

M. Cristina Laurenzi

PER UN'ETICA DELL'ESSERE INCOMPIUTO

1. L'ascolto come radice dell'etica.

Il tentativo di render conto dei criteri che presiedono al nostro agire muove da una domanda inquietante, ben motivata nel nostro tempo e nel nostro mondo: c'è tra le azioni una differenza che sia veramente significativa, che permetta di riconoscerle come dovute e no, almeno in determinati ambiti, e di qualificare e orientare i comportamenti? Vogliamo render conto in modo autentico della nostra esperienza, e il nostro linguaggio è forse oggi più libero, più consapevole che in passato di tanti meccanismi e camuffamenti ideologici, che giustificano scelte legate all'individuo, al suo mondo e alla sua vita concreta, come ispirate a una norma ideale, pur senza cambiarne la sostanza e rimuoverne i limiti. Siamo ormai al di qua di un'etica del «dover essere», perché il nostro esercizio della ragione non ci permette più di trasformare in universale logico un elemento di cultura che abbia incontrato generale consenso in luoghi ed epoche determinate; è dalle circostanze concrete che invece deve partire necessariamente il nostro discorso sulla morale¹.

Solo dalle realtà storico-empiriche, da ciò che ci costituisce nelle molte dimensioni dell'esperienza, può determinarsi il senso e la differenza delle azioni; è un'etica che non presuppone una ragione pratica, un sistema di norme oggettive, che abbia un valore in sé, ma fa i conti con la «profanità» dei motivi, degli impulsi e delle reazioni, nel loro complicarsi culturale e sociale. Per riprendere i termini di un'analisi contemporanea: «Se l'uomo è un punto di intersezione e di ascolto di eventi, di segni, [...] se il suo pensiero e il suo volere sono soltanto lo stato o il contesto di questi segni che si richiamano come passioni di un'eco che in lui risuona, non c'è allora un pensiero indipendente da queste tracce concrete [...] così come non c'è una volontà indipendente e autonoma rispetto alle cose che sono volute, alle decisioni che vengono instaurate intransitivamente [...] il valore dell'uomo non è riconosciuto nella volontà che

¹ La «crisi della ragione», che alimenta la riflessione del nostro secolo, riguarda tutti gli aspetti della fondazione razionale, ivi compreso quello dell'etica e della politica. Molto viva si è fatta recentemente l'attenzione per le conseguenze della crisi dei fondamenti su questo piano, poiché si tratta delle condizioni che rendono possibile la forma razionale della società umana. Sui vari aspetti del problema della «crisi» e delle sue implicazioni e sviluppi, si possono dare come riferimenti immediati le seguenti opere collettive: *Crisi della ragione*, a cura di A. Gargani, Torino, 1979; *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Milano, 1983; *Filosofia '86*, a cura di G. Vattimo, Bari, 1987; *Filosofia '87*, a cura di G. Vattimo, Bari, 1988.

è in lui, né in quella di un altro soggetto che si dirige su di lui, ma in ciò che è voluto in lui, in ciò che in lui non è conformità ad una volontà, ma è una realizzazione compiuta, perfezione della determinatezza raggiunta². Il nostro appartenere ad un mondo e il nostro muovere in esso (anche e soprattutto in risposta e in direzione di altri uomini), secondo ciò che via via ci si prospetta come il nostro essere, esaurisce ogni prospettiva etica. Rispetto a ciò che realizza via via un adattamento riuscito fra noi e il nostro ambiente (ivi compresa l'anticipazione e l'attesa di un futuro, che si presenta come indeterminato, ma non certo come trascendente il nostro mondo), non si pone alcuna domanda esterna.

Le configurazioni di senso da dare al mondo non si sottopongono dunque a un ordine esistente, ma possono essere scelte e confrontate; qui l'interferire con altri uomini è un dato di esperienza, decisivo per l'etica. Ne risultano infatti criteri e linee di comportamento, via via stabilite negli incontri effettivi. Nei termini di un esponente di questo pensiero: «Noi non abbiamo bisogno di una distinzione categorica tra l'io e la sua situazione. Possiamo abbandonare la distinzione tra un attributo dell'io e un costituente dell'io, tra gli accidenti e la sua essenza»³, il che permette di separare la questione dell'accordo tra gli uomini da quella dell'ordine oggettivo della verità. Il primo va ricercato liberamente, cioè è possibile aggiungere ai dati questo elemento non iscritto nell'ordine dell'essere, e non si presenta di per sé come un imperativo o una norma universale. L'accordo dunque è una delle possibilità storiche, non un'istanza universale originariamente umana; non è mai un intero, ma il grado consentito in determinate situazioni⁴.

