

Davide Galimberti

IL METODO DELLA MISERICORDIA

SOMMARIO: I. ALLA RICERCA DEL METODO: 1. *Critica dei modelli classici*; 2. *La proposta di Gilbert: una filosofia critica e metafisica*; 3. *Conclusione sul metodo* – II. LA MISERICORDIA: PAROLA, CONCETTO E PRESENZA: 1. *Il termine misericordia*; 2. *Il concetto misericordia*; 3. *La presenza della misericordia* – III. L'ESSERE DELLA MISERICORDIA: 1. *Affettività e misericordia*; 2. *Atto d'essere e misericordia* – IV. CONCLUSIONE: IL RUOLO DELLA MISERICORDIA

Il giubileo della misericordia, proclamato da papa Francesco con la bolla *Misericordiae vultus*, non interroga solo i credenti e, tra essi, un drappello scelto di teologi, ma anche la filosofia e, a maggior ragione, la sua punta più fine e incisiva, ovvero la riflessione metafisica. Il caso serio del perdono di Dio in Gesù Cristo, e tra donne e uomini che credono in Lui, raccoglie in se stesso un plesso di questioni teoriche che meritano di essere sviscerate e approfondite, fin nel loro fondamento, e per le quali occorrono nuovi metodi d'indagine, sempre più all'altezza della complessità dell'esperienza moderna e post-moderna in cui viviamo. Ci mettiamo volentieri sulla scia di un articolo firmato da Gian Luigi Brena, il quale afferma con un profilo giustamente critico:

Nella difficoltà di una pastorale che tenga conto delle situazioni singole, dei cambiamenti e della gradualità, possono giocare un ruolo sotterraneo non trascurabile anche alcuni problemi e alcune resistenze legate a questioni filosofiche di fondo che non sono state ancora approfondite nella tradizione cattolica. La mentalità sottesa ai documenti ecclesiali, rimanendo aderente al realismo tradizionale, dovrebbe fare più spazio al soggetto umano, alla storia, alla varietà e mutevolezza delle situazioni culturali che influiscono sulla formazione della realtà umana¹.

L'intenzione di stanare i fondamenti filosofici delle problematiche specifiche è ciò che anima anche il nostro studio. Esso si propone, attraverso la via riflessiva, di tenere conto del «soggetto umano», della «storia», della cultura senza peraltro scadere nella loro assolutizzazione e, quindi, nel re-

¹ G.L. BRENA, «Misericordia e verità», *Civiltà Cattolica* 166 (2015) 336.

lativismo. Rimanendo entro l'alveo della «tradizione cattolica», possiamo allora chiarire ulteriormente il problema con questa diagnosi del momento attuale dove si afferma:

Le situazioni particolari della cultura e delle persone rimangono così puramente accidentali [...] nella comprensione dell'uomo attuale, e neanche come rilevanti nell'interpretazione del Vangelo. Se la svolta moderna e ora la svolta globale nell'evoluzione della cultura e della società non sono chiarite a livello teorico [...] non fa meraviglia che non ci si trovi d'accordo quando nelle questioni particolari e pastorali si toccano alcuni punti sensibili [...] il platonismo era stato assimilato e rielaborato dai Padri della Chiesa, e l'aristotelismo da San Tommaso, che ha creato una tradizione affermatasi come punto di riferimento per diversi secoli. Invece, per quanto riguarda la modernità, la Chiesa è rimasta nell'incertezza di fronte al pensiero moderno².

Occorre, dunque, superare il disagio della modernità e osare sentieri nuovi nel rispetto dei dati fondamentali della *philosophia perennis*³. Non si tratta dunque di rottamare alcunché, ma di integrare e approfondire il nucleo necessario della speculazione di sempre. In tal senso, il tema della misericordia può essere veramente porta santa di questo cammino, in quanto ci obbliga a varcare la soglia del già noto, recuperando l'atteggiamento purificante della ricerca filosofica.

È bene pertanto tracciare subito le tappe salienti del percorso che vogliamo eseguire.

Il primo passo sarà metodologico, perché affronterà, insieme agli schemi classici della teodicea, la proposta di una riflessione critica e metafisica che sia all'altezza dell'esperienza che facciamo quando veniamo perdonati e perdoniamo.

Dalle questioni più vaste stringeremo poi il nostro obiettivo sul caso della misericordia. Cercheremo, infatti, di chiarirne il concetto e la base semantica con una piccola trattazione sul vocabolo stesso, così come ci è consegnato da alcune tradizioni culturali. Alle suggestioni del linguaggio intrecceremo vari elementi di fenomenologia dell'agire misericordioso.

Forti dell'esplorazione della parola, del concetto e della presenza, ci dedicheremo, infine, alla trattazione più propriamente ontologica rinnovando la domanda circa l'essere. In quest'ultimo tratto saremo condotti a

² G.L. Brena, «Misericordia e verità», 336-337.

³ Su «*Philosophia perennis*» cf P. Gilbert, *Sapere e sperare*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 6-10.

elaborare quel ventaglio di problematiche che fanno capo alle categorie di agire e patire.

Un'ultima premessa, necessaria a tutto l'itinerario, è l'esplicitazione del suo riferimento che è l'opera di Gilbert *Violence et compassion*⁴. Citeremo spesso quel testo tanto che l'attuale articolo può essere considerato come un suo commentario o sviluppo.

I. ALLA RICERCA DEL METODO

Il caso della misericordia pone anzitutto una questione di metodo, perché provoca a riflettere su quale impostazione metafisica sia adatta o meno alla sua trattazione. È una sfida non meno radicale di quella suscitata dal male e a essa intrecciata tanto che, se vogliamo coglierne la profondità, dobbiamo metterci sulla scia dei grandi modelli interpretativi della teodicea. Richiamiamone sommariamente i tratti per poi concentrarci sulla proposta offerta dal professor Gilbert.

1. *Critica dei modelli classici*

La prima voce è quella agostiniano-tomista che, in opposizione ai manichei prima, e ai catari e albigesi poi, rivendica la bontà di tutto l'essere, sostenendo che il male non è. Esso anzi consiste semplicemente in una privazione ontologica. La creazione di Dio invece è buona, persino la materia che si corrompe⁵. Come rendere ragione però, in tale contesto, della forza del male alla quale noi costantemente siamo soggetti e contro la quale vogliamo e dobbiamo opporci? E, a maggior ragione, come spiegare la possibilità della misericordia che ha una materia ben precisa nei peccati del singolo?

Evidentemente l'ontologia medievale, preoccupata com'era di custodire la bontà originaria dell'essere contro le derive e gli errori dualisti, doveva insistere sulla dimensione teologica e sulla sua Logica intrinseca, a costo di sacrificare i nessi con l'antropologia e i fenomeni stessi. Oggi invece – anche grazie alla svolta antropologica in teologia – tali fattori hanno

⁴ P. GILBERT, *Violence et compassion. Essai sur l'authenticité d'être*, Cerf, Paris 2009.

⁵ Cf E. GILSON, *La filosofia nel medioevo*, Sansoni, Milano 2008, 149.

guadagnato un interesse sempre più importante e balzano con vigore al centro dell'agorà filosofica ed ecclesiale.

A tale prima attitudine reagisce, apparentemente per opposizione⁶, il modello della modernità, che considera e spiega il male a partire dalla moralità del soggetto. Tra tanti esempi possiamo citare la morale delle passioni di Cartesio o l'imperativo categorico kantiano⁷, dove si cerca di fondare l'etica esclusivamente sulla disposizione del singolo, senza alcun supporto esteriore mutuato da Dio o dalle tradizioni culturali e religiose. Il pensiero trascendentale kantiano, in particolare, s'interroga sulle condizioni di possibilità dell'agire buono e, di conseguenza, anche del suo contrario. Fare il bene, per Kant, significa agire secondo la ragione e contro le passioni smodate, mentre l'azione malvagia nasce dall'assenso al disordine dell'emotività. La morale dovrà pertanto stabilire la razionalità dell'agire, ma, proprio al cuore di questo tentativo, il filosofo di Königsberg riconosce la presenza di un male radicale⁸ che consiste nell'inclinazione invincibile del soggetto al peccato.

Se, da una parte, l'operazione moderna ha il merito di aver scoperto ed esplorato il continente della soggettività, d'altra parte la tensione del punto di arrivo, nel male radicale di Kant, mette in luce il suo scricchiolio. Una morale che non sia solo del dovere per il dovere, ma del sentimento autentico rispetto alle passioni disordinate potrebbe in tal caso venire in soccorso e portare più lontano. Rimandiamo però tale discorso alla terza parte del nostro articolo, dove cercheremo di scrivere un piccolo vocabolario dell'affettività.

