

Roberto Mancini*

ONTOLOGIA DELLA GRATUITÀ E LOGICA EVANGELICA

1. *L'ontologia come programma di ricerca*

Qual è il senso dell'ontologia della libertà nel panorama filosofico e nel contesto storico odierno? Qual è il suo potenziale orientativo, critico ed ermeneutico più promettente? Com'è noto, questa via teoretica, dischiusa dal riconoscimento di una libertà originaria e irriducibile alla nostra, è stata proposta inizialmente da Luigi Pareyson.¹ In questi decenni è poi stata ripresa con sviluppi originali da Claudio Ciancio², la cui elaborazione sarà al centro della mia riflessione. Si tratta di un percorso che procede lungo due direzioni interconnesse: quella di un ripensamento complessivo dell'eredità della metafisica occidentale e quella di un'ermeneutica dell'esperienza religiosa specificamente impegnata a cogliere il nucleo vivo del cristianesimo.

A prima vista, l'idea stessa di ontologia appare un residuo ormai dinamato della tradizione del pensiero classico europeo, un discorso che interessa un ristretto numero di specialisti, molti dei quali, non a caso in un'epoca come questa, si dedicano semmai a un tipo di "ontologia" geneticamente modificato e inteso in chiave di analisi dei dati materiali della percezione e della loro possibilità di essere rispecchiati in significati linguistici. In effetti oggi è la filosofia come tale a dover subire un tentativo di liquidazione: non perché venga giudicata inutile, come poteva accadere in passato, ma semplicemente perché è divenuta estranea alla mentalità prevalente, che deve fare fronte ai processi di accelerazione sociale di ogni attività e organizzazione, rispetto alla quale il significato di qualsiasi cosa

* roberto.mancini@unimc.it, Università di Macerata.

¹ Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995.

² Cfr. C. Ciancio, *Libertà e dono dell'essere*, Marietti, Genova-Milano, 2009. Oltre a questo testo, di Claudio Ciancio ricordo in particolare: *Il paradosso della verità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1999; *Del male e di Dio*, Morcelliana, Brescia, 2006; *Percorsi della libertà*, Mimesis, Milano, 2012.

risulta troppo lento.³ Dunque, che cosa ha da dire l'ontologia della libertà alla cultura contemporanea nella prospettiva di un'ermeneutica critica del passaggio storico presente, delle minacce e delle promesse che lo contraddistinguono?

Per impostare una risposta plausibile a tale questione richiamerò anzitutto alcuni dei passaggi salienti della riflessione ontologica di Claudio Ciancio, per poi evidenziare quello che a mio avviso è il nucleo della logica evangelica e il senso della fede cristiana, fino a formulare, nel terzo e ultimo passaggio della mia riflessione, la proposta di una specifica focalizzazione del profilo dell'ontologia della libertà nei termini di un'ontologia della gratuità. Il mio intento non è tanto quello di ricostruire e descrivere le caratteristiche della visione ontologica di Ciancio, quanto quello di individuarne il senso e di evidenziarne la fecondità.

Egli non presenta la svolta ontologica pareysoniana come se fosse già pervenuta alla forma di un discorso organicamente dispiegato, poiché piuttosto la intende come un programma di ricerca, parlandone come di «un grande progetto e un cantiere aperto».⁴ Che sia aperto lo dimostra il fatto che, a mio parere, nella formulazione di questo programma troviamo una costellazione non solo di temi e registri distinti, ma di nuclei teorici relativamente autonomi che possono generare prospettive differenti. Ognuna di esse infatti darebbe anche modo di delineare diversamente il senso dell'ontologia della libertà. Alludo in particolare a questi quattro nuclei, che in Ciancio sono organicamente correlati: una filosofia teologica condotta sul filo della ricostruzione delle implicazioni della libertà radicale di Dio e dispiegata nell'arco che va dall'autorelazione nella realtà divina sino al compimento escatologico della creazione; un'ontologia della gratuità concepita a partire dal riferimento alla libertà originaria, che viene riconosciuta capace di amore, quindi oblativa, generatrice, benigna e fedele nel porsi contro l'eventualità del nulla; un'ermeneutica della condizione umana che si confronta decisamente con la possibilità del male, attuata nell'esistenza individuale e nella storia collettiva, e s'interroga sulla possibilità alternativa di una risposta di bene custodita nella sofferenza espiatoria e nel sacrificio di sé; un'epistemologia ermeneutica che ripensa lo statuto della verità e della filosofia stessa sulla base del rimando alla libertà originaria o all'origine come libertà.

Crede che una considerazione prospettica di questo pensiero nella chiave di un'ontologia della gratuità sia legittima perché, come spero di mostrare, non comporta la forzatura di una migrazione dell'ontologia del-

³ Cfr. H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 2014, pp. 333-351.