Dunque un'etica dell'uomo concreto, non del dover essere, che vuol risultare veridica, autentica, non ideologica e utopica, che confessa in primo luogo i condizionamenti e i limiti di un essere che appartiene al mondo; e tuttavia un'etica che solleva molti problemi e forse non tiene conto di elementi reali. Esiste infatti un'esperienza morale del negativo, che limita il «libero» inserimento nel mondo non strutturato secondo essenze. Non si tratta semplicemente degli ostacoli, degli insuccessi e delle distruzioni che intervengono nella vicenda causale dell'uomo del mondo, ma del «riflesso morale» di questo fatto. Qui la difficoltà non funge da stimolo pragmatico volto a risolvere o combattere l'ostacolo, ma indica la discordia tra i nostri intenti e le leggi di altri aspetti del mondo; il nostro intervento lavora su un terreno ignoto, in cui non c'è un ordine o un senso. Ogni momento compiuto è fine a se stesso, ma non vi è un orientamento o una direzione dei fatti. Allora questo sapere del mondo non strutturato, come gioco casuale di cui noi stessi siamo elementi, non solo «libe-

² A. Gargani, *L'attrito del pensiero*, in *Filosofia* '86 cit., 19; cfr. anche Id., *Pensare come destino*, in *Filosofia* '87 cit.

³ R. Rorty, *La priorità della democrazia sulla filosofia*, in *Filosofia* '86 cit., 40.

⁴ Rorty parla di una strategia che non ha come obiettivo la verità: «Essa ci dovrebbe condurre a qualunque equilibrio intersoggettivo sia ottenibile, dato l'adattamento contingente tra i soggetti in questione» (*op. cit.*, 43).

ra» da sovrastrutture ideologiche, ma pone anche un conflitto tra senso della prassi e condizioni reali.

Il nostro inserimento nel mondo è anche progetto del futuro, trasformazione del dato, organizzazione sociale; in ciò supponiamo non solo l'inerenza «naturale» al mondo, ma anche una nostra autonomia progettante, o, se si vuole, un controllo della realtà; ma il nostro «sapere» non ci autorizza a dichiararci sciolti dai condizionamenti noti o remoti, è sapere della dipendenza e dell'arbitrarietà del nostro progetto. È sapere di una contraddizione costitutiva. Se cioè una ricerca di regole comuni vuol porsi alla base di una società umana, devo poi chiedermi se a un determinato momento non sia possibile vedere nell'altro anche un ostacolo da eliminare, se una norma non possa evolvere fino a raggiungere il proprio opposto. A questo punto non ha più senso parlare di etica. La «libertà» di cui prendiamo atto è l'indifferenza delle condizioni obiettive nei confronti dei fini, che esse non prefigurano; è il nostro «essere concreto» in un determinato momento che interagisce con gli altri fattori reali, senza trascenderne il piano; però l'intervento della dimensione del tempo, indispensabile nel progetto e nella prassi, apre una frattura nella continuità, pone uno scarto rispetto al contesto pragmatico, e in esso il problema di un volere che non è libero, ma in realtà è voluto da una serie indeterminata di elementi. Ogni criterio di preferibilità dell'azione non ha altra origine che questo gioco di forze, e come tale non ha alcun carattere di vincolo. Anche una convenzione, un accordo cui tutti aderiscano in un determinato ambito, non cambia lo stato dei fatti: descrive se mai una fase della vicenda storica di un gruppo, non un principio stabile di socialità. Non c'è niente che possa frenare (almeno in teoria) un successivo conflitto, che eventualmente dilaghi, poiché entrambi i processi collettivi hanno lo stesso carattere di fattualità empirica. È quanto osserva P. Barcellona: «Più si celebra la conquista evolutiva dell'artificialità dell'ordine, come risultato della liberazione dai vincoli di dipendenza teologica, più appare arduo definire una misura unificante, una forma capace della *reductio ad unitatem* del divenire atomizzato di singoli e gruppi»⁵. Se tale è allora la forma autentica dell'azione, non è possibile riconoscerci il libero aprirsi di una natura che si articola in vari momenti, che produce il nuovo, ma è necessario prendere atto di una contraddizione tra un «volere» che implica senso, progetto e durata, e le condizioni di fatto, la contingenza sostanziale dell'agire e dei suoi stessi criteri.