Tornando all'esame del modello della modernità possiamo dire che esso ha confuso l'autonomia con l'indipendenza come se l'uomo fosse origine di se stesso e capace di farsi e disfarsi a suo piacimento⁹. È questo il

⁶ Sulla continuità tra medioevo e modernità cf S. D'AGOSTINO, *Sistemi filosofici moderni*, ETS, Pisa 2013, 7-15.

⁷ Cf CARTESIO, *Le passioni dell'anima*, Il tripode, Firenze 1968; I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2004; ID., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994.

⁸ Cf I. KANT, *Sul male radicale nella natura umana*, Mondadori, Milano 1995.

⁹ Gilbert scrive: «La libertà è, in effetti, abitualmente teorizzata nella nostra cultura attuale come se fosse assoluta, cioè senza un legame che la costituirebbe intrinsecamente, e dunque insieme autonoma e indipendente» (P. GILBERT, *Violence et compassion*, 65. La traduzione del testo sarà sempre nostra).

presupposto che occorre intelligentemente criticare, senza scadere in un antimodernismo anacronista.

Nel nostro caso, ad esempio, la radicalità del male dice di un eccesso di potenza negativa che l'io non si è dato e che non può dominare. D'altra parte il caso reale della misericordia dà notizia di un fondo d'essere a cui il soggetto può attingere per reagire al male e, senza il quale, egli sarebbe perduto nell'abisso della sua malvagità.

In sintesi potremmo dire che se nel modello agostiniano-tomista si assiste a una signoria del teologico sull'antropologico, nella modernità dei lumi abbiamo invece il dispotismo di una ragione solitaria che, come ha fatto giustamente notare Heidegger, dimentica la sua collocazione nell'orizzonte dell'essere al mondo.

Vogliamo qui pertanto mettere a tema il soggetto libero ma non assoluto. La nostra libertà deve, infatti, costantemente fare i conti con il limite pur essendone consapevole e invocando l'oltre e l'infinito. In termini più adatti ad un discorso metodologico, potremmo dire che, se, da un lato, il soggetto è *conditio sine qua non* per entrare nel mistero del male e della misericordia, dall'altro, esso dimostra di ignorare la loro condizione ultima di possibilità. Né il metodo antico che proponeva di considerare gli atti liberi come una tipologia degli atti volontari¹⁰, né lo studio delle strutture *a priori* della conoscenza ci sembrano ormai all'altezza della domanda presente. Pertanto, ci dedichiamo ora a presentare un'alternativa plausibile seguendo gli scritti di Gilbert che cerca di rileggere i testi della tradizione con occhi contemporanei.

2. *La proposta di Gilbert: una filosofia critica e metafisica*

In un primo momento introduttivo all'opera *Violence et compassion* si parla di una «filosofia critica e metafisica»:

nel senso in cui il suo modo di procedere è una ripresa riflessiva dei nostri atti di conoscenza, di azione, di affezione, una messa in evidenza dei limiti ai quali noi non ci abituiamo al fine di rendere ad essi il loro vero senso e la loro ampiezza. Di metafisica, perché se l'essere non è senza la vita e il *logos*, esso

¹⁰ In questa frase ci riferiamo in particolare all'*Etica Nicomachea* che considera gli atti liberi come una specie degli atti volontari. Cf ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, Rizzoli, Milano 2007. Ci domandiamo se tale approccio che passa in san Tommaso e nei suoi commentatori sia sufficiente a chiarire l'essenza della libertà.

si svela effettivamente nella vita dello spirito ragionevole dove si fenomenizza, senza che tuttavia questa vita ragionevole, considerata per se stessa, possa pretendere di esserne la norma. La metafisica non è soltanto un'etica, una riflessione sul dono di sé, né tantomeno un'antropologia. [...] Essa rimane una riflessione che fa progressivamente riconoscere nell'intimo delle nostre vite di esseri ragionevoli la chiamata a un *maius*. Mettere in luce questo richiamo [...] rivela allora l'ente in quanto ente e i suoi attributi essenziali che sono differenziazione interiore senza violenza¹¹.

Gli aggettivi usati dal filosofo della Gregoriana sono decisivi per qualificare il metodo d'indagine circa il male e la misericordia rispetto ai modelli precedenti.

Anzitutto la dimensione critica, tipica della filosofia moderna, è mantenuta, anche se riletta in chiave riflessiva. Si tratta certamente di una riflessione del soggetto, ma non in senso strettamente epistemologico, ovvero dedita a trovare le condizioni di possibilità della conoscenza; bisogna invece pensare a un'accezione molto più ampia che è espressa dalla categoria di «atto secondo» attinta sia nella filosofia antica di Alberto Magno e Tommaso¹², sia nella filosofia contemporanea con J. Nabert, G. Marcel e P. Ricoeur¹³. «Atto secondo» indica insieme un distanziamento dalla riflessione assoluta dello Spirito hegeliano e un'inversione dell'ordine kantiano perché, prima di interrogarsi sulla correttezza del sapere, c'è il conoscere come atto ed esperienza integrale vissuta dalla persona. Nella critica o riflessione seconda sono dunque compresi anche elementi etici ed estetici perché ciò su cui il pensiero torna è la disposizione¹⁴ globale dell'io nel mondo. Si potrà poi senz'altro mettere a fuoco una dimensione piuttosto che un'altra – la violenza, come fa Gilbert, o la misericordia come faremo noi – ma questo potrà avvenire solo all'interno di un'unità previa. Tale visione sintetica è anche il senso più vero del limite a cui siamo consegnati e che, lungi dall'essere un impedimento, rende possibile la nostra scienza. Esso è un'unità *a priori* che non dipende da noi e nella quale operiamo e

¹¹ P. GILBERT, *Violence et compassion*, 15.

¹² Cf ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, H. Anzulewicz e J.R. Söder, Colonia 2008, XXVII, II, 416,434-442; TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, Editrice Adriano Salani, Firenze 1949, I, q. 28 a. 4, ad 2.

¹³ Cf J. NABERT, «Philosophie réflexive», in *Encyclopédie Française*, XIX, Paris 1957, 19.04.14 – 19.06.3; P. RICOEUR, «Gabriel Marcel tra etica e ontologia», *Annuario filosofico*, 103-104; O. AIME, *Senso ed essere*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, 35-46.

¹⁴ Cf ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 4, 1105b 20-27.

patiamo come singolarità uniche, più che come parti di un insieme unito. Quest'ultimo spunto va chiarito, perché, quando parliamo di unità, ci riferiamo senz'altro a un «già dato», a un *a priori*, ma non nei termini di un fatto, di una rappresentazione o modello da conservare. Dicendo singolare o unico, vogliamo indicare la natura dinamica di questa situazione per non scadere in pericolose semplificazioni che ridurrebbero l'unità al monismo di una forma astratta. Si tratta invece di una realtà che potremmo anche chiamare uniente, comunionale o universale¹⁵.

Un altro testo di padre Gilbert – la *Semplicità del principio* – ci aiuta esplicitando il senso della riflessione critica come un'«implicazione regressiva» che ci porta dal *signate* – le nostre espressioni – all'*exercite* – l'atto all'origine delle azioni. Dice il filosofo belga:

L'implicito [...] è necessario [...] all'atto spirituale. Distinguiamo il *signate* e l'*exercite*, ossia l'espressione e l'atto. La nostra ricerca dell'implicazione va dall'espressione all'atto che vi si manifesta. L'*exercite* è *a priori*; il *signate* è *a posteriori*. Come la «verità» è esercitata *a priori* in qualsiasi atto di giudizio senza considerare il suo contenuto particolare, così la conoscenza dell'*exercite* non viene da un'analisi dei contenuti pensati, ma dall'attenzione all'atto. Tuttavia questo atto effettivo pone dei contenuti determinati; determina se stesso mediante queste determinazioni oggettive. Il metodo riflessivo ne mostra il modo. Non si accontenta di contrapporre l'*exercite* e il *signate*, e di eliminare il secondo per concentrarsi sul primo; intende piuttosto ritrovare il primo nel secondo¹⁶.