⁴ C. Ciancio, *Libertà e dono dell'essere*, cit., p. 207.

la libertà verso un territorio estraneo, bensì svolge le implicazioni di un nucleo teoretico costitutivo della sua costellazione. Un nucleo spesso messo in luce da Ciancio stesso quando sottolinea che «la libertà originaria, proprio in quanto pone altra libertà, con ciò stesso si fa dono, gratuità, generosità senza limiti».⁵

Il primo tratto che mi colpisce, nella sua visione, sta nel fatto che essa restituisce al sapere filosofico la propria costituzione testimoniale. Infatti c'è una consaputa sproporzione tra il termine ontologia e il genitivo che l'accompagna, nel senso che la libertà è più grande dell'ontologia stessa. L'approccio deduttivo cede il passo a un approccio ermeneutico che, senza trascurare il rigore riflessivo, tiene conto sia dei miti e dei simboli tipici delle tradizioni sapienziali e religiose, sia delle esperienze fondamentali dell'esistenza che restituiscono la possibilità di un radicamento antropologico all'indagine sul senso dell'essere. Non per niente l'ermeneutica dell'esperienza religiosa, posta in primo piano da Pareyson nell'esercizio dell'intelligenza filosofica e nel percorso verso l'ontologia, non ha un valore confessionale, ma è aperta all'universalità della comune condizione umana.⁶ Sussiste un circolo ermeneutico tra ontologia della libertà ed ermeneutica dell'esperienza religiosa: la prima dà fondazione all'altra, mentre questa provvede al radicamento esistenziale e antropologico dell'ontologia.

La caratteristica inconfondibile e costitutiva di questa elaborazione teoretica deriva dal suo coraggio di fare rotta proprio verso il punto in cui le difficoltà per il pensiero sembrano maggiori e da cui gran parte della tradizione metafisica europea si è tenuta lontana. Se infatti la necessità risulta l'unica categoria appropriata a dare conto del fondamento della vita del mondo, d'altro canto la contingenza, la possibilità e anche la libertà sono state ritenute riferimenti derivati e anzi problematici, inadatti a rappresentare il principio o l'origine dell'essere. Il pensiero metafisico orientato teologicamente, ancora dopo l'avvento del cristianesimo, ha continuato a fidarsi molto di più di un Dio-necessità che non di un Dio-libertà.⁷ Invece la lezione di Luigi Pareyson vede nella libertà il senso della trascendenza dell'origine e la sua capacità di porsi come inizio e scelta fondante rispetto all'essere. L'ontologia è metafisica in senso eminente non semplicemente perché va oltre la dimensione fisica della realtà, bensì perché sa risalire addirittura al di là dell'essere per coglierne l'origine, sia pure indirettamente, cioè in maniera ermeneutica e non deduttiva.

⁵ *Ibidem*, p. 186.

⁶ Cfr. L. Pareyson, op. cit., pp. 85-149.

⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Akademische Ausgabe, Berlin, Reimer, 1911, Bd. 3, pp. 383-384; trad. it. con testo tedesco a fronte a cura di S. Costantino, *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2004, pp. 860-863.

Nel sentir parlare di “libertà” al vertice dell’indagine ontologica potrebbe sorgere l’obiezione di un palese antropomorfismo, che invaliderebbe l’intera prospettiva. A me sembra che questo rischio sia corso molto di più dalle impostazioni metafisiche o scientifiche che rifiutano per principio il rinvio a qualsiasi elemento comune tra l’umano e l’originario, pensando di essere anzi più rigorose se pongono i due termini in contrapposizione. Secondo tali impostazioni la libertà umana andrebbe concepita su un fondamento di necessità oppure di casualità. A me pare invece che questo vincolo di contrapposizione presupposta sia effetto di un acritico antropomorfismo, seppure rovesciato.

Naturalmente il superamento delle proiezioni antropomorfe non può equivalere allo sradicamento del discorso filosofico da quel luogo costitutivo dato nell’esistenza e nella relazione di ciò che viene pensato con noi stessi. Si tratta semmai di cogliere, nella condizione umana, quello che guarda oltre la finitezza e attesta una relazione con ciò che ci trascende. In tal senso la relazione, anziché rappresentare un ostacolo, è una condizione per la comprensione dell’origine. Possono darsi tratti del nostro modo d’essere che, per così dire, non vanno presi alla lettera, perché rimandano simbolicamente all’originario, per quanto esso sia differente e trascendente. Così il superamento dell’antropomorfismo in realtà è un contributo che viene proprio dall’ontologia della libertà, la quale radica il pensiero nell’apertura all’essere che noi sperimentiamo in quanto liberi. La “libertà” non è risolta in un modo d’essere umano, giacché la nostra è simbolo incarnato di una *libertà sconosciuta*.