Tuttavia questa etica dell'essere reale è ancora soggetta ad un pregiudizio naturalistico, se limita il proprio campo di esperienza, l'insieme degli elementi che sono l'individuo umano concreto, al gioco di azioni e reazioni, alle «forze» e loro risultanti nel senso della fisica. È possibile invece anche un modo di essere, in cui rientra l'aspetto del dato, ma che richiede un ascolto attento in rapporto all'esperienza e alla storia, e un'ermeneutica disponibile a ciò che può

⁵ P. Barcellona, *L'individualismo proprietario*, Torino 1987, 41.

risultare inatteso e nuovo. Su questo piano il discorso etico si arricchisce di alcuni elementi. Se infatti consideriamo i costituenti effettivi del nostro essere, non le forme ideologiche del dover essere e dei modelli, non possiamo chiuderci in un pregiudizio di immanenza, per prendere atto solo di ciò che è riducibile all'esperienza passata (a quanto possiamo coerentemente aspettarci), ma eventualmente, se accade qualcosa che la sovverte, dobbiamo registrare la fine di schemi dati a partire dalla sorpresa di fatti nuovi. Il quadro dell'esperienza etica non ne risulta semplificato, ma forse più vicino alle domande reali.

Vogliamo con ciò richiamarci al dinamismo etico che fa capo storicamente all'esperienza del messaggio biblico. Non si tratta solo di una dottrina, ma di una realtà sperimentata e comunicata; non è in gioco un concetto teologico, ma il senso dei fatti che si trasforma. Non abbiamo un cambiamento di prospettiva, ma è qualcosa di esterno che interviene nella sostanza dei fatti. Non rientrando nell'ordine empirico, è qualcosa che sfugge alla nostra presa, il che non toglie che si comunichi nell'ascolto. Tutto quanto ha funzione linguistica, qui è strumento a un discorso non nostro, si presenta perciò come altro e dà inizio a un rapporto morale. Non è l'eco di un nostro parlare, ma un soggetto diverso che ci si rivolge, ed è questo a dar senso al discorso, a porre anche le basi di una risposta. Essa è dunque una nostra condotta, che reagisce a un appello raccolto, poiché ciò che apprendiamo dalla Scrittura (Israele che si costituisce in popolo, la storia della vicenda di Gesù di Nazareth) è in effetti il mostrarsi di un essere, un «intento» imprevisto che si rivela. Non che abbiamo acquisito nuove nozioni; è un diverso rapporto in cui ci si trova, c'è un fatto che non possiamo ignorare, ed è in gioco il senso stesso dell'essere. È qualcosa che si aggiunge ai dati, c'è sorpresa e la gioia del nuovo. «Ciò che non era, vien fatto essere»⁶, come libero dono e come inizio. Qui è lo spunto di una condotta che non guarda a una legge formale, ma risponde davvero ad un essere, che però non è parte del mondo.

2. Il comandamento come risposta etica

In questione è il carattere della risposta: in che senso essa avviene realmente? C'è un aspetto della scrittura biblica, che sottolinea il divario tra Dio e uomo: l'effetto etico della «differenza infinita» è di cancellare ogni possibile senso dell'attività umana e dell'impegno storico. Ma d'altra parte è insistente il richiamo alla «giustizia»; qui appunto il fatto rivelativo si alimenta dei documenti umani; è un rimettere in crisi i comportamenti, al cospetto di uno che ci interpella ed è anche il senso etico del messaggio. Convocare è anche far essere, è contare sul destinatario: questo è il gesto fondamentale della Scrittura, il far essere in presenza di un altro. È possibile che il lettore scopra di non essere estraneo al discorso, ma si trovi interpellato direttamente: questo cambia il suo modo di essere. La realtà non è più solo empirica, c'è un volere nei

⁶ «Dio [...] il quale fa rivivere i morti e chiama le cose non esistenti come esistenti» (*Lettera ai Romani* 4, 17).

confronti del mondo, un intento a vantaggio dell'uomo, quindi un senso nella sua condotta, un impegno da assumere e mantenere. Non si tratta di un comandamento formale, ma consegue alla stessa vocazione: Dio ha parlato, ha stabilito un rapporto, tutto allora ha un diverso valore.

Non per niente in Abramo si è sempre visto il credente nel rapporto fondamentale con Dio⁷. Se prendiamo il «sacrificio» di Isacco, noi vediamo in realtà un non-sacrificio; non che Dio impedisca l'omicidio, ma è Abramo stesso che non arriva a compierlo. Non si racconta la precipitosa esecuzione di un ordine, al di sopra di ogni motivo umano e morale, ma la sospensione e l'indugio nell'agire, il prepararsi, il predisporre e l'attendere, il meditare e riflettere, il problematizzare ciò che si crede, più che l'insistere tenacemente. Ciò non toglie che la condotta di Abramo sia ritenuta in senso teologico ubbidiente. L'assurdità palese del comando divino (oltre tutto Abramo aveva ricevuto il figlio come adempimento di una promessa di discendenza) è il crollo di un'immagine di Dio, che Abramo si era costruita, in base alla sua esperienza; tutto è rimesso in discussione, e il patriarca non si sottrae alla riflessione amara sulle certezze mal riposte, ma ciò che resta in tutta questa rovina, nel viaggio di Abramo verso il monte del sacrificio, fino al punto estremo dell'esitazione («Stese quindi la mano...»)⁸, è il legame del patriarca al suo Dio: «Sarà lui a provvedere una vittima». Non c'è dunque una conoscenza umana, conquistata per superare il conflitto: esso è subito da Abramo senza riserve, ma non si chiude a quel punto la sua attesa, anzi qui è la risposta credente, nel riconoscere un «al di là» dell'uomo. Chi gli ha parlato è una realtà ben presente, e in quel senso è orientato lo sguardo.