La via critica allora, attraverso la riflessione seconda, percorre l'esperienza e arriva ben oltre il soggetto della modernità. Essa intuisce, per così dire, le cose nel loro fondamento o essere e, per questo, si definisce anche metafisica. Torniamo così solo apparentemente a una visione antica perché la novità, rispetto a quel modello, consiste nel fatto che tale intuizione non è dedotta da una pre-visione cosmo-teologica, né tantomeno si tratta di un'evidenza d'immediato realismo. Essa coglie piuttosto l'essere nella sua apriorità soltanto a posteriori: il principio nella sua semplicità è colto alla

¹⁵ Cf «[...] “universale”, indica un cammino della ragione che, partendo dalle cose particolari, vede come queste ultime si volgono da se stesse verso l'“uno”. [...] Questo movimento orienta tutto verso un luogo comune, senza tuttavia che la specificità di ciascuno si perda» (P. GILBERT, *Violence et compassion*, 108).

¹⁶ P. GILBERT, *Semplicità del principio*, EDB, Bologna 2014, 76.

fine e, quindi, dopo e con (meta-) tutto il cammino percorso. Sempre nella *Semplicità del principio* Gilbert, citando Bergson, afferma:

Questa intuizione non avviene senza uno sforzo dello spirito. Nella sua *Introduzione alla metafisica*, Bergson chiama, infatti, «intuizione quella specie di simpatia [...] per cui ci si trasporta nell'interno di un oggetto, per coincidere con ciò che ha di unico e per conseguenza d'inesprimibile». L'intuizione va dunque verso il punto in cui l'ente compendia tutto ciò che esso è e dal quale si offre nelle sue molteplici sfaccettature. [...] Senza l'intuizione, la discorsività si perderebbe nella molteplicità e non potrebbe più cogliere l'ente nella sua realtà una¹⁷.

È evidente allora il senso dell'aggettivo metafisico che non significa l'astrazione dal fisico o dall'empirico, ma indica la necessità dell'apertura al «*maius*». Analizzando e studiando l'essere nei suoi fenomeni, infatti, vi scopriamo un'ampiezza, una profondità e un'origine¹⁸ non riducibile a nessuna entità, ma che unisce tutto e tutto supera.

La citazione di *Violence et compassion* posta all'inizio del sottoparagrafo dice però anche un altro aspetto circa un metodo che sia metafisico. Non solo tale aggettivo impone che nessun ente possa assurgere al ruolo di fondamento, ma anche che nessun approccio o scienza possa vantare autonomamente il ruolo di fondazione del sapere. Questo significa che l'antropologia filosofica, il metodo fenomenologico, l'etica o persino l'ontologia strettamente analitica e descrittiva offrono certo paesaggi da percorrere e abitare, ma rischiano di portare alla frammentazione della cultura o allo schematismo. Per evitare tali derive, occorre invece coordinare i saperi, dando spazio a quell'«*episteme* di cui siamo in cerca»¹⁹ che si pone la domanda che sta sotto ogni altra domanda, ovvero l'indagine circa l'essere di ciò che interroga²⁰.

In un passaggio della *Semplicità del principio* il filosofo belga, infatti, esprime bene il ruolo della metafisica in confronto con le altre due scien-

¹⁷ P. GILBERT, *Semplicità del principio*, 76.

¹⁸ Cf M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, 15-16.

¹⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000, III, 1 994a 24.

²⁰ «Ogni domanda filosofica ne nasconde un'altra, sempre la stessa, quella dell'essere di ciò che fa la questione [...] sempre il pensiero gioca d'astuzia riproponendo ciò che, ogni volta, sfugge alla sua elaborazione, l'essere di quel che enuncia» (C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, PUF, Paris 1983, 5. La traduzione è nostra).

ze aristoteliche, ovvero la matematica e la fisica, considerando il ruolo dell'intelletto rispetto a quello della ragione²¹:

La conoscenza tende all'unità del reale; questo proposito non è realizzato né dalla fisica, né dalla matematica. [...] Il progetto di unità della ragione è realizzato in un altro modo, non gerarchico ma riflessivo, il modo dell'intelletto. L'unità riflessiva è necessaria; se non lo fosse, l'organizzazione delle scienze così come i nostri molteplici rapporti agli enti non avrebbero un principio. Se il progetto di unità fosse vano, nessuna scienza avrebbe misure universali e necessarie, e sarebbero tutte rimesse all'arbitrio degli scienziati; la ragione non sarebbe più fondata²².

Da queste ultime parole risulta ancora più chiaro come il metodo della metafisica tocchi i fondamenti della ricerca umana, sia essa conoscitiva, affettiva o morale. A questo proposito, pur riconoscendo che il suo contributo non è paragonabile all'efficacia pratica e alla ricchezza di strumenti delle altre scienze positive, con le loro misurazioni e verifiche, è evidente che ciò accade non a causa di assenza di contenuti o di inettitudine di chi la esercita. Appartiene all'essenza di questa scienza e al suo oggetto, infatti, di non essere traducibile in un numero o circoscrivibile in un laboratorio perché essa si occupa del desiderio ovvero di quel dinamismo infinito che muove e autorizza la vita umana e così rende possibili tutti gli altri saperi.

Potremmo anche riesprimere in termini più sintetici il pensiero dicendo che, se al campo della metafisica spetta la meditazione circa l'essere nel suo darsi vivo e *a priori*, a tutte le altre discipline si addicono le spiegazioni che, a partire da essa, *a posteriori* si dipanano. E qui si realizza quello strano effetto che in retorica è chiamato *hysteron-próteron* e che possiamo spiegare così: quel che si incontra prima, cronologicamente parlando, è secondo mentre quel che si scopre alla fine è ciò che stava al principio. Tale rovesciamento non è però un difetto del processo antropologico, ma ne esprime il funzionamento riflessivo, manifestando anche qualcosa del principio stesso.

²¹ Sulla differenza tra intelletto e ragione cf P. GILBERT, *Semplicità del principio*, 213-233.

²² P. GILBERT, *Semplicità del principio*, 211.

3. *Conclusione sul metodo*

Poiché ci stiamo occupando soprattutto della misericordia e non essendo scopo del nostro articolo redigere una presentazione completa del metodo filosofico del professor Gilbert, conviene limitarci agli spunti sopra offerti e arrestare così il discorso circa la metodologia. Consapevoli della complessità delle questioni aperte e rimandando comunque ai testi citati per l'approfondimento e la precisazione, vogliamo tuttavia fissare qui ciò che è necessario al nostro itinerario. Sostiamo allora ancora un poco sui due aggettivi principali che hanno scandito il percorso definendolo critico e metafisico.

Anzitutto, quando abbiamo detto che la filosofia deve attraversare criticamente la realtà nella sua totalità, ci siamo esposti, da subito, a una serie di domande radicali: cosa è il reale? La realtà coincide forse con l'oggettività dell'esteriorità in opposizione all'io? O piuttosto reale è solo la percezione del soggetto che guarda con verità il mondo e lo fa esistere per quel che è?

Per evitare il rischio di scendere nella retorica della narrazione o nel sofismo di alcune nozioni, nel prossimo paragrafo ci dedicheremo prima a una presentazione del nome e del concetto di misericordia e poi a una sezione fenomenologica. Vogliamo così onorare il più possibile l'ampiezza del reale che è fatto di parole e di cose, di me e di te, di noi e del mondo. Tornando all'aggettivo, possiamo dunque concludere che la revisione filosofica, impostaci dal tema della misericordia, sarà critica nella misura in cui cercherà di superare la contrapposizione tra intelligibile e materiale, soggetto e oggetto.

Abbiamo poi definito il nostro metodo «metafisico» nel senso di un'indagine che non si ferma al darsi fenomenico della cosa, ma tende alla conoscenza del suo fondamento. Se la misericordia c'è, dovremo dunque chiederci quale essere sia implicato in essa.

Nella terza parte dell'articolo rifletteremo allora sul tema ontologico non come sostanza, ma secondo l'altra accezione aristotelica di atto e potenza. Questi ultimi significati, infatti, supportano (*substratum*) meglio il ventaglio di realtà aperto dall'agire misericordioso: l'errore, la sofferenza, il con-sentire o la simpatia, la compassione, la giustizia, il perdono.

II. LA MISERICORDIA: PAROLA, CONCETTO E PRESENZA

Dopo aver presentato per sommi capi il metodo critico e metafisico, focalizziamo il caso specifico della misericordia. Sarà un percorso esplorativo che prenderà il suo slancio dall'analisi della parola, nella sua etimologia e all'interno della tradizione culturale greca ed ebraica da cui deriva. In secondo luogo presenteremo la sistemazione operata da Tommaso che enucleerà le dimensioni del concetto, in articolazione con la sua visione ontoteologica²³. Ci appoggeremo infine al testo di Ricoeur, *La memoria, la storia e l'oblio* per una fenomenologia del perdono.