La complessità del finito – nella nostra esistenza e nella vita del mondo – chiede di risalire con l’interpretazione ontologica a qualcosa di più rispetto al caso e alla necessità. L’idea di una libertà antecedente, pur nel suo mistero, appare adatta a rispecchiare nel pensiero la nostra relazione di libera apertura all’origine. Inoltrandosi per questa via Pareyson e Ciancio consentono all’ontologia di elevare la sua capacità di pensare la complessità dell’essere, promuovendo la transizione dall’idea di un’origine immobile all’idea di una sua dinamicità, antecedente e più radicale di quella che caratterizza la vita degli enti. Immobile poteva essere solo un’origine ricavata per deduzione.

Si potrà però obiettare che l’antropomorfismo è evidente per il radicamento della riflessione ontologica nell’ermeneutica dell’esperienza religiosa. Non è forse tipicamente umano immaginarsi l’origine del mondo come una divinità? In proposito va considerato che non la religione in sé, ma l’ermeneutica dell’esperienza religiosa viene ritenuta particolarmente rilevante per decifrare lo statuto dell’esistenza e il senso di ciò che la fonda. Qui ermeneutica significa discernimento. Sarebbe sbagliato ritenere che Pareyson e Ciancio legittimino qualunque credenza purché riferita a Dio;

invece essi guardano specificamente a quell'esperienza in cui la persona, superando superstizioni e proiezioni immaginarie, giunge a riconoscere il radicalmente Altro sulla base della comprensione dello speciale modo d'essere che contraddistingue la nostra esistenza. Prescindere del tutto da una simile esperienza è l'atteggiamento che contraddistingue chi si ritiene autofondato; invece cogliere il senso di una simile esperienza rivelativa significa riconoscersi legati a un'alterità originaria che anzitutto ci ha affidato alla nostra responsabilità.

L'esperienza religiosa non si riduce alla credenza in Dio, ma è l'esperienza della scoperta della relazione fondante per cui siamo costituiti come dono a noi stessi e affidati alla nostra libertà. Siamo libertà per questo. In questa prospettiva s'intende che il termine "dono" non indica un regalo, bensì una *relazione di dono*.⁸ Aderendo con libertà a tale relazione possiamo diventare noi stessi e imparare a ricevere ciò che ci umanizza. È vero che Pareyson e Ciancio, nel rinviare a una libertà originaria, pensano a Dio. Tuttavia non lo fanno muovendo da una definizione o deduzione dell'essere divino; semmai si può dire che dall'ermeneutica della relazione fondante per noi si arriva a decifrare il senso sia della libertà originante che della libertà ricevuta.

Elaborata seguendo questa via, l'ontologia è ben altro che un pensiero progettato, cioè derivante dalla volontà di credere in un'origine con certe caratteristiche, e un pensiero escogitato, ossia ricavato per deduzione. L'ontologia è il riconoscimento riflessivo di ciò che si rivela in verità come reale e costitutivo nella nostra esperienza dello stare al mondo. Da qui si dispiega il tentativo di offrire un'alternativa attendibile rispetto a quel pensiero della necessità che per lungo tempo ha assicurato i filosofi nella loro convinzione di essere arrivati a disporre di un ancoramento certo e incontrovertibile per le loro affermazioni metafisiche e per l'accesso alla filosofia prima come fondazione dell'intero edificio della conoscenza. Scrive Ciancio: «il pensiero della necessità (...) è quel pensiero che tende a eliminare ogni alterità, a colmare le interruzioni che essa introduce, a livellare le differenze, a ripianare ogni deficit di pensiero».⁹ Questa osservazione fa riflettere sul fatto che il pensiero della necessità tende a disegnare un quadro definitivo e risolutivo dell'essere, liquidando l'alterità per metabolizzazione logica. Tale operazione è non tanto e solo una negazione proposizionale, tematica, quanto anzitutto una tacita preconditione da cui tale

⁸ Ho esposto le ragioni di tale concezione nelle pubblicazioni seguenti: *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella editrice, Assisi, 2009² (1996¹); *L'uomo e la comunità*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 2004; *La logica del dono. Meditazioni sulla società che credeva d'essere un mercato*, Edizioni Messaggero, Padova, 2011.

