene così riportata a uno sfondo *donativo* da cui il pensare è accolto e da cui germina la chiamata a *rispondere*. Qualcosa del genere sottolinea Tommaso quando precisa che il solo ambito di sapere umano in cui si dà un rapporto interlocutivo-dialettico con i principi, non limitandosi a trovarli già forniti, è l'ambito metafisico, perché soltanto la metafisica, sapere filosofico di supremo rango, «disputat contra negantem sua principia»²¹. Il pensare non può affatto pareggiare i conti con il potere del principio, non strappa al principio il suo segreto; può, però, misurarne l'originaria dismisura attraverso una prova. La prova di una indipendenza che si rivela in certo modo possibile, anzi indispensabile, *immaginare* e, insieme, impossibile *consumare*.

Ma chi è messo alla prova nel circolo dell'*elenchos*? Il principio, che per confermarsi alla sua altezza deve meritare l'omaggio da parte del pensiero? O il pensare, che dovrà riconoscere di non avere alcun potere e diritto critico senza dipendere già dal principio? Nella prova c'è quasi uno scambio, quasi una compartecipazione di destino. E intanto tutto avviene in virtù di una *sproporzione che dona*: dice, infatti, Aristotele che l'esser «vero» del principio si dà «indipendentemente dalla dimostrazione»²². Lo sguardo che accoglie sa riconoscere ciò, gusta questa alterità del principio nella sua generosa eccedenza. Si lascia precedere e misurare da un *evento ricevuto*²³. Mentre accoglie il principio è come se gli dicesse: 'grazie di accogliermi'. E tuttavia, proprio a questo sguardo è dato il grande conforto di un pegno argomentativo. Il principio offre, infatti, al pensare l'agio di muoversi con una radicale libertà di dubbio, mediante la quale chi accoglie può e deve alimentare dentro di sé una domanda audace, stare in franco rapporto problematico con ogni ragione di principio. Solo così rinnova e approfondisce la sua appartenenza al dono del senso senza trasformarla in calcolo rassicurante. Come se il pensare fosse autorizzato a rivedere ogni cosa mediante una misura di cui può rendersi co-protagonista, anche al prezzo che il suo slancio di indipendenza resti in bilico tra il legittimo porre in atto risorse di

²¹ *Summa Th.* I, q. 1, a. 8.

²² *Metaph.* Γ, 4, 1006 a 26-28.

²³ La definizione di verità come «evento ricevuto» viene suggerita nell'enc. *Caritas in veritate* al n. 34.

autonomia che gli spettano in dotazione e il pericolo, sempre in agguato, di obliare il debito. Pericolo di dimenticare, o addirittura di avvertire come insopportabile, il 'fatto' che ogni possibile indipendenza continui a dipendere da un dono. In questo gioco di tensioni nasce e fiorisce il mistero di una libera e responsabile attitudine critica. Dinanzi al quale resta un insopprimibile stupore: donde viene fuori l'incredibile energia critica che ci costituisce? Di cosa parla la grandezza dell'*homo quærens*, questa domanda gettata nel mondo, pronta a rivolgersi verso ogni cosa la strana pretesa di un interrogare senza limiti? È solo il più spericolato effetto dell'immenso andare a tentoni di un'evoluzione senza *telos*?

La pista della misericordia tiene accesa un'altra traccia: questo prodigio di interrogazione e dubbio, che può tenere in sospeso anche ciò da cui riceve tutto, sta rispondendo ad una *provocazione* che ama sfidarlo ed esserne sfidata. La misericordia si palesa qui per nulla come degnazione bensì come *passione di alleanza* già sempre tesa a coinvolgere l'umano esistere.

L'*elenchos* dà, quindi, conforto dialettico allo sguardo che accoglie permettendo una sinergia di *nous* e di *episteme*, di intuizione sapienziale e sapere argomentativo. E consente, così, di ritrovare, alle prese con l'acuirsi della problematicità, una luce che consola e consiglia il dubbio, mentre ne sollecita e apprezza il pungolo. Possiamo confermare il sostegno dell'imprescindibile mediante la prova della possibile-impossibile indipendenza da esso. Tale circuito argomentativo rivela l'impronta della misericordia: il potere del principio assiste e promuove la nostra libertà di movimento, si sbilancia a favore di essa. La misericordia sembra, allora, annunciare e intestarsi un *argomento capitale* che anima l'intero argomentare elentico: *si danno vincoli nel cui abbraccio fiorisce libertà*.