Ciò che Abramo aveva creduto di capire, non regge agli occhi di un giudice severo, che è però ben presente e vigile sull'uomo, e già per questo lo toglie alla sua solitudine. Nel comando terribile del suo Dio, Abramo coglie la critica e l'invito: non è solo la distruzione di un'esistenza, ma anche il presupposto concreto per ricostruirla. Ubbidire a questo comando non vuol dire eseguirlo immediatamente, ma tradurlo nella dimensione dell'essere, orientare la propria vita, in modo che risponda a quell'incontro decisivo: se da Dio viene la salvezza (anche la discendenza, il benessere terreno, la pace), non dal frutto di risorse umane, si ha la gioia e la gratuità del bene, che da un lato rimanda al suo autore, ma dall'altro fluisce nella prassi. Questo è il senso del comando paradossale: non c'è un punto in cui Abramo proceda isolatamente, non è chiuso in un discorso con il suo Dio, tanto meno in momenti di conflitto; resta sempre una base solida al patriarca, ed è il fatto che Dio gli si è rivolto. Abramo nasce a se stesso in quell'incontro, e da qui può venire la sua risposta.

L'osservanza del comandamento biblico, risulta dunque da un dono fondamentale, che sconvolge ogni criterio dell'agire: diverso il senso della prassi

⁷ Cfr. ad. es. G. von Rad, *Il sacrificio di Abramo*, Brescia 1977.

⁸ *Genesi* 22, 1-19.

che vuol essere risposta e non inizio. Quindi Abramo è estremamente attivo, non nel senso di eseguire un ordine, ma nel senso della costruzione di sé, imperniata in un rapporto di fede. Non c'è più una garanzia delle certezze; resta solo quella parola esterna, con la crisi e le domande che suscita; ma c'è in essa un riconoscimento reale. Qui in effetti la sostanza della rivelazione non è data da un contenuto rappresentabile, ma dall'esserci in questo appello, da cui viene la possibilità di rispondere. La rivelazione biblica è sostanzialmente il gesto del rivolgersi di Dio agli uomini, e ha di per sé la dimensione etica; essa infatti incide sul loro essere. Abramo intende il comando divino non come espressione di un potere assoluto, un arbitrio sovrano da accogliere nel terrore, ma come un gesto di interesse e di attenzione, che riconosce l'interlocutore e non s'impone ciecamente. Il comandamento divino (nella forma del patto, dell'elezione e della promessa) chiede di essere accolto, non di essere eseguito passivamente; esso è senz'altro fonte di prassi, ma si tratta di un'azione «spontanea», in base ad un comportamento credente, che riconosce il senso delle cose, e non viene schiacciato da un imperativo; è attivato in vista di una risposta che è sul piano del credere e dell'agire⁹.

3. «Inefficacia» e realtà della giustificazione.

Ma a questo punto c'è un altro problema. Il messaggio biblico non si impone come un imperativo, espressione di volontà assoluta, come un decreto che si rivolge a sudditi, capaci solo di accoglierlo passivamente o di ribellarvisi nel rifiuto; qui si chiede un'attenzione e un ascolto, che ristrutturano l'essere e la prassi; ne consegue la forma della «legge», come vera base del cambiamento. Ma l'inizio di questa riforma non si impone con forza obbligatoria; nella prassi della risposta responsabile si dà spazio alla riflessione, al dubbio, all'attesa, al sospendere l'azione. Qui è il problema della parola «efficace»: Ciò che Abramo sperimenta nell'«aqedah» resta forse un'esperienza d'eccezione? In tal caso l'annuncio della salvezza non avrebbe una risonanza etica.

Questo tipo di obiezione identifica la realtà del mutamento con il suo essere riconoscibile sul piano empirico, la capacità comunicativa della parola biblica con l'imporsi esclusivo e con il dominio, il nuovo essere dell'uomo in rapporto a Dio con un mutamento sensibile della prassi; essa pensa a un'efficienza operativa, nello schema della causa-effetto. Questo è un modo di vedere il linguaggio come fatto interno al mondo, come evento empirico tra gli altri; esso esercita una funzione pragmatica, descrivibile in termini causali¹⁰. Ma il messaggio biblico non dipende dalle funzioni linguistiche, dalle capacità comuni-

⁹ Un'illustrazione chiara e quanto mai suggestiva di questa posizione è nel piccolo trattato di J.M. Lochmann, *I comandamenti, segnali stradali verso la libertà, Progetto di un'etica nella prospettiva del decalogo*, Elle Di Ci, Torino 1986. Sull'importanza della legge e della sua osservanza anche nel Nuovo Testamento, cfr. *Das Gesetz im Neuen Testament*, a cura di K. Kertelge, Herder, Freiburg 1986.