⁹ C. Ciancio, *Libertà e dono dell'essere*, cit., p. 145.

pensiero parte come se fosse ovvio comportarsi così. È un pensiero fin dall'inizio elaborato *a prescindere dalla relazione*, tanto che essa non è vista neppure nel cuore dell'identità.¹⁰

Vorrei sottolineare tre conseguenze di tale impostazione metafisica, che sono particolarmente fuorvianti sia per l'ontologia che per l'antropologia filosofica. La prima è quella di una formalizzazione comunque idealistica, che risolve nel concetto ogni forma di vita e di realtà. Nella filosofia della necessità «pensare è identificare»,¹¹ apporre un'etichetta a ogni cosa, risolvendo l'aconcettuale nel concetto e sostituendo le relazioni vitali concrete con i rapporti logici, deduttivamente sempre ricavabili e utilizzabili. Una seconda conseguenza determina l'oscuramento del carattere dinamico, in divenire, suscettibile di compimento oppure di deformazione e fallimento che è proprio di ogni identità creaturale. La formalizzazione non perde solo la relazionalità, perde di vista anche la complessa natura evolutiva dei viventi. Un'ulteriore conseguenza di tale impostazione sta nel fatto che anche il concetto di possibilità viene formalizzato e ridotto alla controfigura di quello della necessità. Il puro poter essere o non essere, cioè l'assoluta indeterminatezza, diventa il nucleo semantico del concetto di possibilità, cosicché, quando a sua volta quest'ultimo è riconosciuto come l'essenza del concetto di libertà, la libertà stessa finisce per essere concepita come arbitrio privo di qualsiasi riferimento, criterio, direzione, senso.

Il programma di una coerente ontologia della libertà deve aprire una via alternativa in quanto sa svincolarsi da questo tipo di coordinate. E sa farlo senza tentare di differenziarsi dal pensiero della necessità nella maniera più ingenua, cioè al modo di un antipodo che tuttavia ne condivide lo stesso piano, quello stabilito dalla logica identitaria. Ciancio afferma che la libertà pone l'essere e che «nell'essere la libertà trova non tanto se stessa quanto piuttosto la sua condizione, senza la quale rifluisce nel nulla. (...) L'essere appare come l'altro, o meglio come il primo altro della libertà originaria». E aggiunge: «ora l'alterità guadagnata a questo livello più originario si dispiega e s'intensifica a successivi livelli. (...) La libertà esige che quell'altro che originariamente la costituisce, l'essere, non soltanto sia posto come il suo essere, ma anche sia posto come essere di un altro».¹²

Mentre l'ontologia classica faceva dell'essere come tale il *primum*, ora esso viene concepito con lo statuto di un esito della scelta della libertà,

¹⁰ Un tentativo originale di far valere la relazionalità nel cuore dell'identità è quello di Hegel, in particolare nella *Wissenschaft der Logik*, ma pur sempre a condizione di riconoscere ogni alterità come già sempre data entro un'identità assoluta, cosicché «non ci troviamo mai faccia a faccia con l'alterità radicale» (F. Jameson, *The Hegel Variations*, Verso, London, 2010, p. 131).

¹¹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003 (1966), p. 17; trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004, p. 7.

¹² C. Ciancio, *Libertà e dono dell'essere*, cit., p. 182.

che poi viene comunicato al creato. L'apparente contraddizione logica di attribuire all'essere soltanto una forma di esistenza che è seconda rispetto all'originarietà di una libertà che, per darsi, deve pur essere – il che riconfermerebbe il primato del puro essere su di essa –, adesso assume piuttosto la fisionomia di un paradosso.¹³ Il paradosso sta nel fatto che l' "essere", anche se riferito a Dio, risulta sì originario e costitutivo, ma solo se riguardato dal nostro orizzonte logico. Se invece ascoltiamo l'ermeneutica dell'esistenza e dell'esperienza religiosa, entriamo nell'ottica di ritenere l'essere un attributo che rinvia a una realtà che lo precede: la libertà. Essa paradossalmente è *al di là dell'essere* e lo genera. Quindi l'essere non è il primo, bensì è il primo dono. Già qui si comprende come l'espressione "ontologia della gratuità" sia congruente con l'orientamento di fondo dell'ontologia della libertà.

L'essere che la libertà originaria dà a se stessa non resta presso di sé, nella pura autoreferenzialità; diventa essere condiviso. Afferma Ciancio: «fare uscire da sé e rendere autonomi aspetti del proprio essere significa rinunciare al dominio e al possesso su di essi e relazionarsi a essi come a un'effettiva alterità».¹⁴ La sequenza per cui Dio è libertà e mediante la creazione giunge a suscitare altre libertà è quella che va dalla libertà fondante al suo darsi l'essere come prima alterità, che poi si condivide come essere di altri, a loro volta costituiti nella libertà. Riferendosi specificamente all'essere umano come interlocutore della libertà divina, Ciancio scrive: «non esiste creazione che non sia creazione di libertà».¹⁵ Credo che lo sviluppo del programma di ricerca dell'ontologia della libertà possa e debba inoltrarsi nella direzione dello svolgimento sistematico delle implicazioni di questa relazionalità tra libertà differenti. Ed è in una prospettiva del genere che meglio si può prendere in considerazione l'apporto euristico della visione biblica della vita e, in particolare, della testimonianza dei Vangeli, che costituiscono una fonte primaria per l'ontologia della libertà.