5. Una seconda traccia di misericordia. La passione per il perduto

Ora, tutto ciò ha un *essenziale risvolto intersoggettivo*. La prova elentica è fatta simultaneamente di relazione al principio e di rapporto co-esistenziale. La affrontano, in diverso ma solidale modo, sia il difensore del principio sia il contestatore. Infatti, chi difende non può già avvalersi del principio come di un punto fermo, già capitalizzato, in base a cui vincolare *preventivamente* l'operato del contestatore²⁴. Incorrerebbe nella *petitio principii*, ossia in un falso argomentare che già, in maniera surrettizia, anticipa il *possesso* di ciò verso cui dovrebbe, invece, *sapere tendere* con giusti passi di autentica ricerca. La *petitio principii* schiaccia il 'non

²⁴ Cfr. *Metaph.* Γ, 1006 a 15-20.

ancora' su un 'già', non il 'già' di un'inesauribile fonte donatrice da cui si trae nutrimento e a cui si torna in maniera sempre nuova, ma il 'già' ridotto a elemento di cui si dispone. La verità del principio viene travisata e sfruttata per adagiarsi su una acquisizione raggiunta e per vantare superiorità nei confronti degli altri interlocutori. Sottolineiamo, di passaggio, che il vangelo della misericordia bersaglia in modo sistematico e implacabile questo modo auto-assicurante ed etero-denigrante di sfruttare il riferimento ai principi. Nella difesa elenctica, 'io' che difendo e 'tu' che contesti possiamo e dovremmo sentirci previamente accomunati dalla rinuncia a disporre già – *l'uno contro l'altro* – della *posizione* o, rispettivamente, della *negazione* del principio. Solo in tal modo i ruoli non sono pregiudizialmente ordinati a un programma di reciproca esclusione e diventano *agonisticamente* fecondi affinché riemergano trame di intesa sempre possibili, sempre da ritrovare, sempre sperabili a dispetto di ogni ferita. Chi difende, per stare all'altezza del principio, deve imparare a non difendere in nome di se stesso, a sentire come propria causa una causa di cui mai vorrebbe appropriarsi. A tal fine è chiamato a saper dubitare non del principio ma di ogni presunzione che renda scontata, comoda, falsa la fedeltà ad esso. E questo impegno *verticalmente eteroreferenziale* può tenerlo sinceramente fermo soltanto se apre continue strade per andare incontro a quel dubbio, a quella contestazione che ha il volto umano dell'altro. Nella scena aristotelica, il volto dell'altro uomo, del contestatore che si ostina a guastare la festa dell'intesa sul principio, sembra in certo modo impallidire, perdere rilevanza etica dentro le movenze della disputa dialettica. Il difensore del principio lo attende al varco, lo stimola a fare una qualsiasi mossa, purché sensata, di parola o di comportamento per potergli dare scacco matto²⁵. Come se gli dicesse: «parla se sei un uomo e non vuoi ridurti a un ottuso vegetale»²⁶. Aspetta che sia lui, il contestatore, ad accollarsi, suo malgrado, il carico di una petizione di principio, diventando, così, contro se stesso, contro le sue pretese scettiche, il testimone dell'inaggrabilità del principio. Ma che tipo di attesa è questa? Se si è davvero capaci di lasciarsi misurare dalla forza generosamente altra del principio, si attende il passo dell'altro non per compiacersi della spirale autocontraddittoria in cui questi sta per cadere, quasi si volesse trovare nel fallimento dell'altro il motivo di gloria del principio. Si attende, invece, per imparare a vivere una più reale e solidale appartenenza alla verità attraverso l'apporto, pur sfug-

²⁵ *Metaph.* Γ, 1008 b 5-15.

²⁶ Una certa interpretazione, forzando le cose, vede nella sfida posta da Aristotele il rischio di un atteggiamento che finisce per escludere dal dialogo interumano chi non rende esplicito omaggio al principio: si veda B. CASSIN, *Parla, se sei un uomo e non vuoi ridurti ad un vegetale*, in ARISTOTELE, *La decisione di significare. Il libro Gamma della metafisica*, a cura di S. Maso, Zanichelli, Bologna 1997.

gente e conflittuale, dell'altro. Secondo uno stile di confronto che non perda mai la speranza nel rinnovarsi dell'intesa, anche quando c'è da mettere in campo reazioni giustificate e ferme alle ferite che l'altro arreca ad essa. È irrinunciabile la speranza che, per l'altro, il rischio di auto-distruggersi diventi occasione propizia per avvertire il vincolo al principio non più come soggezione ad una estraneità, bensì come esperienza liberante. In questa maniera, la difesa del principio diventa messaggio offerto al contestatore. Come se gli dicesse: tu non sei mai riducibile all'effetto di un accanito, isolante, auto-distruttivo, dire 'no' a ciò che dentro di te respira e invoca senso; resti sempre, prima ancora che tu lo voglia *ma se solo lo vuoi*, un prodigio di libertà chiamata, instancabilmente, a riportare i suoi dubbi dentro un dialogo dove è possibile sentirsi di casa.