1. Il termine misericordia

Misericordia è una parola derivata dal latino e composta dal verbo *miserere*, che significa aver pietà, e *cor* ovvero cuore. Essa significa dunque la disposizione di un cuore orientato verso qualcuno di cui si conosce la condizione disgraziata. L'etimologia del termine però ci conduce subito oltre, fino al campo semantico del verbo greco *eleéō* – da cui viene anche la parola elemosina – o, più precisamente, al greco ellenistico familiare *eúsplogchnos* di cui sarebbe imitazione²⁴.

Riflettendo su tale evoluzione da una lingua all'altra si avverte un movimento che evidenzia progressivamente il negativo della miseria, rispetto al positivo dell'affezione che muove la persona ad agire. Questo è evidente soprattutto con la seconda parola greca la quale, al posto dell'indicazione circa la situazione negativa, ha il prefisso *eu-* e manifesta così la buona disposizione verso l'altro. Nel latino invece la particella cade, forse al fine di precisare quel ben volere che non è più generico, ma rivolto verso un destinatario determinato. In tal senso potremmo azzardare un commento

²³ Non utilizziamo l'aggettivo «ontoteologica» nel senso peggiorativo di Heidegger, ma nel senso di una metafisica sistematica che pensa insieme Dio e l'essere.

²⁴ Cf A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Éditions Klincksieck, Paris 1939. Cf «Comunque nell'uso greco precristiano non si concepisce *splágchna* nel senso specifico di sede di una misericordia proveniente dal cuore, come avviene negli scritti tardogiudaici e protocristiani. Non si è ancora sviluppato un senso traslato e il vocabolo non è mai usato per indicare la misericordia. [...] Non è escluso però che nell'uso linguistico postclassico sia avvenuto un mutamento semantico del termine, per cui ad ardimento è subentrato il senso di misericordia» (H. KÖNSTER, «splágchnon», in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. III, Paideia, Brescia 1967, 906-908).

notando come nella storia delle parole abbia prevalso la preoccupazione di classificare lo slancio del cuore, piuttosto che quella di mantenere la dimensione etico-affettiva dell'esperienza. Non vogliamo ora insistere su quest'ultima suggestione, ma proseguiamo lo studio del termine esaminando un altro aspetto decisivo della sua genealogia.

Nella nostra ricognizione etimologica, infatti, non vogliamo lasciarci sfuggire il rimando di *splágchna* all'orizzonte culturale semitico²⁵. Tale passaggio è fondamentale e merita di essere indagato perché l'uso del termine, col suo significato, si affermò non tanto in epoca classica o ellenistica, ma con la diffusione del cristianesimo. Occorre allora attingere a quello straordinario laboratorio culturale che è la Bibbia. Nel *Grande lessico del Nuovo Testamento* Bultmann nota come la versione dei LXX traduca, con il campo semantico del verbo *eleéô*, due parole ebraiche, ovvero *hesed* e *rahmim*, che sono due espressioni chiave per spiegare l'identità del Dio del Primo Testamento. Questa duplicità rimanda al valore attivo e passivo che *éleo* conserva. Il significato prevalente nella versione greca della Scrittura, tuttavia, è quello attivo come documenta lo studioso tedesco:

Nei LXX *éleos* di regola traduzione di *hesed* più raramente (sei volte) di *rahmim* [...] *hesed* sta ad indicare un comportamento (dell'uomo o di Dio) ispirato ad un rapporto di reciprocità: è il comportamento che in tale rapporto uno può attendersi dall'altro, e al quale è a sua volta verso l'altro [parenti e amici, sovrani, suddito, ospite] impegnato. [...] Lo *hesed* non è primariamente un modo di sentire, ma è l'atto (d'aiuto) rispondente ad un rapporto di fedeltà, ed è la fedeltà in quanto atteggiamento rispondente a tale rapporto. La reciprocità dell'impegno allo *hesed* è il contenuto di una *berit* e quindi è un diritto esigere lo *hesed* implicito nel patto²⁶.

Accanto a questo senso operativo del termine, la versione dei LXX custodisce però anche la dimensione passiva o affettiva della parola. Al proposito Bultmann afferma:

A differenza di *hesed*, *rahmim* sta ad indicare in origine piuttosto ciò che noi definiamo affetto, o propriamente la sede del sentimento avvertito fisicamente. Certo *rahmim* non è mai un *páthos* in senso greco, non ha nulla a che vedere con *phóbos* o *lýpê*. Significa sentirsi e sapersi una cosa sola con un altro, è soprattutto il senso di intima unione del padre e della madre con

²⁵ Cf P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1968.

²⁶ R. BULTMANN, «éleos eleéô», 403-404.

il proprio figlio, dei fratelli, degli sposi tra di loro. Poiché si fa vivo quando l'altro si trova in stato di bisogno spesso finisce col significare misericordia, compassione; mentre in realtà ciò non corrisponde esattamente al valore del termine. Traduzione migliore è amore²⁷.

Proprio per questa ambivalenza di attività e passività, il termine *éleos* risulta il più rappresentativo anche se, per un'ulteriore indagine rimandiamo ai termini *splágchnon* e *oiktirmói* che esprimono meglio la dimensione passiva e passionale dell'*eleéô*.

Pur riconoscendo l'interesse e le suggestioni promettenti del discorso etimologico iniziato, arrestiamo qui tale sezione, soddisfatti degli elementi essenziali con i quali siamo entrati in contatto, ovvero le dimensioni linguistiche della parola latina, la sua origine greca e il retroterra biblico. Passiamo ora dallo studio del termine, all'esame del concetto nel quale gli elementi culturali confluiscono e vengono ordinati. Attingeremo in particolare all'opera di sistemazione proposta da Tommaso d'Aquino e seguita dalla tradizione scolastica classica.

2. Il concetto misericordia

La riflessione concettuale costituisce un altro passo nel nostro cammino verso la comprensione dell'essere implicato nell'agire della misericordia. Se l'analisi etimologica si arrestava a un livello analitico²⁸, trattare del concetto impone il salto della sintesi. Il metodo critico e metafisico non si accontenta, infatti, dell'analisi della realtà e tantomeno delle parole, ma punta a conoscere positivamente²⁹ le strutture di senso universali.

Riteniamo inoltre importante notare come un tale momento logico-speculativo, per noi, non sia il punto d'arrivo della riflessione ma un *medium*. Prima, dentro e dopo il concetto, infatti, c'è la vita. Inseriamo, quindi, la sintesi concettuale nell'orizzonte più ampio dell'essere, da pensare come dinamismo vitale che fa, riceve e trasforma l'essenza logico-speculativa.

²⁷ R. BULTMANN, «éleos eleéô», 407.

²⁸ Siamo ben consapevoli della superficialità del nostro studio etimologico, ma anche del fatto che le analisi, di per sé, possono procedere all'infinito.

²⁹ Positivamente qui va ben compreso, perché non intendiamo la positività del dato scientifico, ma quella positività tipica della metafisica che intende proporre un contenuto effettivo e non solo dei criteri di scientificità.

La parola «concetto», del resto, rimanda al verbo concepire ovvero all'origine misteriosa della vita personale che, pur avendo già tutto in se stessa, lascia comunque in attesa sul darsi della sua specifica identità.

Certezza e angoscia, aporia e meraviglia convivono senza risolversi in tale fase del percorso perché essa invoca il suo svolgersi e compiersi effettivo. In altre parole, da questo condensato germinale, quale è il concetto, possiamo certo attenderci una chiarificazione e un ordine, a patto che tali configurazioni, però, non siano schemi statici, ma stiano aperte all'emergere del reale. Se così non fosse, qualsiasi discorso che si serve di concetti – quindi ogni discorso – s'incancrenirebbe presto nel formalismo che non dice niente perché ha smarrito il suo fondamento ontologico.

Fatte le dovute premesse vogliamo allora illustrare, in un primo momento, il concetto di misericordia per poi mostrare come esso funzioni nell'ontologia di Tommaso commentando alcuni brani della *Summa*.