2. *L'eredità della logica evangelica*

Al di là di un'eventuale adesione di fede e anche di una rielaborazione teologica dei testi evangelici – come di tutta la tradizione biblica –, essi possiedono effettivamente una loro leggibilità filosofica in ragione del fatto che, a chi li considera in prospettiva complessiva, i Vangeli mostrano di avere una propria logica, un senso, una direzione fondamentale. Com'è noto,

¹³ Cfr. Id., *Il paradosso della verità*, cit., p. 179.

¹⁴ Id., *Libertà e dono dell'essere*, cit., p. 186.

¹⁵ *Ivi*.

l'intera Bibbia costituisce un mondo di testi diversi nei quali si intrecciano da un lato le figurazioni dovute alle aspettative e alle proiezioni umane e dall'altro le testimonianze di ciò che l'esperienza della relazione con Dio insegna. Da questo versante l'essere umano resta sempre spiazzato e provocato a misurarsi con paradossi impensati, che sconvolgono la loro logica più abituale e soprattutto il loro immaginario religioso. Il filo conduttore rispetto a cui occorre esercitare il discernimento esegetico¹⁶, teologico¹⁷ ed esistenziale¹⁸ e rispetto a cui la filosofia può riconoscere una logica di fondo¹⁹, nella disambiguazione dei tratti essenziali del modo d'essere di Dio, va rintracciato misurandosi con un paradosso strutturale. È quello per cui Dio stesso si manifesta smentendo le aspettative più ovvie degli esseri umani e soprattutto delle autorità religiose.²⁰ Ciancio rileva giustamente che già «l'idea della creazione e dell'uomo a immagine di Dio introduce un radicale cambiamento di paradigma ontologico».²¹ Quando si intraprende questo tipo di indagine per cercare di esporsi al senso originale della Scrittura, non si tarda a comprendere che anzitutto vanno escluse alcune logiche di lunga durata, che sono molto radicate nell'esperienza e nell'immaginario

¹⁶ Per la giustificazione esegetica delle tesi che propongo in questa parte dell'articolo rimando ai testi seguenti: J. Jeremias, *Paroles de Jésus*, Éditions du Cerf, Paris, 1963; R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*, Word Books, Waco, 1982; R. Fabris, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, Cittadella editrice, Assisi, 1983; B. Maggioni, *Il racconto di Matteo*, Cittadella editrice, Assisi, 1986; E. Drewermann, *Das Markusevangelium*, Walter Verlag, Olden, 1987, trad. it. di A. Laldi, *Il Vangelo di Marco: immagini di redenzione*, Queriniana, Brescia 1999; A. Maggi, *Padre dei poveri. 1. Le Beatitudini*, Cittadella editrice, Assisi, 1995, 2. *Il Padre nostro*, Cittadella editrice, Assisi, 2003; Id., *Versetti pericolosi. Gesù e lo scandalo della misericordia*, Fazi editore, Milano, 2011; J. Mateos - F. Camacho, *El Evangelio de Marcos*, El Almendro, Córdoba, 1993, trad. it. di B. Pistocchi, *Il Vangelo di Marco*, Cittadella editrice, Assisi, 2010; L. Manicardi, *Guida alla conoscenza della Bibbia*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 2009; Id., *La fatica della carità. Le opere di misericordia*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 2010; H. Klement, *Gott erkennen, Mensch verstehen*, Litt Verlag, Berlin, 2016.

¹⁷ Sullo sfondo teologico che fa da riferimento a quanto qui affermo mi limito a ricordare in particolare i testi seguenti: A. Torres Queiruga, *Repensar la resurrección*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, trad. it. di F. Sudati, *Ripensare la resurrezione*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2007; M. Deneken, *La foi pascale. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*, Éditions du Cerf, Paris, 2008; P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia, 2008; G. Ferretti, *Essere cristiani oggi. Il «nostro» cristianesimo nel moderno mondo secolare*, Edizioni Elledici, Torino, 2011; Id., *Il grande compito. Tradurre la fede nello spazio pubblico secolare*, Cittadella editrice, Assisi, 2013; Id., *Spiritualità cristiana nel mondo moderno. Per un ripensamento della mentalità sacrificale*, Cittadella editrice, Assisi, 2016.

¹⁸ Cfr. A. Paoli, *Le Beatitudini, uno stile di vita*, Cittadella editrice, Assisi, 2007.