Viene, così, in evidenza *un secondo tracciato di misericordia*. Se la misericordia coincide con un flettersi del cuore che non abbandona mai ciò che potrebbe perdersi, se essa è una vera e propria *passione per il perduto che non deve restare tale*, l'*elenchos* sembra rivelare che non c'è mai un esser perduto che non possa ritrovare, prima ancora che lo chieda e se solo lo vuole, il legame con il dono. L'autentico ascolto del principio non può che svilupparsi come ascolto di ogni alterità co-esistenziale. Perché capisce che l'inaggrabile, mentre ama le sfide del dubbio, si riserva di sfidarle a suo modo stando in paziente e appassionata attesa, sempre pronto a salvarle dal rischio che corrono di vanificare se stesse. Sia *ad intra*, nel rapporto di ciascuno con la propria situazione, sia *ad extra*, nel farsi attenti alla situazione dell'altro, c'è sempre un dubbio, anche un'impenata scettica, da valorizzare; ma, appunto, come via per ritrovare sempre meglio ospitalità presso l'indubitabile. Liberati, a volte, da presunzioni di padronanza, altre volte da falsi miraggi di emancipazione. Soltanto così si può percepire che il volto profondo dell'inaggrabile ha i lineamenti di un'affrancante *onniospitalità*²⁷.

²⁷ Rileggiamo a questo punto la parabola del padre misericordioso alle prese con i suoi due figli (*Lc 15, 11-32*). Da un lato, per il figlio prodigo, ritrovare la compagnia della misericordia può significare smettere di interpretare la propria aspirazione all'autonomia, promossa dal dono, come rottura e fuga dal dono; dall'altro lato, per il figlio rimasto a casa, può significare uscire dalla prigione della possessività e del risentimento, ovvero smettere di rendere la familiare domestichezza con il dono un tesoro di cui essere geloso. Questo figlio, infatti, non si è accorto di quanto fosse già *per lui* ciò che è del padre, perché non si è accorto di quanto lo appropriasse a se stesso stare di casa presso il padre, presso la logica dell'affettività paterna impregnata di generosa apertura all'altro. Il primo figlio è paragonabile a chi si oppone al principio perché si oppone comunque all'idea di dipendere da ciò che non può mettere radicalmente in discussione; il secondo figlio è paragonabile a chi tenta di servirsi del principio per assumere posizioni di padronanza autoreferenziale e di esclusione dell'altro.

6. *L'elenchos come armonia tra spirito critico e riconoscenza*

Ho tentato, fin qui, di leggere l'*elenchos* seguendo suggestioni *agatologiche* che animano il tenore teoretico di questo intrigo dialettico. L'ipotesi è che una luce di misericordia accompagni le movenze della riflessione critica sul principio e la ispiri a farsi passione dialogica. Lungo sentieri dove ciascuno può sperimentare, in maniera costruttiva e non vanificante, che qualcosa consiglia e consola la povertà-ricchezza del proprio, insostituibile, dubbio, mentre, in pari tempo, chiama a farsi carico del dubbio vissuto dall'altro.

Quanto finora detto lascia trasparire che, nelle sue più intense implicazioni etico-teoretiche, l'*elenchos* consente di armonizzare *criticità* e *riconoscenza*, senza dover scegliere tra un esser grati che reprima l'atteggiamento problematico e una tensione critica che ignori quanto già le dà orientamento. Si configura, così, la chiara responsabilità di rendere conto delle premesse di cui sempre, in qualunque posizione, di fatto ci si giova – e rispetto alla quali si deve esercitare vaglio anziché scontata sicurezza. Ma anche la responsabilità di rendere giustizia a ciò che ha i titoli per esser riconosciuto come principio. Non allo scopo di sostare appagati all'ombra del fondamento facendo tacere ogni altra domanda, bensì per mandare avanti un lavoro sempre aperto di scavo e di reinterpretazione che tiene vivo il nesso tra l'inoggettivabile da cui si è sostenuti e l'oggettivabile da scandagliare. Così inteso, l'*elenchos* non segna né *l'imporsi di un dato*, perché riguarda il *darsi* di principi fondanti che si lasciano cogliere solo attraverso un camminare mai bloccato, né la *vittoria formale della coscienza riflessiva*, perché quei principi reggono e misurano la riflessione senza essere circoscritti da essa. Merita, allora, un secondo sguardo da parte di chi lo giudica improduttivo o controproducente. Può dare un contributo per rispondere all'interrogativo posto da Heidegger: «come si lascia esperire ciò che non abbisogna di alcuna prova per accedere al pensiero?»²⁸. Forse si lascia esperire come ciò che mette noi alla prova, sfidandoci a fare a meno di esso, e però, abbiamo visto, come ciò che, assieme a noi, in stile di misericordia, patisce prova. Tutto questo in una maniera che sottrae il nostro ricercare a quel triplice scacco che secondo Albert²⁹ condannerebbe ogni nostro rimando a un principio fondante: o tentare una impossibile deduzione di tale principio incappando nella *petitio principii*, o assumerlo in maniera dogmatica, o, ancora, scivolare nel regresso all'infinito da un principio condizionato e provvisorio a un altro dello stesso genere. L'*elenchos* mostra che

²⁸ M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia e il compito del pensare*, in Id., *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1987, p. 187.