Definiamo anzitutto la misericordia una virtù e, quindi, secondo la tradizionale concezione aristotelica, una forma eminente dell'agire³⁰. Anche a partire dalla breve analisi precedente ci rendiamo subito conto di quanto tale sintesi non sia del tutto adeguata poiché, nel nostro caso, non si tratta semplicemente di un comportamento attivo. Alla natura della misericordia, infatti, appartiene anche un importante lato di passività che non è eliminabile. Nella voce dell'*Enciclopedia Filosofica* si afferma, ad esempio, che la misericordia è una

virtù consistente in una determinazione specifica dell'amore, comprensiva di un momento passivo (compassione), nel quale la miseria altrui reca tristezza al cuore (in ciò l'etimologia di misericordia), e di un momento attivo (beneficenza), nel quale ci si adopera per ottenere l'eliminazione della misera compatita³¹.

Come rendere tale ambivalenza della realtà, che nel concetto di virtù rischierebbe di essere smarrita? Per rispondere a tale problema ci rifacciamo al genio di Tommaso.

³⁰ Cf ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1098a 5-19; TOMMASO D'AQUINO, *Somma*, II-II q. 30, art. 1-4, 206-219.

³¹ L. SARTORI - A. PERATONER, «Misericordia», *Enciclopedia Filosofica*, VIII, Bompiani, Milano 2006, 7465.

Il dottore angelico, infatti, pone la *questio* sulla misericordia a livello teologico, domandandosi «se la misericordia si addica a Dio»³².

Egli afferma:

La misericordia va attribuita a Dio in modo principalissimo; non secondo gli affetti della passione, ma secondo gli effetti. A chiarimento di questo si osservi che misericordioso si dice chi ha un cuore pieno di compassione: poiché alla vista delle altrui miserie è preso da tristezza, come se si trattasse della sua propria miseria. E da ciò segue che egli si adoperi a rimuovere l'altrui miseria come la sua propria miseria. E questo è l'effetto della misericordia. Rattristarsi dunque della miseria altrui non compete a Dio; ma respingere la miseria altrui, questo massimamente gli compete, intendendo per miseria qualunque mancanza³³.

È interessante notare come Tommaso ribadisca la classica definizione del concetto di misericordia e poi attribuisca a Dio solo una parte di essa. È lecito a questo punto domandarsi, nella logica di un percorso definitorio concettuale, se ciò sia ancora misericordia oppure se non si tratti di un'altra cosa che potremmo chiamare con un nuovo nome. È evidente come l'autore cerchi di stare in un difficile equilibrio tra il dato scritturistico, da una parte, e il rigore logico-ontologico della speculazione, dall'altra.

La problematica poi riemerge più avanti nel discutere il rapporto tra misericordia e giustizia in Dio. A questo proposito il confronto non è più col concetto di Dio ma con quello di giustizia. L'Aquinate risponde:

Quando Dio opera con misericordia, non agisce contro la sua giustizia, ma operando qualcosa sopra la giustizia [...]. Per questo è chiaro che la misericordia non elimina la giustizia, ma è in qualche modo la pienezza della giustizia³⁴.

Ancora una volta Tommaso cerca di risolvere le questioni componendo i concetti e allargando o stringendo la misericordia, secondo il caso: prima, infatti, ne decurta l'aspetto passionale e poi la dilata riferendola alla «liberalità»³⁵. Così egli dà l'impressione di un gioco linguistico al limite del giustificazionismo.

³² TOMMASO D'AQUINO, *Somma*, I q. 21, art. 3, 224. La traduzione di queste pagine è sempre nostra.

³³ TOMMASO D'AQUINO, *Somma*, I q. 21, art. 3, 225.

³⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Somma*, I q. 21, art. 3, 227.

³⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Somma*, I q. 21, art. 3, 227.

L'articolo 4, però, domandando «se in tutte le opere di Dio ci sia misericordia e giustizia» fa saltare l'equilibrismo logico precedente. Stretto dal suo stesso rigore, il dottore angelico è portato ora a considerare insieme tutti e tre gli elementi: Dio, la misericordia e la giustizia. Il risultato dell'operazione è la dichiarazione circa l'originarietà della misericordia in Dio e il suo legame con la bontà:

Ogni opera della divina giustizia presuppone sempre poi la misericordia e in essa si fonda. Niente, infatti, è dovuto alla creatura, se non a causa di qualcosa di preesistente in essa, o che si considera anteriore. [...] E così in ogni opera di Dio appare la misericordia come prima radice [...] Dio, per l'abbondanza della sua bontà, [ciò che è dovuto alla creatura] lo dispensa con maggiore larghezza che non lo richieda la proporzione della cosa. Quel che basterebbe per conservare l'ordine della giustizia è sempre meno di quello che conferisce la divina bontà, la quale supera ogni esigenza della creatura³⁶.

La misericordia allora non solo convive, in Dio, con la giustizia, ma ne è il presupposto tanto che offre il senso del suo agire creatore. Se non ci fosse quel piccolo *distinguo* dell'articolo 3 che separa – senza tematizzare la legittimità di tale vivisezione – gli «effetti» dagli «affetti» potremmo persino tranquillamente dire che, come la bontà, anche la misericordia sia un trascendentale. È evidente ormai che la trattazione è arrivata a un livello ben più profondo di quello espresso dallo specifico concetto della misericordia. In questione vi è l'essere e il suo fondamento, il suo presentarsi totalmente come atto, effetto o la possibilità di una passività o affetto; siamo pertanto giunti al momento propriamente metafisico dell'argomentazione.

Riteniamo tuttavia che l'impostazione ontoteologica di Tommaso, debitrice dell'aristotelismo, non possa portare molto lontano nell'elaborazione di questa inquietudine così contemporanea.

Passiamo dunque all'indagine fenomenologica offertaci da Ricoeur senza però dimenticare i meriti del momento svolto insieme all'Aquinate che elenchiamo di seguito. In primo luogo, dalla dispersione delle informazioni e delle tradizioni culturali, siamo giunti alla radice universale della questione: l'essere della misericordia. Nella terza parte del nostro studio torneremo esattamente qui tentando di pensare oltre una certa visione dell'essere tomista.

³⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Somma*, I q. 21, art. 4, 229.

In secondo luogo abbiamo dispiegato tutta l'ampiezza della problematica introducendo importanti concetti, per così dire, perimetrali: la giustizia, Dio, la creatura. È solo tenendo conto di questo campo magnetico che la trattazione della misericordia si dà. Nel passo successivo, infatti, assisteremo a un inevitabile restringimento dell'obiettivo che, se ci arricchirà in complessità, rischierà d'altra parte di farci perdere in visione d'insieme e ordine, esponendoci a un gioco infinito di rimandi.

In altre parole la strada del concetto resta la strada maestra del pensare filosofico, a patto che sia veicolo o, come dicevamo prima, *medium* per pensare il *maius* dell'essere.

3. *La presenza della misericordia*

Per gustare la presenza della misericordia ci lasciamo aiutare dalla riflessione di Ricoeur sul perdono, nell'opera *La memoria, la storia e l'oblio*. Le pagine che prenderemo in considerazione stanno alla fine del cammino dell'autore, ma ne rappresentano l'approdo e la ricapitolazione come emerge in questo rilievo:

Il perdono, se ha un senso e se esiste, costituisce l'orizzonte comune della memoria, della storia e dell'oblio. [...] Esso mette il sigillo dell'incompletezza sull'impresa. Se è difficile da dare e da ricevere, altrettanto lo è da concepire³⁷.

Evidentemente, siamo in un orizzonte di pensiero diverso da quello della *Summa* e il tratto più rappresentativo della svolta è l'accento messo sullo sforzo del filosofo nel concepire la misericordia. In altre parole essa non è più un dato pacifico, da scomporre logicamente, ma, in perfetto stile moderno, tema da mettere in discussione. La buona modernità tuttavia ci insegna che tale dubbio non equivale al sospetto, ma è semplicemente espressione della responsabilità del soggetto nei confronti della realtà e di quel che dice. Ricoeur pertanto, lungi dallo scadere nel soggettivismo, dichiara sin da subito il profilo vertiginosamente reale della questione o, forse, il suo nocciolo più che antropologico, quasi innico e religioso:

È una voce silenziosa [quella del perdono], ma non muta. Silenziosa, poiché non è un clamore al pari di quella degli infuriati, non muta, poiché non priva

³⁷ P. RICOEUR, *La memoria, la storia e l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, 649-650.

di parola. Un discorso appropriato, infatti, è ad essa dedicato, quello dell'inno. Discorso dell'elogio e della celebrazione. Esso dice: c'è, *il y a, es gibt, there is...* il perdono – laddove l'articolo «il» [*il y a*] designa l'illegittimità. Poiché l'inno non ha bisogno di dire chi perdona e a chi. C'è il perdono come c'è la gioia, come c'è la saggezza, la follia, l'amore. L'amore, precisamente. Il perdono appartiene alla stessa famiglia³⁸.