¹⁹ Cfr. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, trad. it. di R. Balzarotti-F. Botturi-G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1977; Id.-A. LaCocque, *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, The University of Chicago Press, 1998, Chicago, trad. it. di F. Bassani, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paideia, Brescia, 2002. Sul tema della logica evangelica è utile anche il volume antologico: P. Ricoeur, *La logica di Gesù*, a cura di E. Bianchi, Edizioni Qiqajon, 2009.

²⁰ In merito rinvio al mio volume *Per un cristianesimo fedele. La gestazione del mondo nuovo*, Cittadella editrice, Assisi, 2011.

²¹ C. Ciancio, *Libertà e dono dell'essere*, cit., p. 27.

delle società antiche, medioevali e moderne, sino alla società contemporanea. Sono logiche incompatibili con quella evangelica.

La prima a dover essere esclusa è la logica di guerra²², di morte e di distruzione. Dio non solo è il vivente per eccellenza, ma è il Dio della vita, non vuole la morte né il nulla e non ha messo semi di distruzione nella sua creazione. Una simile indicazione riguarda, oltre che la nostra provenienza, il modo di organizzare le relazioni tra gli esseri umani nella società e nella storia. In proposito il Vangelo è molto esplicito nel denunciare il potere come tendenza omicida; ogni presunta autorità che voglia ergersi al di sopra degli altri è completamente delegittimata. L'unico criterio valido resta quello del servizio e dell'accoglienza.

Inoltre, nella logica evangelica non c'è spazio per la logica dell'identità senza o contro la relazione, cioè per quella logica dell'identità esclusiva per cui A è uguale ad A e non può essere non A. Semmai troviamo l'identità comunicativa e oblativa, costituita fin dall'inizio dalla relazione. Il suo vero principio di non contraddizione è la fedeltà. Ma qui evocare genericamente la relazione, accanto all'identità, significherebbe persistere in un approccio sfocato, come se la relazione stessa fosse aggiunta a un'identità che del resto continua a essere pensata in termini insulari. Invece bisogna riconoscere che l'asse cognitivo del Vangelo si sposta dall'ontologia della separazione, per cui ogni ente è a sé e Dio lo è più di tutti perché è trascendenza assoluta, a un'ontologia della comunione.

Di conseguenza si chiarisce finalmente che cosa siano l'alterità e la prossimità, categorie che sovente hanno finito per moltiplicare gli equivoci sul senso del Vangelo. L'alterità non è più quella di un "altro" privo di volto e di valore, perché invece è quella di *mio* fratello e di *mia* sorella, dove l'aggettivo cessa di indicare un possesso in quanto ora evidenzia una responsabilità. "Mio" è riferito a qualcuno di cui io sono personalmente responsabile. La dialettica tra identità esclusiva e alterità esclusa viene completamente superata da quella della fraternità e della sororità. E coerentemente l'altro non resta "altro", cioè estraneo, neppure se chiamato con la categoria di "prossimo". Infatti il prossimo non è colui che incontro, piuttosto sono io che mi faccio prossimo verso mio fratello o mia sorella. L'identità non solo è relazione e prossimità, è servizio, dedizione, dono di sé.

È naturale che, nell'orizzonte che si sta delineando, non ci sia spazio nep-

²² Se la guerra è sempre esclusa, ciò non vuol dire che nei Vangeli non trovi posto il conflitto. Gesù lo pratica, denunciando l'ipocrisia e sollevandosi contro l'iniquità, tenendo però aperta la relazione con coloro che gli si oppongono. Mentre nella guerra si punta alla distruzione dell'altro e alla negazione della relazione, nel conflitto così inteso si punta a una relazione del tutto diversa. La guerra si fa per vincere, il conflitto per convivere in una forma nuova su cui per ora non c'è consenso. Da questo punto di vista guerra e conflitto non sono sinonimi, sono opposti. Devo a Maurizio Pagano la sollecitazione ad approfondire questo punto.

pure per quella logica della potenza che era immaginata come lo scenario semantico obbligato per pensare la divinità e per assumere un atteggiamento conseguente nei suoi confronti. Non tanto perché Dio sia, al contrario, “debole” – giacché questa sarebbe ancora una connotazione ricavata, per via contraria, dal riferimento alla potenza –, bensì perché Dio si rivela come Padre e non ha altra potenza che quella di cui può essere capace un amore fedele. È dolorosamente e sorprendentemente evidente, nei testi evangelici, che il Padre di Gesù non interviene in maniera diretta nelle vicende umane, non plasma la storia a suo piacimento, non toglie Gesù dalla croce, non mostra direttamente il suo volto. Eppure il suo amore interviene in quanto suscita conversione, interpella i cuori ed è capace di guarire le esistenze dalla prigionia del male, rispettando sempre il vincolo posto dalla libertà degli amati, una libertà a cui è chiesto non solo di essere formalmente se stessa – una libertà libera – ma precisamente di riamare, di farsi scelta d’amore.