²⁹ Cfr. H. ALBERT, *Per un razionalismo critico*, trad. di E. Picardi, il Mulino, Bologna 1973.

al nostro ricercare si addice una modalità di cui non sanno parlare né il dogmatismo, né il fallibilismo.

C'è, ora, da profilare una *seconda ipotesi*.

È probabile che il percorso sin qui svolto non faccia cambiare idea a chi nutre scarsa simpatia nei confronti della figura dell'*elenchos*. Ma cosa è davvero in questione quando si valuta l'*elenchos* e quando, magari, lo si ritiene di scarso o di ingannevole significato? Forse è al livello di una disamina strettamente logica che si decide, qui, un esser *pro* o un esser *contro*? A me pare, invero – ecco l'ipotesi – che al di là di notazioni formali sul piano della correttezza logica, siano chiamate in causa impostazioni etico-teoretiche di fondo che toccano il rapporto tra *attitudine critica* e *atteggiamento riconoscente*. La possibilità di apprezzare, nella custodia elentica del principio, la cura per condizioni primarie di senso che sono proprietà di nessuno e base offerta a tutti, interferisce con una faccenda più determinante. C'è spazio, nel nostro ricercare e interpretare, per riscoprire, anche solo in via euristica, che *ricevere dono* da un *potere altro* sia crisma originario, per nulla penalizzante, della *condizione esistenziale*? C'è spazio per accogliere questa lettura del nostro stare al mondo? Oppure è già stabilito che, in ogni caso e rispetto a qualunque vincolo, «si è tanto più se stessi quanto meno si dipende. E solo se non si dipende ci si dona liberamente»³⁰?

7. Una pietra d'inciampo: l'idea del vincolo liberante

Rientra in campo, come si vede, la questione più seria, relativa all'idea che una reggente, affidabile misura di bene guidi, in maniera *liberante*, il cammino problematico dell'umano esistere. E allora, per andare incontro al dubbio più serio, sembra richiesta una versione dell'*elenchos* più marcatamente agatologica. Perché si tratterebbe non solo di confermare, per via di una riflessione dialettico-confutatoria, che si danno criteri basilari che orientano il pensare, ma di misurarsi con il modo in cui il *principio del bene* potrebbe vincolarci a sé.

Quando si considerano le critiche sommarie mosse nei confronti dell'*elenchos*, viene da chiedersi, al netto di tutte le giuste osservazioni contro l'abuso di un simile argomentare, quale ruolo abbia in questa polemica la previa resistenza a riconoscere-valorizzare una *sproporzione*. Quale sproporzione? Quella, a cui già si è fatto cenno, che riguarda la feconda *asimmetria* tra il potere fondante di un principio orientativo e la nostra attitudine critico-problematica. Una *sproporzione che dona per-*

³⁰ Cfr. S. NATOLI, *Il buon uso del mondo. Agire nell'età del rischio*, Mondadori, Milano 2010, p. 136.

ché grazie ad essa viene sempre ri-offerta al cammino esistenziale la luce di cui si alimenta. Ora, il punto di inciampo è proprio questo: si può ammettere che a dare ritmo al cammino sia un gioco dove ad un'etero-referenza per nulla opprimente corrisponde un'autonomia non traducibile in autosufficienza? Si può ammettere che il nostro, audace e sofferto, sollevare dubbi sia intimamente visitato da un potere di orientamento che, direbbe Buber, «ci sostiene» e insieme «vuol rinascere al mondo con noi»³¹? Qualcosa di simile intende dire Agostino quando afferma che «chiunque dubita ha in se stesso il vero». Proprio rispetto a questa figura di un camminare *ricettivamente creativo*, si decide se uno trova l'*elenchos* intensamente istruttivo o se, invece, si avverte non coinvolto e anzi infastidito da esso. Al centro della questione c'è la plausibilità di un *telos agatologico*. Si può ammettere che una traccia di senso e di finalità *donata* – non proveniente né da forze cieche né da decisioni umane – venga accolta e ripresa come *vincolo liberante* dall'autonomia esistenziale?