¹⁰ La teoria degli «atti linguistici» permette un'analisi del linguaggio all'interno dei fatti di comunicazione, ed ha una formulazione globale negli scritti di J.L. Austin.

cative del linguaggio; esso è il gesto di Dio che si rivolge, e in tal modo ci pone alla sua presenza: lo specifico significato della rivelazione è appunto questa alterità irriducibile, in rapporto agli enunciati della Scrittura, anche se non mediata dal linguaggio. Non c'è dubbio che ogni espressione eserciti in modo naturale la funzione comunicativa; qui però il fatto è diverso, non si tratta d'interferenza causale, o di forma retorica dell'enunciato, ma di prendere una posizione responsabile. Certamente un fatto comunicativo è definito da condizioni empiriche, da cui dipende anche la sua presa reale; il fatto biblico non ha una particolare forza di suggestione, posso anche ignorarlo, ma non è come se non fosse avvenuto. Se da un lato non si ha efficacia empirica, c'è dall'altro un'esigenza reale: non possiamo contare su un elemento che intervenga direttamente nel mondo, che si mostri sul suo stesso piano, ma d'altra parte c'è la presa della salvezza, quindi un senso da riconoscere alle cose. Si delinea una situazione in qualche modo rilevabile, ma soltanto dei processi «naturali»; in che senso parliamo dunque di «efficacia», di un «messaggio biblico» a cui rispondere?

Il problema è illustrato da Calvino, nel terzo libro dell'*Istituzione della Religione Cristiana*, la «partecipazione ai benefici di Cristo»¹¹. Si tratta appunto della distinzione tra il dono iniziale, incondizionato, della salvezza, e la risposta operativa dell'uomo. Mentre il primo non è una «causa» del mondo, per il carattere interamente gratuito, la seconda vincola il fedele, qui egli «prova» la serietà della sua fede. È la prassi nella coerenza di un progetto, la speranza che si applica al mondo, nel rigore dell'analisi e del giudizio, alla luce di una possibilità di cambiare; è competenza effettiva nell'intervento, al servizio di un senso delle cose. Tutto questo si attua come vincolo, che però resta aperto nella origine: la salvezza non ci è disponibile, non diventa oggetto di prassi. «La fede — nelle parole di Calvino, — ha la sua sede nella conoscenza di Cristo e Cristo non può essere conosciuto senza la santificazione ad opera del suo Spirito; ne consegue che la fede non deve assolutamente essere separata da una buona disposizione d'animo»¹². Qui si parla delle due dimensioni: ciò che trascende la nostra esperienza e il nostro persistere in essa, contemporaneamente: «Quando insegniamo che la fede deve essere certa e sicura, non immaginiamo affatto una certezza che non sia intaccata da dubbio, né una sicurezza esente da interrogativi; diciamo anzi che i credenti devono condurre una lotta continua contro la loro stessa diffidenza e non releghiamo certo la loro coscienza in un tranquillo riposo al riparo da ogni tempesta. Tuttavia, qualunque sia il modo in cui sono assaliti, affermiamo che non scadono mai dalla fiducia nella misericordia di Dio che hanno una volta ritenuta certa...

¹¹ *Istituzione della religione cristiana*, Torino 1971, vol. 1, 669.

¹² *Op. cit.*, p. 685. L'«attivismo calvinista» (nella formulazione tipica di Weber) è di per sé un comportamento non univoco: può essere dimostrazione di fedeltà ai comandamenti, o viceversa espressione di una fiducia nelle proprie risorse, una «salvezza per mezzo delle opere».

Ammirabile è il fatto che la fede sostenga il cuore dei credenti in mezzo a scosse così numerose e implacabili»¹³.