Mettiamoci allora in ascolto di questa voce che si dispiega in un lungo itinerario «dalle regioni periferiche dell'ipseità (giuridico, politico, moralità sociale) al suo luogo centrale, l'imputabilità, attraversando una serie di istituzioni fino a rifugiarsi in gesti capaci di trasformarsi in istituzioni»³⁹. Non è nostro intento ripercorrere tutti i passi del testo, ma vogliamo enucleare alcuni spunti che ci aiuteranno a mettere a fuoco l'essere implicato nella misericordia.

La prima provocazione che ci viene dalle pagine di Ricoeur riguarda *la possibilità e la giustizia del perdono*. Abbiamo, infatti, presentato la misericordia come una virtù, ma questa alta considerazione proviene dalla cultura cristiana in cui il concetto si è sviluppato. Non era così per il mondo greco-antico e non è così per gli autori contemporanei che il filosofo di Valence ci fa frequentare. Spiccano, in particolare, le parole di N. Hartmann il cui pensiero è espresso in questi termini:

Se il perdono fosse possibile – egli dice – esso costituirebbe un male morale, poiché metterebbe la libertà umana a disposizione di Dio e offenderebbe la fierezza umana: «L'essere colpevole di un'azione cattiva non può essere tolto a nessuno, perché è indivisibile dal colpevole». [...] La colpa è per essenza imperdonabile non soltanto di fatto, ma di diritto⁴⁰.

Mi pare importante chiosare queste parole dure, riferendole al loro contesto. Sullo sfondo della fenomenologia ricoeuriana, infatti, stanno le grandi tragedie del XX secolo che hanno scosso la vita e il pensiero occidentale. Davanti a tali crimini efferati è giusto perdonare i colpevoli e cosa vorrebbe dire? Nell'articolo si parla, ad esempio, di amnistia e di prescrizione come forme giuridiche del perdono o dell'oblio, ma si tratta di opzioni legittime? Più scorrono le pagine più la questione si complica e si arricchisce di sfumature, anche grazie al concorso della penna di Derrida,

³⁸ P. RICOEUR, *La memoria*, 661-662.

³⁹ O. AIME, *Senso ed essere*, 584.

⁴⁰ P. RICOEUR, *La memoria*, 660-661.

che viene citato in occasione del commento al testo biblico di 1 Cor 12. Riferiamo qui di seguito l'ennesimo *detour*:

Ora, se la carità tutto scusa questo tutto comprende l'imperdonabile. Altrimenti essa stessa verrebbe annientata. A questo proposito Jaques Derrida, che qui incontro, ha ragione: il perdono si rivolge all'imperdonabile oppure non è. Esso è non-condizionale, senza eccezioni e senza restrizioni. [...] Tutto il resto della problematica scaturisce da là, da quella che Pascal chiama «sproporzione» [...]. Questa sproporzione [...] sarà il nostro tormento fino alla fine di questo saggio⁴¹.

Questa deviazione o variazione sul tema dell'impossibilità si rivela particolarmente utile, se non altro perché iscrive il perdono nell'alveo non tanto di un fideismo retorico, ma di un'antropologia della sproporzione. Siamo rimessi dunque dall'autore sulla scia delle sue precedenti opere ovvero il *Volontario e l'involontario* e, più ancora, *Finitudine e colpa*. Questa volta, però, la tensione raggiunge il suo indice massimo perché è tra l'abisso della colpa (imperdonabile) e le altezze del perdono (inno o evangelo). L'uomo capace, commettendo la colpa, si rende incapace e, da fallibile, diviene fallito. La schiettezza fenomenologica delle seguenti parole è imperdibile e esprime il disastro della libertà scivolata nella colpa:

Se una sola parola dovesse essere pronunciata al termine di questa discesa nelle profondità dell'esperienza della colpa [...] è quella d'imperdonabile. Il termine non si applica soltanto ai criminali [...] agli attori [...] ma] anche al legame più intimo che unisce l'agente all'azione, il colpevole al crimine. Checché ne sia, infatti, della contingenza pre-empirica dell'evento fondatore, l'azione umana è per sempre consegnata all'esperienza della colpa. Anche se la colpevolezza non è originaria, essa è per sempre radicale. Proprio questa aderenza della colpevolezza alla condizione umana, sembra renderla non soltanto imperdonabile di fatto, ma imperdonabile di diritto... Strappare la colpevolezza all'esistenza equivarrebbe, così sembra, a distruggere quest'ultima da cima a fondo⁴².

Come si esce da tale situazione radicale? Recuperare lo scandalo del male e l'irrazionalità della colpa, in un attimo, ci ha portato fuori dalla teodicea, ma per condurci dove? La seconda situazione non è forse peggiore della prima?

⁴¹ P. RICOEUR, *La memoria*, 663.

⁴² P. RICOEUR, *La memoria*, 660.

In realtà la discesa nella complessità della realtà della colpa e del perdono ci ha permesso di individuare il vero luogo della questione che è la sproporzione. Volgiamo allora la nostra attenzione a quelle forme di agire che già vivono di questa dissimetria, per trovare non tanto una via di uscita – impossibile alla finitudine – ma un percorso di speranza – possibile da chiedere e ricevere.

Approdiamo dunque al secondo grande contributo della fenomenologia ricoeuriana che mette a fuoco l'«economia» *del dono*.

Dice il filosofo di Valence:

L'etimologia e la semantica di numerose lingue incoraggiano questo accostamento: *don-pardon, gift-forgiving, dono-perdono, Geben-Vergeben...* Ora l'idea di dono possiede le sue difficoltà specifiche, che possono essere scomposte in due momenti. Innanzitutto è importante riconquistare la dimensione reciproca del dono rispetto a una prima caratterizzazione come unilaterale. Si tratta, poi, di restituire nel cuore stesso della relazione di scambio, la differenza di altezza, che differenzia il perdono dal dono secondo il genio dello scambio⁴³.

Se la menzione della prima difficoltà allinea Ricoeur alla nota riflessione di Mauss, la seconda è originale e dice esplicitamente lo specifico del suo studio che qui mira a una reciprocità all'insegna della dissimetria più radicale. Così si può dire, nello stesso tempo, che il perdono c'è e anche che si fenomenizza «illecamente» ovvero al modo del realizzarsi di un impossibile⁴⁴. Per indagare tale situazione paradossale siamo riportati al comandamento dell'amore del nemico:

Questo comandamento impossibile sembra essere il solo all'altezza dello spirito di perdono. Il nemico non ha domandato perdono: bisogna amarlo tal quale egli è. Ora, questo comandamento non si rivolta soltanto contro il principio di retribuzione, né soltanto contro la legge del taglione [...] ma [...] contro la Regola d'Oro, che è ritenuta rompere il taglione. «Non fare al tuo prossimo ciò che detesteresti che ti fosse fatto», dice la Regola d'Oro. A niente serve riscrivere: «Non fare al tuo prossimo ciò che esso non vorrebbe che tu gli facessi». [...] Il comandamento di amare i propri nemici comincia con lo spezzare la regola di reciprocità, esigendo l'estremo [...] quale nome dare

⁴³ P. RICOEUR, *La memoria*, 680.

⁴⁴ Il termine illeità è preso da Lévinas per indicare una relazione che, pur essendo diversa da quella io-tu, non è impersonale e inautentica. A seconda delle varie interpretazioni l'illeità rimanda al terzo, all'istituzione, all'umanità o all'Assoluto.

a questa forma non commerciale del dono? Non più lo scambio tra donare e rendere, ma tra donare e semplicemente ricevere⁴⁵.

Il nemico, infatti, non vuole né che io lo ami, né che lo perdoni, dato che egli semplicemente mi odia. In questa situazione obbedire al comandamento implica il riconoscimento, nell'avversario, di una dimensione che non appare immediatamente dalle sue manifestazioni. Siamo pertanto giunti alla tensione fondamentale del discorso fenomenologico che comporta lo scioglimento dell'agente dalla sua azione. Potremmo, in tal senso, dare voce all'inno del perdono che canta questo ritornello: anche se tu mi sei nemico, io ti amo perché tu sei più di quello che fai e dici contro di me; «tu vali molto di più delle tue azioni»⁴⁶.

E questa *separabilità*, o meglio, eccedenza è il terzo tema decisivo che il filosofo francese affronta, mettendo in discussione la tesi di Hartmann. In un suo passaggio sintetico egli afferma:

Questo atto di slegamento non è filosoficamente aberrante: esso resta conforme alla linea di una filosofia dell'azione, nella quale l'accento viene messo sui poteri che, insieme, compongono il ritratto dell'uomo capace⁴⁷.