Questo è ciò che, ad esempio, i maestri del sospetto hanno scartato con impressionante decisione, sbarrando ogni via interpretativa che potesse concedere *chance* di riconoscibilità al suddetto *telos*. Per il genio di Marx, Nietzsche, Freud mandare avanti in modo acuto, tormentato, coraggioso esplorazioni critiche non poteva o doveva mai significare sentirsi e riconoscersi guidati da una misura *intrinseca* di bene – da una luce di *verità buona* – alle cui tracce corrispondere con il desiderio e la responsabilità. Emblematica questa dichiarazione di Freud: «non vedo in che modo si possa far salva la benefica illusione» che «nell'uomo sia insita una pulsione che lo spinge a cercare la perfezione»³². Ancor più emblematica questa di Nietzsche: «noi siamo già in partenza esseri illogici e perciò ingiusti e *possiamo riconoscere ciò*: è questa è una delle più grandi e insolubili disarmonie dell'esistenza»³³. Cosa accade qui? La risorsa che qualifica l'apertura trascendentale del pensare – questo *sapersi* illogici e ingiusti *non riducibile* a cosa illogica e ingiusta ma capace di eccedenza – non riceve alcuna valorizzazione. Viene trattata come un elemento da mettere in conto alla disarmonia, mentre sta offrendo la possibilità di essere *da più di se stessi*, senza restare semplicemente inchiodati a sviamenti e fallimenti. Non si concede, cioè, positivo riconoscimento al tracciato di luce che, nel mezzo di aporie e paradossi, riaccende il rapporto con un senso da cui lasciarsi orientare. Ci si giova sempre di un'eccedenza, di un punto di vista che trascende e consente l'amara ri-

³¹ Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, Edizioni san Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, pp. 139-140.

³² Cfr. S. FREUD, *Al di là del principio del piacere*, Boringhieri, Torino 1971, p. 69.

³³ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano I*, trad. di S. Giammetta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. IV, t. II, Adelphi, Milano 1965², p. 39.

flessione sul tutto e su se stessi, ma solo poi per appiattare ogni dislivello tra i dubbi *attraverso cui* si incede e l'orientamento *grazie a cui* qualsiasi dubbio resta sempre invocazione dell'armonia nascosta' (Eraclito) della quale restiamo instancabili cercatori. Forse perché viene ritenuto per principio inammissibile un *telos agatologico* che accompagni le peripezie del cammino. In varie occasioni Nietzsche pone questa splendida domanda: «come vuole essere chiamato lo spirito che ci guida?»³⁴. Diverse volte egli si trova sulla soglia di un (implicito) fruttuoso riferimento alla custodia elenctica del principio: dichiara guerra alla morale ma dice di farlo «per moralità»³⁵, ripudia ogni vincolo etico al vero ma asserisce che «servire la verità è il più duro dei servizi»³⁶. È difficile, però, trovare un autore nelle cui pagine, con altrettanta convinta lucidità, l'*elenchos* venga alla fine rovesciato e stravolto. Così, infatti, nel finale della *Genealogia della morale*, Nietzsche decide che la «volontà di verità», allevata in seno al cristianesimo e poi rivoltatasi contro la dogmatica cristiana, deve ora portare a termine il suo lavoro *autodistruggendosi*, traendo «la sua più drastica conclusione, la sua conclusione contro se stessa»³⁷. Egli, cioè, disegna e auspica un'auto-contraddizione performativa che non rappresenta più, secondo la linea classica, l'esito suicida della pretesa di affossare il principio della verità, ma diventa ormai il destino stesso della tensione alla verità quale criterio-valore da cui lasciarsi misurare. E dà il trionfale annuncio che, in questo modo, ha inizio lo *spettacolo* del crollo di ogni fondamento della morale.

Ora, a parte l'estremismo nietzschiano, risulterebbe di grande importanza esaminare l'incidenza che ha, in tanti momenti cruciali della storia del pensiero filosofico, il rifiuto di lasciarsi istruire dall'*elenchos*. Laddove la sicurezza e la foga con cui si pronunciano giudizi critici totalizzanti contro criteri ontologici, veritativi, assiologici, o ci si schiera contro strutture cardine dell'identità soggettiva, avviene senza alcuna forma di riconoscente responsabilità nei confronti delle premesse portanti *grazie a cui* quegli stessi giudizi possono sensatamente dispiegarsi. È la spinta, giustamente denunciata da Apel, a far diventare oggetto su cui scatenare la critica, le condizioni di senso, di finalità, di impegno che sole rendono possibile e giustificato l'esercizio di una razionalità critica.

Il fatto è che l'*elenchos* aiuta lo sguardo che accoglie, può confortar-

³⁴ NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, p. 134.

³⁵ Cfr. F. NIETZSCHE, *Aurora, Prefazione*, trad. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, t. I, Adelphi, Milano 1964², pp. 7-8.

³⁶ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, trad. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, t. II, Adelphi, Milano 1965², p. 192.

³⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, trad. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. II, Adelphi, Milano 1968⁵, pp. 364-366.

lo e sollecitarlo, ma non può produrlo. E nel movimento del dubbio alberga sempre qualcosa che può condurre a radicalizzare la diffidenza riguardo ad ogni principio da accogliere. Come se si dovessero sempre negare debiti di riconoscenza per mantenere il compito critico immune da ogni *devozione captatrice* che punta a comode garanzie. Quando l'esercizio critico è preso da questa spinta, tende a rilanciare ogni volta uno scatto distanziante: dinanzi a qualsiasi sentore di un principio reggente ribadisce, come *principio che ridimensiona ogni ossequio a principi*, il fluente primato di un processo ipotetico-fallibilista. In base al quale ogni ammissione di punti quasi-fermi è sempre precaria, strumentale, subordinata. Questa libertà perennemente svincolantesi rivendica come spazio vitale un' *apertura delle possibilità* capace di sospendere tutto a sé. Qui l'unico vincolo che conta sembra avere come riferimento il gioco dell'imprevedibile e dell'indecidibile. Ecco il dono che starebbe all'altezza del dubbio, il quale a sua volta sarebbe l'unico atteggiamento all'altezza di quel dono.