Come non valgono i criteri della guerra e del potere, dell’identità esclusiva e della potenza in sé, così non c’è alcuna plausibilità della logica della proprietà, al posto della quale troviamo sempre la condivisione. Tutte le categorie centrali della narrazione evangelica rimandano alla logica del dono. La creazione, la rivelazione, l’incarnazione, la passione, la resurrezione, la guarigione e la conversione, l’adesione a Cristo e la sequela, la comunità, la restituzione dell’integrità del creato sono riferimenti accomunati dal fatto che possono essere accolti, creduti e vissuti soltanto se si pensa e si vive secondo il dono inteso non come regalo, ma come libera relazione di condivisione che genera e rinnova la comunione. E siccome non c’è dono senza una disponibilità data liberamente tanto a ricevere quanto a dare, ciò conferma, tra le altre cose, che la libertà è un elemento vitale fondamentale sia nell’essere e nell’agire di Dio, sia nell’eventuale risposta da parte dell’umanità.

Nel confronto con i testi evangelici cade anche quel fondamentale scenario di senso che non solo il cristianesimo storico, ma anche le diverse religioni mondiali sono solite presupporre nel rapporto con la divinità: la logica del sacrificio.²³ Le uniche volte nelle quali Gesù lo nomina, lo fa per escluderlo recisamente indicando una via radicalmente alternativa, la via della misericordia.²⁴ Se c’è un tratto capitale e ricapitolativo del modo d’essere Dio, questo è proprio la misericordia,²⁵ l’amore misericordioso, alla luce del quale vanno ripensate la verità e la giustizia. Il termine,

²³ Cfr. G. Ferretti, *Spiritualità cristiana nel mondo moderno. Per un ripensamento della mentalità sacrificale*, cit.

²⁴ Cfr. Mt 9, 13 e 12, 7.

²⁵ Ho giustificato questa lettura del significato e delle implicazioni della misericordia nei seguenti scritti: *Dalla disperazione alla misericordia. Uscire insieme dalla crisi*, Dehoniane, Bologna, 2012; *La nonviolenza della fede. Umanità del cristianesimo e misericordia di Dio*, Queriniana, Brescia, 2015; *Il senso della misericordia*, Edizioni della Fraternità di Romena, Romena, 2016.

nella sua radice latina, dice non solo un sentimento di benevolenza estrema, di approssimazione a chi è “misero” perché in qualsiasi modo colpito dal male – dalla sventura, dal disamore proprio o altrui –, ma anche una relazione. Il cuore dell’amante raggiunge il cuore dell’amato, Dio entra con il suo amore nel cuore e nella condizione di chi si trova prigioniero di una spirale di morte. Letteralmente la misericordia sa estrarlo vivo dalla presa del male. Questa è senz’altro una proprietà straordinaria dell’amore misericordioso, ma non ancora la sua natura radicale. Per giunta, il significato di tale forza di perdono e di redenzione è stato deformato dalla sua riconduzione a una pietà ritenuta tipicamente femminile, ma per come può apparire in uno sguardo maschile. Di qui una concezione sentimentale e patetica della misericordia, che ne ha quasi comportato la rimozione dalla visuale della tradizione teologica prevalente, molto più attenta alla giustizia divina intesa come giustizia retributiva di meriti e colpe.²⁶

Se si risale oltre lo strato semantico stabilizzato secondo la radice latina del termine e si accolgono pienamente i significati custoditi nelle etimologie ebraiche e nelle etimologie greche, ci troviamo dinanzi un orizzonte inedito, più ampio e radicale. I termini *rahmim*, *rehem*, *hesedh*, *emeth* – che nell’ordine designano le viscere materne, il grembo materno, la bontà originaria e la totale fedeltà unita alla verità – nonché nei termini greci ἔλεος, οἰκτιρμός e σπλάγγνα – che alludono rispettivamente alla misericordia, alla compassione o commozione e alle viscere materne – consentono di capire che in realtà la misericordia non è solo una forza di perdono, di redenzione e di riconciliazione. Più originariamente e semplicemente ciò che chiamiamo “misericordia” è l’amore materno di Dio. Come ha notato Paul Ricoeur, è l’amore di un padre che ama come una madre.²⁷ In fondo già il Salmo 27 attesta questa qualità suprema dell’amore divino nella dichiarazione, piena di gratitudine e di meraviglia, che recita: «mio padre e mia madre mi hanno abbandonato, ma Tu mi hai raccolto» (Sal 27, 10).