Calvino dunque distingue con chiarezza la realtà della salvezza dalla forma empirica del mondo: ciò che è in noi è soggetto a ogni sorta di crisi («piegati sotto il peso, anzi quasi sprofondati nell'abisso»,¹⁴ ciò che è fuori di noi ci salva: «Se nel cuore del credente il dubbio è misto a certezza, non torniamo forse sempre al fatto che la fede non ha una conoscenza chiara e certa della volontà di Dio, ma oscura e dubbia? Rispondo di no. Per quanto possiamo essere distratti da altri pensieri, non ne consegue che siamo separati dalla fede»¹⁵. L'uso dei termini è illuminante: la «distrazione» è il risultato della causalità empirica, mentre la «non separazione» è lo stato di fatto, reale anche se inesplicabile, della fede in quanto donata. La certezza che inerisce a quest'ultima non ha la forza dell'argomentazione dalla sua parte, ma esiste di fatto, mentre il dubbio e le vicende degli stati d'animo sono relativi alle reazioni umane. Se la risposta etica è soggetta alle oscillazioni, alle incertezze dell'infedeltà, tutto questo non altera il punto fisso del dono a cui guarda (la fede è un «segno inciso nel cuore» degli eletti, che può mai essere cancellato)¹⁶. Non abbiamo altra esperienza che quella delle nostre opinioni e incertezze, ma in questa un intervento dall'esterno, non in forma empirica riconoscibile; c'è il persistere solo di una richiesta, da cui il sorgere della risposta etica. «Di conseguenza non c'è contrasto nel fatto che i credenti provino timore e tremore, e godano nel contempo della consolazione che li rende sicuri, in quanto da un lato considerano la loro vanità, e dall'altro la verità di Dio»¹⁷.

Qui siamo oltre la capacità di intendere («assolutamente trasportati al di sopra della nostra capacità di intendimento»), non nel senso di un totale arbitrio che intervenga nel destino umano, ma nel senso di un «marchio invisibile che sigilla la verità di Dio nei nostri cuori»¹⁸. È un globale orientarsi della persona, non un gesto effimero e momentaneo; non si tratta di un frutto dell'operare, sulla base di nostre rappresentazioni, ma di un fatto più originario e decisivo, di un *trovarsi* alla presenza di un dono. «Se la parola di Dio voltegga soltanto nel cervello, non si può dire che sia ancora ricevuta per fede: è veramente ricevuta quando si è radicata nel profondo del cuore, forza invincibile che affronta e respinge tutti gli assalti delle tentazioni»¹⁹. In Calvino la «risposta» umana non è motivata sul piano empirico, ma dipende da un'adesione originaria, che ne annulla la struttura antropologica; qui si parla in effetti dello «Spirito», del non senso della pretesa «di valutare l'atteggiamento

¹³ *Op. cit.* 696.

¹⁴ *Op. cit.* 697.

¹⁵ *Op. cit.* 689.

¹⁶ *Cfr.*, *Op. cit.* 689.

¹⁷ *Op. cit.* 703.

¹⁸ *Op. cit.* 719-19.

¹⁹ *Op. cit.* 719.

di Dio verso di noi in base alle opere»²⁰. Giustizia senza le opere indica appunto questa realtà non causale, il rapporto non meccanico tra giustificazione e merito. Una trasformazione avviene nell'uomo empirico, non prodotta da cause rilevabili: l'uomo è giustificato «dalla sola e pura accettazione del perdono dei suoi peccati, e [...] la santificazione effettiva della vita [...] non è affatto separata da una tale imputazione gratuita di giustizia. Il non rimanere cioè senza buone opere e l'esser considerati giusti senza buone opere, sono cose che vanno perfettamente d'accordo»²¹. Tale è anche il senso epistemologico ed etico del «sola fide»²².

4. Il compimento escatologico dell'etica

Nell'*Istituzione* di Calvino, la parola di Dio trasforma l'uomo realmente, ma non sul piano dell'«efficacia». Non abbiamo cioè fatti nuovi, ma una nuova radice dell'essere: il persistere della speranza e dell'impegno caratterizza la prassi credente. L'etica di Calvino è un'etica dell'essere, non del dover essere, ma quest'essere rinnovato non ha risonanza empirica diretta: «Il peccato cessa soltanto di regnare, non di abitare» nei fedeli²³. Dunque la risposta etica, il dar senso all'azione nel mondo sulla base della salvezza promessa, è fondata sul *fatto* rivelativo (il *parlare* di Dio nel messaggio biblico), ma non ha un suo linguaggio in cui esprimersi. C'è qualcosa che sfugge all'immediatezza, che va oltre i comportamenti rilevabili. In due punti si ha una frattura: la parola di Dio non *produce* un suo effetto, una conversione evidente nel nostro essere; d'altra parte essa impedisce a quest'ultimo di chiudersi nella propria immanenza.