Così, *dinanzi a una luce che, impregnata di misericordia, non si riserva mai di lasciare la problematicità senza conforto, può permanere un dubbio che si riserva sempre di prendere le distanze da ogni dono orientativo.*

8. L'«eccomi» e la luce del bene

A scuotere questo tipo di dubbio, che ama la sospensione e si difende da ogni appartenenza a una misura guida, potrebbe essere una riflessione sul modo in cui l'esistenza è visitata non soltanto dal bene della luce ma, più propriamente, dalla *luce del bene*. A tal proposito, è il caso di riprendere un passaggio cruciale di *Sé come un altro*, che sembra coincidere con un inveramento etico-spirituale dell'*elenchos*³⁸. Ricoeur sta illustrando l'idea di identità narrativa e lo fa in stretto collegamento con il tema dell'*attestazione*: quella possibilità-competenza che mantiene il soggetto capace di porre in atto una sua tenuta e consistenza, di fidare in sé, di giudicarsi, di stimarsi. Nelle pagine che concludono il sesto studio, il filosofo francese affronta, nella sua versione più acuta, il dramma che patisce l'identità soggettiva bersagliata da mille dubbi e sospetti. Possiamo sul serio credere nel nostro mestiere di 'io', quando tanti resoconti di vita vissuta e di vita raccontata fanno paurosamente vacillare ogni impianto di identità? Ricoeur prende con massima serietà l'urto e il peso di terribili dubbi, ma dà, a un certo punto, uno scatto (implicitamente) elentico al suo discorso. Mette, cioè, in risalto come qualunque

³⁸ Cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2011, pp. 260-262.

sospetto, anche il più devastante, che vada a colpire l' 'io' mettendo a nudo la sua fragilità, le sue oscurità, le sue doppiezze, non potrebbe più avere nessuno da mettere in crisi, non potrebbe letteralmente riguardare nessuno, se non restasse in gioco, in questo 'io' piuttosto malconcio, una possibilità ancora di *attestare sé*. Questa possibilità emerge come «più forte di ogni sospetto», arresta l'invadenza corrosiva di un dubbio totalizzante, sbaraglia le esitazioni che paralizzano, nonché le accuse esterne e interne di ipocrisia e autocompiacimento. Emerge come un *fondo di disponibilità* spoglia di pretese ma resistente a tutte le batoste. È la possibilità di un intimo dire: «eccomi». L' 'eccomi' di un esporsi che depone tante sicurezze ma non fa morire una certezza. Certezza di che e dovuta a cosa? Il discorso ricoeuriano mi pare incoraggi un ulteriore scavo: cosa non risulta travolto dal sospetto? Non qualcosa che l'io produce, non un'autoassicurazione egologica, ma un *tesoro di passività*. Non posso dubitare della luce che mi invita a dire 'eccomi'. Ma non perché questa luce la sto producendo mentre la riconosco o perché ho comunque bisogno di ancorarmi a qualcosa. Bensì, perché solo da questa luce sento e capisco di essere, in modo continuamente spossessante e ancor più consolante, appropriato a me stesso. Ciò su cui confido è allora una sorta di vincolo di fiducia da cui mi trovo beneficiato, mediante il quale è il bene anzitutto, e a dispetto di tutto, a continuare a contare su di me. Il bene si è stranamente vincolato ad avere fiducia in me. E a partire da ciò mi vincola e invita ad avere fiducia in lui. Ecco perché mi procura scandalo il male. Perché sono intimamente costituito come testimone che il bene merita di essere, che solo nella luce del merito del bene l'essere si giustifica. Qui si addensa l' *elenchos* che potrebbe apparire il più ricattatorio se non fosse il più realmente salvifico: non sarei ferito dallo spettacolo del male se non fossi già ispirato dal dono e dalla promessa del bene. Proprio perché sono stato reso testimone responsabile del merito del bene, di quel «bene» che «mi ha scelto prima che io lo scelga»³⁹, avverto pure che mi è donata una garanzia. Nessuna esperienza del vincolo al bene avrebbe senso se la *sproporzione che dona* non lasciasse sperare, al di là di ogni contro-testimonianza, che la dimora del bene non è, e non lascia nessuno, alla mercé della contingenza. Certo, «Rachele piange i suoi figli e non vuole essere consolata» (*Ger 31, 15*). Ma se l'essere coinvolti dal bene è una cosa seria e non illusione, una garanzia di senso c'è, tutta speciale per com'è, insieme, indisponibile e vicinissima. Quando oggi viene (con ragione) valorizzato il rimanere senza garanzie, bisognerebbe sempre aver cura di specificare: senza garanzie a misura di una volontà di possesso. E subito aggiungere che se la fine di ogni garanzia fosse da accettare o addirittura da celebrare, se, quindi, non fos-

³⁹ Cfr. E. LEVINAS, *Altrimenti che essere*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 15.

se data una particolarissima garanzia – a cura del bene – di cui non possiamo impossessarci, non avrebbe alcun significato etico-spirituale ogni rinuncia a garanzie disponibili.