E poi l'autore francese continua, aprendo la strada a una riflessione ontologica:

A sua volta, quest'antropologia filosofica prende appoggio su un'ontologia fondamentale che, nella grande polisemia del verbo essere, secondo la metafisica di Aristotele, accorda la preferenza all'essere come atto e potenza, a differenza dell'accezione sostanzialista, che ha prevalso nella metafisica fino a Kant⁴⁸.

La ricognizione circa il perdono, passando dalla fenomenologia, è riaproduta a quel famoso «*fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano*»⁴⁹. Torniamo dunque all'ontologia e alle grandi questioni che già avevamo evocato nel paragrafo iniziale dell'articolo. Aver percorso l'«*odissea del perdono*»⁵⁰ ha però trasformato la do-

⁴⁵ P. RICOEUR, *La memoria*, 683-684.

⁴⁶ P. RICOEUR, *La memoria*, 702.

⁴⁷ P. RICOEUR, *La memoria*, 698.

⁴⁸ P. RICOEUR, *La memoria*, 698-699.

⁴⁹ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 421.

⁵⁰ Termine utilizzato da Ricoeur a più riprese nelle pagine citate dalla conclusione di P. RICOEUR, *La memoria*.

manda guida, arricchendola con almeno tre aspetti: la radicalità della colpa, la sproporzione o eccesso del perdono, l'apertura a una origine buona.

Il primo contributo è senza dubbio la considerazione della radicalità della colpa. Essa segna profondamente la scena antropologica tanto da attorcigliarsi a tutti i livelli della libertà. Nel saggio, al proposito, si cita Jaspers e la sua distinzione di quattro specie di colpevolezza: criminale, politica, morale e metafisica⁵¹. Non si tratta dunque semplicemente di affermare la misericordia, ma di considerare come essa si realizzi nella complessità dell'agire umano.

E la modalità che emerge dalla ricognizione fatta è quella della sproporzione, termine che esprime un'esperienza verticale di salita piuttosto che una passeggiata nel già noto o deducibile da una certa idea di essere. Alla radicalità della colpa segue, infatti, la sottolineatura dell'eccedenza del perdono, rispetto alle dinamiche prevedibili dell'antropologico – persino quelle del dono. L'uomo che ama il nemico e condona il suo debito è colui che ha intuito qualcosa oltre i suoi atti e ne cerca l'origine.

Tale risalita al principio è il terzo elemento da trattenere in questa tappa anche perché collega la fenomenologia all'ontologia. L'azione del perdonare significa, infatti, rendere la persona a quel fondo potente ed efficace da cui si è allontanata. Perciò Ricoeur ritiene importante evidenziare il primato del perdono sul pentimento: è il primo che rende possibile il secondo e non viceversa. Concludiamo dunque l'esplorazione della presenza della misericordia con questa nota circa l'originarietà del bene e, quindi, del perdono:

[...] del perdono e del pentimento. Si tratta, qui, proprio di un'altra cosa rispetto a una transazione. Questo paradosso, piuttosto che un dilemma, suggerisce l'idea di un circolo di genere unico, in virtù del quale la risposta esistenziale al perdono è, in qualche modo, implicata nel dono stesso, mentre l'antecedenza del dono è riconosciuta nel cuore stesso del gesto inaugurale del pentimento. Certo, se c'è il perdono, «esso rimane», come vien detto dell'amore nell'inno che ne celebra la grandezza; se esso è l'altezza stessa allora non permette né prima, né poi, mentre la risposta del pentimento arriva nel tempo. [...] Il paradosso è, precisamente, quello del rapporto circolare tra ciò che «rimane» per sempre e ciò che accade ogni volta⁵².

⁵¹ Cf P. RICOEUR, *La memoria*, 666.

⁵² P. RICOEUR, *La memoria*, 697-698.

III. L'ESSERE DELLA MISERICORDIA

Cerchiamo allora in questo terzo passo di approfondire quale visione ontologica scaturisca dall'evento della misericordia. Seguiamo la scia di Ricoeur che ci invitava a considerare l'essere in quanto atto e potenza, intendendo però tali categorie non in maniera impersonale ma antropologicamente. Non si tratta, infatti, per noi di elaborare un nuovo concetto, ma di comprendere meglio le dimensioni dell'essere che questa forma di azione umana implica.

In tale itinerario ci lasciamo ispirare e guidare dalla quarta parte di *Violence et compassion* del professor Gilbert che vuole mettere a tema l'«affettività [...] come un'attitudine fondamentale, una disposizione originaria che corrisponde al dono di sé che è l'atto d'essere»⁵³.

1. Affettività e misericordia

La prima questione decisiva che la misericordia pone alla metafisica è quella della passività o affettività. Dice sinteticamente il filosofo belga:

[...] il mondo degli affetti è umanamente il più fondamentale, il più metafisico di tutti. Accettiamo dunque questa ipotesi di lavoro⁵⁴.

Lungi dal considerare il patire come esterno all'atto d'essere, la nostra «ipotesi di lavoro» consiste allora nell'esplorare tale sfera della realtà, facendo anzitutto chiarezza nel *mare magnum* delle sue categorie. I termini analizzati da Gilbert sono tre: affezione, passione ed emozione.

La prima distinzione fondamentale da operare è quella tra affezione ed emozione. Se la prima è caratterizzata dall'interiorità e dalla stabilità, la seconda conduce fuori di noi ed è istantanea. Non c'è però una semplice opposizione tra queste due esperienze dell'«essere toccati» dalla realtà, ma un rapporto complesso che è spiegato così:

Le emozioni possono succedersi le une alle altre, quand'anche si contraddicano. Le affezioni, no. [...] L'accumulo delle emozioni forma le affezioni, lentamente ma non come loro sintesi astratte. Le emozioni non bastano da se stesse a costruire le nostre affezioni, che sono elaborate grazie ai filtri

⁵³ P. GILBERT, *Violence et compassion*, 221.

⁵⁴ P. GILBERT, *Violence et compassion*, 231.

dell'educazione e della permanenza relativa del carattere. Le nostre affezioni dipendono anche dalle nostre scelte libere⁵⁵.

L'affezione dunque rimanda a uno stato profondo della persona difficilmente modificabile che l'emozione può scalfire ma non mutare senza entrare in sinergia con l'intelligenza e la volontà.

Il secondo confronto che s'innesta sul primo riguarda le passioni. Queste ultime, come le precedenti, sono anch'esse espressione della nostra passività rispetto all'esperienza della realtà, ma prendono spesso un significato attivo quando ci muovono a un'azione sconsiderata. A differenza delle affezioni esse non godono dello stesso radicamento e corrispondenza con l'interiorità della persona; contrariamente alle emozioni poi hanno una maggiore dilatazione spazio-temporale.

Questo piccolo vocabolario dell'affettività ci ha permesso di cogliere l'inscindibile intreccio che esiste tra passività e attività nell'essere, quando partiamo da un punto di vista antropologico. A tutti i livelli del nostro agire siamo «toccati da» o «mossi da» energie che non si risolvono semplicemente nella nostra coscienza autoponentesi. Quest'ultima è piuttosto investita da una tonalità emotiva che può essere gioiosa o dolorosa. Dice a questo proposito il filosofo della Gregoriana:

La coscienza affettiva è tuttavia soprattutto dolorosa, come lo sottolinea l'uso linguistico abituale. «Essere colpito» ha un significato generalmente più forte che «essere toccato da». [...] Poiché la gioia e soprattutto la pena appartengono all'affezione, si dirà che l'«affettività» [...] è la facoltà di godere e soprattutto di soffrire in generale⁵⁶.

Questo estratto, sbilanciandosi sull'esperienza del dolore si collega alla nostra indagine circa il cuore che è colpito dalla miseria altrui. La breve ma intensa ricognizione sull'affettività, forse, non ci ha fatto scoprire novità eccezionali. L'itinerario tuttavia è stato utile per riconoscere e nominare quelle sfumature di passività che rischiavano di essere sottaciute o, ancor peggio, rimosse dal profilo ontologico del perdono. La misericordia, dunque, non è solo una virtù nel senso dell'eccellenza dell'agire attivo, ma è anche un'affezione e, in quanto tale, caratterizza imprescindibilmente l'atto d'essere. A margine di tale integrazione della misericordia nel discorso classico sull'essere, attraverso lo studio dell'affezione, ci piace an-

⁵⁵ P. GILBERT, *Violence et compassion*, 232.