In effetti ogni comportamento che risulti dall'intento fondamentale di riconoscere il senso della realtà, e quindi si impegni a rispettarla, a eliminarne gli aspetti irrazionali e distruttivi (soprattutto nei rapporti umani), si muove tutto all'interno del nostro mondo, non ha in sé alcun elemento che ne indichi una quantità trascendente; non posso riconoscere la salvezza in nessuno dei comportamenti umani, l'analisi dei loro motivi è sempre in grado di ricondurli ai fattori di causalità empirica. Ciò non toglie che la parola di Dio si proponga alla propria maniera: in tal caso il distacco dal mondo empirico è il segno di una possibile integrazione, che riguarda anche il piano dell'etica. Nell'invito all'ascolto della parola è infatti il germe della speranza: ora ha senso attendersi un compimento; ciò che il nostro mondo non può essere, ha però una dimen-

²⁰ *Op. cit.* 721.

²¹ *Op. cit.* 729.

²² Sul problema del rapporto giustificazione-santificazione, scrive S. Rostagno sul saggio *Karl Barth nella sua ultima etica*, «Studia Moralia» XXV/2, 1987, oltre che in molti altri precedenti studi. Circa il rapporto fondamentale tra concezione del linguaggio e concezione teologica in Calvino, c'è lo studio di G. Vincent, *Exigence éthique et interpretation dans l'oeuvre de Calvin*, Ginevra 1984.

²³ *Op. cit.* 740.

sione reale, non si perde nella vacuità di un possibile. La speranza ha per oggetto una salvezza, data da Dio nel rivolgersi agli uomini; qui è la radice della risposta etica, che non ritiene il comportamento indifferente: se la realtà ha in se stessa un senso, non possiamo fare come se non fosse. Tuttavia il piano empirico persiste, sembra includere la globalità dei motivi; ma c'è il fatto reale della salvezza, e il suo segno che è dato dalla speranza: la frattura tra questi due piani non comporta una reciproca azione. Essa è il segno di qualcosa da attendere, che è reale anche se non empirico.

La realtà non è solo nel limite, ma anzitutto nella promessa e nel compimento; qui non siamo nel campo di ciò che è dato, ma dobbiamo predisporci all'attesa; se da un lato l'empirico non si elimina, c'è però un altro passo già fatto: la speranza non è solo espressione di un desiderio, ma è la traccia di una realtà che si rivela. Sulla base dell'esperienza empirica non si è in grado di vincere il non senso (ma soltanto ancora di desiderare che i criteri della realtà siano diversi); la parola biblica viceversa ha a che fare direttamente con l'essere: la ricerca del senso delle cose è per sé di carattere costruttivo; mentre critica l'andamento dei fatti, già li pone alla luce del compimento. Non ne segue una rinuncia etica, o il ridursi al «minimo indispensabile: c'è nell'essere empirico una frattura, che gli vieta di chiudersi su se stesso. Non si tratta di un volere utopico, di un modello ideale verso cui tendere, ma del fatto che c'è in noi la speranza, come segno di una realtà che ci è data. Qui l'agire non segue un modello, ma si muove nell'ordine del concreto: non nel senso di un'energia propria, ma di ciò che lo integra e lo completa; se da un lato si prende atto del limite inerente all'impegno etico nella prassi, c'è dall'altro la promessa del compimento, che riapre i termini della questione. È relativo il senso delle cose, ma non vana aspirazione la sua richiesta, né lo sforzo impiegato per realizzarlo; il persistere non viene da un arbitrio, ma da estrema fedeltà alla promessa. Non si tratta di crescita nell'immediato, ma di attingere alla radice profonda.

Ciò che dura è l'attesa del compimento; qui è la base di un'etica della parola biblica, come etica dell'essere finito, che ormai guarda al senso della promessa. La protesta per il mancato adempimento, l'impazienza e l'accusa per il ritardo, la delusione totale dell'attesa, che la Bibbia e la storia documentano²⁴, danno il peso reale della vicenda: ciò che è ora non deve ripetersi, la sostanza dell'essere è di altro ordine. La protesta è al massimo della risposta, è fedele all'ascolto della parola, è radice di impegno etico. Ma tra questo e il compiersi dell'attesa, nella gioia di una realtà piena, non c'è un passaggio diretto; c'è solo da riconoscere la frattura tra il contenuto della fede e l'ordine dei fenomeni. Si ha quindi un'imperfezione etica, uno squilibrio al principio della nostra azione: ciò che la ispira non è un fattore nella causalità

²⁴ Tra gli esempi più famosi (ma non certo l'unico) dell'Antico Testamento, quello di Giobbe, per quanto riguarda il Nuovo, si può parlare dello stesso Gesù di Nazareth, soprattutto nell'esperienza della morte. Per l'impostazione teologica che ne consegue, cfr. P. De Benedetti, *La chiamata di Samuele*, Brescia 1976, ad es. 78-81; T. E. Fretheim, *Il Dio compromesso*, Milano 1987.

dei processi empirici. Tuttavia non ne consegue un dualismo di principio, un conflitto senza esito: se c'è un dono che sia rilevabile, e comunque una realtà positiva, questa etica insoddisfatta del mondo è la forma coerente della risposta. È una linea spezzata che impedisce ogni forma di adattamento o di sufficienza. Se c'è salvezza, non ci deve essere rovina; ma c'è rovina, e la salvezza deve venire. Da qui deriva il «persistere» nella prassi. Non si tratta di un gesto arbitrario, o di omaggio formale ad un «dover essere», ma di un'etica realistica della «mancanza», della critica e della protesta per l'insuccesso. Non si tratta neppure di rinunciare o di adattarsi cinicamente alle condizioni (come dire che la realtà non ha senso), ma di attingere alla realtà di quel dono, che è motivo sia dell'impegno che dell'attesa.