9. *La strana pre-potenza di un debito d'amore*

Potrei davvero dubitare di questo: cioè del fatto che in me accade qualcosa di rinnovante e liberante quando dico 'eccomi' a dispetto di ogni comodo ripiegamento? Non è proprio a partire da questa discreta ma abissale irruzione di luce che ricava tenore etico ogni autentico dubbio? Qui accade che il potere dell'ambiguo, anche di un'apertura delle possibilità troneggiante nel suo ruolo sospensivo, viene scalzato. La misericordia sta guidando il dubbio consigliandogli, in una maniera che disambigua – perché segna irriducibile differenza tra chiusura e disponibilità – di dare fiducia all'avventurosa provocazione del bene.

E tuttavia, davanti a qualunque versione *agatologica* dell'*elenchos*, davanti alla stessa meraviglia dell'«eccomi», può tornare ad affacciarsi una dubitante contestazione: il donarsi del bene, qualunque cosa mi offra, non chiede intanto, per contraccambio, la resa della mia libertà? C'è, nel dubbio a oltranza, un agnosticismo riguardo al bene che è difficile da decifrare. Cosa comporta? Rivela per certi versi un modo di proteggersi e di proteggere il bene stesso da ogni devozione captatrice, da ogni logica strumentale. Ma sembra pure implicare la pregiudiziale chiusura al mistero di una logica di gratuità che ci precede e ci vuole coinvolgere.

Sintomatiche le complesse modulazioni che prendono le analisi di Derrida, sempre sollecitanti, relative a temi etici essenziali come il dono, l'ospitalità, l'amicizia, il perdono. Da un lato, notiamo di sfuggita, egli rileva che un evento del dono degno di tal nome è «impossibile», cioè *non può essere* intenzionalmente vissuto, da parte sia di chi dà sia di chi riceve, senza restare compromesso da uno sfondo di dominio e da calcoli economici. Dall'altro egli stesso rivaluta l'«impossibile» del *don* e del *perdono*, riportandolo al cuore della nostra esperienza come l'unica *chance* per dischiudere il *nuovo*, come una sorta di ispirazione «non decostruibile» da cui è felicemente incalzata la concreta vitalità del possibile⁴⁰. Ma, viene da chiedersi, è il carattere incondizionato del richiamo del bene a far sì che l'«etica dell'ospitalità» sia e si riveli un «impera-

⁴⁰ Cfr. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*; ID., *Politiche dell'amicizia*, trad. di G. Chiu-razzi, Cortina, Milano 1995. Su queste tematiche si veda G. DALMASSO - C. DI MARTINO - C. RESTA (a cura di), *L'a-venire di Derrida*, Mimesis, Milano 2014. Un'analisi accurata e rigorosa della complessa problematica del dono in Derrida è svolta in S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 279-480.

tivo categorico»⁴¹? Oppure dicendo che occorre «fare tutto il possibile perché l'avvenire resti aperto», per attendere l'«arrivante assoluto» senza nome e identità, si allude ad un neutro gioco delle possibilità che subordina al suo ritmo imprevedibile e ingovernabile ogni misura di bontà e giustizia? In questo secondo caso sembrerebbe tradito e soffocato nella sua energia orientativa quell'appello del bene che mai abbandona le pieghe e le piaghe della storia. Perché, in fondo, ciò contraddistingue la serietà e la speranza della nostra finitezza: abitare i mille ambiti del condizionato restando coinvolti dalla nascosta luce dell'incondizionato.

Kant osservava, al termine della *Critica della ragion pratica*, che se a noi si manifestassero in modo abbagliante le verità ultime riguardanti l'esistenza di Dio e il destino ultraterreno delle anime, ciò potrebbe ridurci a 'marionette' private della possibilità di un'adesione libera alla causa del bene⁴². Nel modo in cui opera in noi la chiamata al bene, fuori da minacce e da lusinghe, c'è una provvidenziale discrezione che non ti abbaglia e non ti lascia al buio. Nello stesso tempo, resta vero e forte, di una forza mai comparabile ad alcuna forma di costrizione e mai riducibile a banalizzata debolezza, che «Dio in questo ci lega, che Egli è in se stesso intrinsecamente buono»⁴³.