⁵⁶ P. GILBERT, *Violence et compassion*, 235.

che aggiungere una precisazione. A ben considerare il concetto classico di virtù, infatti, vi troviamo non solo le dimensioni attive dell'*areté* ma anche quelle passive dell'*héxis* o *habitus*, due participi passati. Questo connubio tra etica e metafisica si rivela sempre più istruttivo, ma non possiamo svilupparlo a lungo. Ci basti allora sottolineare che questo saggio è stato un tentativo di mettere al centro della filosofia non tanto l'atto d'essere che s'impone o la pura corrispondenza tra soggetto e oggetto, ma le affezioni o disposizioni dello spirito.

2. Atto d'essere e misericordia

Dopo la partenza etico-antropologica, la riflessione di Gilbert ci invita a fare un passo avanti che potremmo definire propriamente metafisico. Se, infatti, il discorso della passività conveniva senza problema alle libertà finite, la cosa non è altrettanto evidente per il fondamento o l'assoluto. Questo lungo estratto da *Violence et compassion* dà voce abbondantemente a tale inquietudine di partenza e apre delle vie di risposta:

Come potremmo pensare un atto d'essere che sia solo in atto? Il pensiero può fare sua l'idea di un essere in atto che non avrebbe niente da patire? Un atto che non patisse nulla per essere in atto sarebbe libero da tutto, salvo che da se stesso – sarebbe quindi indipendente ovvero più che autonomo. Ma è insopportabile pensare che ci sia un tale atto, poiché esso annienterebbe ogni essente invadendolo con la sua onnipotenza [...] ⁵⁷.

Per Gilbert, quindi, non solo non è possibile pensare un atto che sia puramente attivo, ma occorre anche «inserire un limite nel cuore del principio primo, affinché il suo atto possa donarsi in una sana partecipazione» ⁵⁸. Per dare corpo a tale ipotesi egli rivolge la nostra attenzione al linguaggio non tanto come enunciato, ma come veicolo di comunicazione della verità. Commentando *Introduzione alla metafisica* di Heidegger il filosofo della Gregoriana afferma:

Il realismo del sapere impone di dire che, in ogni enunciato particolare, l'essere avviene occultandosi, divenendo dunque altro. Il mistero ontologico più profondo è questo: l'essere si affida a ciò che lo vela e vi si occulta ⁵⁹.

⁵⁷ P. GILBERT, *Violence et compassion*, 238.

⁵⁸ P. GILBERT, *Violence et compassion*, 239.

⁵⁹ P. GILBERT, *Violence et compassion*, 248.

Questo occultamento tuttavia non è un annichilimento, ma il nascondimento della più grande potenza vitale, perché, tirandosi indietro, il «mistero ontologico» lascia essere gli enti⁶⁰. Siamo giunti al cuore della questione metafisica, implicata nella misericordia: il principio non può non essere una libertà assoluta e tale assoluto non è contraddetto, anzi è espresso da un eventuale affetto, inteso come sua autolimitazione. Cerchiamo ora di spiegarci meglio, sciogliendo nel discorso argomentativo la precedente tesi sintetica, con una sorta di ricapitolazione dei passi fatti nella terza parte dell'articolo. L'immersione nell'etica e nell'antropologia, anzitutto, ci ha condotto a rivedere la nozione classica di atto d'essere, integrandovi le dimensioni dell'affettività. Queste ultime, come il male, sono «più» che una privazione di atto, poiché costituiscono un'espressione dell'essere stesso. Se, fin qui, abbiamo applicato il lato critico del metodo riflessivo, in un secondo momento, considerando ed eseguendo il cammino metafisico verso il fondamento, ci siamo trovati davanti a una questione non da poco: come conciliare attività e passività nell'originario? La via apertaci da Gilbert propone l'introduzione dell'affettività nel principio, non tanto come decadimento di esso, ma come scelta di autolimitazione, per una relazione di comunicazione con ciò che esso non è. Questo significa che la fonte dell'essere è concepita nei termini di una libertà che vuole e determina la sua essenza, in vista di una comunicazione. Se così stanno le cose, tra l'assolutezza e l'espressione contingente vi è una contraddizione solo apparente, nella misura in cui nessuno può impedire all'Assoluto di autolimitarsi, salvo l'Assoluto stesso⁶¹. Il filosofo della Gregoriana ci aiuta a concepire l'idea di un'autolimitazione dicendo:

Non vi è libertà che non s'impegni effettivamente, che dunque non subisca volentieri ciò che le permette d'impegnarsi. La passività della libertà, e dunque la sua dipendenza verso il mondo rende possibile la sua attività. Le è necessario assumere ciò in cui potrà esprimere la sua originalità e donarsi. Questa condizione non vieta per nulla l'atto libero, nemmeno lo limita; essa partecipa, al contrario, alla sua espansione, la nutre⁶².

Non è chi non veda, a margine della citazione e del commento di *Violence et compassion*, che questa ontologia kenotica, o meglio, taborica è

⁶⁰ Queste parole rimandano al confronto con Vattimo.

⁶¹ Cf C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*.

⁶² P. GILBERT, *Violence et compassion*, 263-264.

la stessa struttura che presiede all'atto della misericordia. Lì una libertà sceglie quasi di andare contro se stessa e il suo dinamismo di espansione vitale, per dare spazio all'altro. In tale disposizione viene così rivelata non soltanto la debolezza della nostra esistenza, ma soprattutto la sua apertura in alto. Il perdono può riscattare perché rispecchia la potenza dell'essere che si accresce svuotandosi, alterandosi; è, in altre parole, non solo un trascendentale teologico, come esprime il papa nella sua bolla⁶³, ma anche un trascendentale metafisico.

IV. CONCLUSIONE: IL RUOLO DELLA MISERICORDIA

Vorremmo concludere il nostro saggio restringendo di nuovo l'obiettivo sull'esperienza precisa del perdono. Con un veloce sguardo retrospettivo ci domandiamo quale ruolo quest'ultimo abbia veramente giocato. Si è trattato forse semplicemente di un pretesto per parlare dell'essere? Crediamo di no perché al pari dello *thaumázein* greco, la misericordia è una disposizione capace di innescare il domandare e il sapere. Lungi dall'essere un ristabilimento dell'equilibrio o un gesto irrazionale isolato, il cuore misericordioso sa vedere cose che diversamente non si scorgerebbero. Si tratta, infatti, di un vero e proprio metodo di pensare altrimenti, rispetto alle solite disposizioni funzionalistiche o legalistiche. E, in questo senso, è un tema metafisico a tutti gli effetti perché va a scoprire non tanto nuove verità oggettive, ma l'orizzonte nel quale la verità si può trovare per prendervi dimora, pur con tutti i nostri errori epistemologici, morali e quant'altro⁶⁴. Questo è la misericordia, così simile a quella ricerca della sapienza che Gilbert descrive così nel suo articolo:

Il sapere non comincia nel sapere. [...] Al punto di partenza della filosofia, e di ogni conoscenza, non c'è dunque solo l'intelletto [...] vi è piuttosto un'attrazione che tocca un'affezione, un desiderio⁶⁵.

E tale ricerca ha un dinamismo di umiltà e di apertura che possiamo tranquillamente descrivere così insieme al filosofo gesuita:

⁶³ Cf PAPA FRANCESCO, *Misericordiae vultus*, San Paolo, Milano 2015, 17-18.

⁶⁴ Interessante a questo proposito la distinzione che padre Gilbert propone tra errore e falsità. Cf P. GILBERT, *Violence et compassion*, 131.

⁶⁵ P. GILBERT, *Violence et compassion*, 25-26.

La nostra esperienza comune sa che più conosciamo, meno siamo certi di conoscere bene e di conoscere tutto; più conosciamo, più sappiamo che ci resta molto da conoscere [...] Paradossalmente, più abbiamo delle certezze, meno siamo certi. Lo stesso accade per l'amore: più amiamo, meno possediamo quel che amiamo, più il nostro amore è reso fragile dalla sua stessa potenza⁶⁶.

Queste righe danno ben a intendere il ruolo della misericordia che non implica anzitutto un cambiamento di dogmi ma, portando con sé un altro modo di sentire-con il misero, offre anche una nuova attitudine per superare le miserie e per toccare e gustare quel fondo d'essere inesauribile e amabile che è il reale.

14 ottobre 2015

DAVIDE GALIMBERTI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inf. (VA)

⁶⁶ P. GILBERT, *Violence et compassion*, 26-27.