5. Un'etica dell'essere incompiuto.

Si può dunque concludere che la crisi di un'etica del dover essere, il quale presume sempre un «io noumenico», non implichi necessariamente la fine di ogni etica, il disperdersi frammentario e individualistico. Se la realtà ha un senso, si stabilisce anche una linea di condotta: ora noi non abbiamo una constatazione positiva, ma la promessa di una realtà salvata, non si tratta quindi di accedere immediatamente ad una condizione oltre la storia, ma di esser chiamati a rispondere, in un operare umano, in rapporto a una prospettiva escatologica. Noi contiamo su un essere reale, non però come interno al mondo: da qui il tratto di un'etica dell'incompiuto, che non può esser soddisfatta della storia, ma non la schiude in un totale non senso. Non si tratta di credere eliminabile il carattere empirico e irrazionale; c'è però la promessa di un compimento, che legittima il tentativo etico. So in partenza che gli esiti raggiungibili non saranno una soluzione reale, ma nell'essere non c'è solo il mio essere, e il messaggio biblico ha un rilievo; quindi il carattere frammentario dell'etica si accompagna all'attesa escatologica.

CONVEGNO INTERNAZIONALE
(Aix-en-Provence, 22/24 agosto 1990)

L'EUROPA UNA E INDIVISIBILE
(da P. Leroux, G. Sand, Mazzini a noi, via Affare Dreyfus)

A cura della Association des Amis de Pierre Leroux e del centro Péguy del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Lecce, con l'adesione della Société des Sciences naturelles et archéologiques de la Creuse, dell'Institut d'Etudes et de Recherches Maçoniques, della rivista «Esprit», della Société d'Histoire littéraire de la France, della Société des Etudes Romantiques, della Société de la Révolution de 48 e delle Associazioni Les Amis de George Sand, Les Amis de Bernard Lazare e Les Amis de Charles Péguy.

Ci si propone, continuando nello stile e nello spirito del Convegno *l'Esprit républicain* del 1972 e *La tradition interrompue* del 1980 e *Les socialismes français* del 1986, di discutere ampiamente, senza nessun intento o nostalgico o archeologico o accademico, di analizzare i numerosi perché provocati dalla esistenza di un «socialismo tradito e sconfitto» nella sua aspirazione ad una Europa diversa. Si ritiene infatti che su di esso sia ancora il caso di discutere e di riflettere prendendo occasione dalla dottrina dell'umanità di Pierre Leroux e dalla esperienza della comune di Boussac. Ciò per tentare di ristabilire e reinventare l'unità della cultura europea, come comunione fraterna di culture differenti, al di là di tante amnesie storiografiche e di tanti interessati fraintendimenti.

A questo scopo sono previste quattro riunioni di lavoro:

1) *Messe a punto storiche indispensabili* (origine del cristianesimo, valdesi, hussiti, J.-J. Rousseau, repubblicano-sansimoniani, «New Moral World», etc.).

2) *Le questioni economiche sociali e politiche* (decentramento, «nuove corporazioni», cooperative, etc. per rispondere al quesito: come sostituire all'egemonia di Engels e del suo *Sozialismus* l'internazionalismo anglo-franco-italo-russo? Vorremmo sentir parlare insomma di ciò che ha avvicinato lavoratori ed intellettuali fra i più diversi e vorremmo saperne di più su Malwida von Meysenburg, Jeanne Deroin, Julian Harney, Talandier, Nadaud, Kropotkine, William Morris, etc.).

3) *Donna, bambino, famiglia* (e quindi la ricezione mondiale delle opere di George Sand-Pierre Leroux).

4) *La dottrina dell'Umanità* (cioè l'incontro, la comunione fraterna delle differenti culture).

In attesa, quindi, di suggestioni, problemi, adesioni e partecipazioni le più ampie e diverse.

Per ogni informazione organizzativa e scientifica ci si può rivolgere a:
Pia Italia Vergine, Centro Péguy, Dipartimento di Filosofia, Università di Lecce, tel. 0832/25817

Jacques Viard, 39 rue Emeric-David, 13100 Aix-en-Provence