Un Dio principio di bene che Nietzsche ha sempre respinto, cercando il fascino della gratuità al di là del bene e del male, forse perché l'idea dell'Intenzione buona veniva subito per lui offuscata dall'immagine di un Dio dei comandamenti, la cui proposta d'amore sprofonderebbe sotto il peso di mille 'clausole'. Egli tira fuori, a tale proposito, un'espressione molto suggestiva, tolta da un'opera di Goethe: «se ti amo, a te che importa?»⁴⁴. Questo, secondo il pensatore tedesco, dovrebbe dire un Dio degno di intrattenere rapporti d'amore con l'essere umano. Quale è, però, il senso di questa espressione? Per un verso parla di un amore che chiede all'altro solo di lasciarsi amare, un amore stupendamente incondizionato. Ma, prima osservazione: un vero amore può incoraggiare l'indifferenza dell'altro alla logica del dono? Va ricordata qui un'indicazione di Tommaso: «Da un debito di amore nessuno deve desiderare di essere assolto»⁴⁵. E poi: come può l'amore più incondizionato non diventare – in senso positivo – il più contagioso? Come può non diventare quello

⁴¹ Per questa e la prossima citazione di espressioni di J. Derrida, si veda J. DERRIDA - M. FERRARIS, *Il gusto del segreto*, Laterza, Bari 1997, p. 100.

⁴² Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2000, pp. 291-295.

⁴³ Cfr. I. KANT, *Lezioni di etica*, trad. di A. Guerra, Laterza, Bari 1998, p. 96.

⁴⁴ Si veda NIETZSCHE, *La gaia scienza*, p. 71 (af. 141): «Se io ti amo, a te che importa». È già una critica bastante di tutto il cristianesimo».

⁴⁵ *Summa Th.* II-II, q. 107, a. 1.

che nel modo più implacabile potrebbe affascinare, per conquista intima, la libertà dell'altro? Questo, però, può accadere e valere se e solo se – qui sta il punto – nell'altro si trova già un germe di sensibilità al gratuito. E da dove viene, chi ha preparato tale sensibilità? Chi ha preparato la possibilità che nell'animo di Etty Illesum, consegnatasi volontariamente al campo di concentramento, fioriscano pensieri come questi: «In ogni luogo della terra dove Dio mi manderà, sono pronta in ogni situazione e nella morte a testimoniare che questa vita è bella e piena di significato, e che non è colpa di Dio ma nostra se le cose ora sono come sono [...] E se Dio non mi aiuterà più, allora sarò io ad aiutare Dio»⁴⁶?

Si può dire che la misericordia metta in atto, inevitabilmente, una certa *buona pre-potenza* anticipante, perché ha e sa di avere *argomenti* speciali con cui poter sedurre la libertà dell'altro. Il bene, infatti, più è puro, più è pre-potente senza volerlo, perché meno può nascondere alla libertà dell'altro il suo fascino responsabilizzante. In modo analogo, nell'*elenchos*, la forza del principio appare per certi versi prepotente in quanto non può nascondere alla coscienza critica il dono della sua imprescindibilità. Ancor più marcatamente questo gioco viene in chiaro quando l'*elenchos* si accampa nell'ambito del bene; si percepisce, qui, come è intrisa di generosità la più audace delle prepotenze. Qui, quando la libertà è chiamata a ingaggiare una strana lotta nei confronti di un potere che chiede risposte di gratitudine non perché esige sudditanza ma per liberare in noi una capacità creativa di cui nessun potere può disporre. Quel bene che mi ha scelto prima di ogni mia decisione, per un inspiegabile prodigio «non mi rende schiavo»⁴⁷. Non solo, ma questo va alla fine sottolineato: la prepotenza non sarebbe al servizio del dono se non si facesse anche impotente. Perché, se le condizioni che rendono possibile la riconoscenza sono preparate in noi da ciò che non abbiamo deciso – ossia la sensibilità alla logica del bene – è vero poi che l'adesione a tale logica può maturare solo nella libertà. Il consiglio della misericordia può operare dentro di noi come vincolo liberante solo perché rispetta la nostra dignità. Una dignità alla quale è dato di dialogare col dono stesso che la costituisce, così da esser capace di far rinascere in modo inedito il senso del bene nel momento stesso in cui ad esso si affida. La prepotenza del dono si fa quindi impotenza che attende, Speranza che precede e autorizza la nostra speranza. Il consiglio, radicato in noi, di fidarsi del bene porta frutto se di esso ci facciamo interpreti mediante il massimo capolavoro creativo alla nostra portata: rendere fecondi i nostri dubbi mettendoli al servizio di un riconoscente 'sì' alle audaci iniziative della Gratuità.

⁴⁶ E. HILLESUM, *Diario 1942- 1943*, Adelphi, Milano 2006, pp. 160-169.

⁴⁷ LEVINAS, *Altrimenti che essere*, p. 15.