Come ha ricordato papa Francesco, chiarire il senso della misericordia significa chiarire il senso del Vangelo.²⁸ Che cosa vogliono dire questa visceralità dell’amore “materno” di Dio e questa paradossale trasfigurazione di un padre che ama come una madre? Non è tanto un problema di riunificazione delle qualità dei generi, quanto l’indicazione che nel creare Dio genera dei figli e delle figlie, lì dove “figlio” designa qualcuno che si rivela tale per la somiglianza ai suoi genitori. Siamo generati come figlie

²⁶ Cfr. W. Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums, Schlüssel christlichen Lebens*, Herder, Freiburg, 2012; trad. it. di D. Pezzetta, *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo, chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia, 2013.

²⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, cit., p. 477; trad. it. cit., p. 502.

²⁸ Papa Francesco, *Il nome di Dio è misericordia*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 2016.

e figli e Gesù di Nazaret è la compiuta rivelazione della filialità comune. Ciò significa che nasciamo davvero quando maturiamo una libertà fedele alla Libertà e diveniamo amanti secondo l'Amore e con le sue modalità: la generosità, la fedeltà, la pazienza, la misericordia. Ecco il fondamento della fraternità e della sororità, che Francesco d'Assisi, con vera intuizione ontologica, coglie nella sua estensione a tutto il creato.²⁹

Dio genera vita infondendo amore, accogliendo i viventi in una comunione amorevole. Infatti dal punto di vista evangelico vita e morte non sono categorie biologiche, semplici polarità di un processo naturale; esse sono rispettivamente il frutto della partecipazione alla corrente dell'amore ricevuto e ricomunicato, oppure il frutto della totale secessione da esso da parte di chi non è più in grado anche solo di ricevere l'amore. Il riscontro esistenziale che possiamo avere di questa legge evangelica è dato dal fatto che probabilmente conosciamo persone che sono anagraficamente e biologicamente in vita, ma sono come morte per la loro impermeabilità a qualsiasi relazione amorevole, mentre è possibile e concreto che ci sia una persona cara scomparsa il cui affetto ci arriva ancora oggi. Per il Vangelo la creazione passa per quella nuova nascita che, al di là del nostro primo venire al mondo, è adesione a questo amore. Non è solo il dono della vita o dell'essere, ma è anche dono della dignità divina, è generazione di filialità, dunque di un legame indistruttibile tra l'origine e le creature. Si tratta di una donazione non nel senso di un regalo, ma di una generazione che opera dall'interno della nostra creaturalità e preme per dare alla luce una vita piena, compiuta, all'altezza della comunione eterna nell'amore di Dio.

Sarebbe bene vincere l'abitudine a pensare la creazione senza considerare attentamente la creaturalità. Questa, per essere compresa, chiede di riflettere sul fatto che non c'è creazione senza gestazione, senza nascita, senza lenta e rischiosa formazione, senza relazioni che sono costitutive per tutto ciò che viene alla luce. Quando ad esempio parliamo di persona, libertà, mondo, non possiamo mantenere un riferimento puramente definitorio e formale che fissi tali nozioni in un significato già dato e ci consenta di metterli in movimento, nello spazio del pensiero, spostandoli come se fossero le pedine di una scacchiera. Delle creature, tanto più se sono persone, bisogna ricordare lo statuto evolutivo, la trasformatività ma anche la degradabilità, la futurità propria di chi è sia ciò che è già, sia, almeno come nucleo germinale, ciò che potrà diventare.³⁰ Allora si coglie meglio la forza costantemente generatrice dell'amore qualificato come "materno".

²⁹ Per questa visione incentrata sul tema della nuova nascita rinvio al mio volume *L'umanità promessa*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 2009, nonché a L. Manicardi-R. Mancini, *Nascere di nuovo*, Gruppo Aeper, Bergamo, 2015.

³⁰ Cfr. P. Freire, *Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969, p. 96; trad. it. di L. Bimbi, *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano, 1976, p. 99.

Certo, la distanza dal modo più ovvio e diffuso di pensare la vita, Dio o noi stessi è grande, poiché siamo molto più abituati a ragionare secondo gli schemi del pensiero della necessità e dell'ontologia della separazione. Una delle conseguenze di una simile abitudine consiste nel ricorrente equivoco per cui, quando immaginiamo che cosa sia la libertà, la scambiamo per il potere. Il punto massimo di scandalo, a mio avviso, è costituito precisamente dalla nozione di filialità. Si resta colpiti dall'accanimento autolesionista con cui la cultura occidentale, nel corso dei secoli, ha inconsciamente rigettato l'invito a riconoscersi figli e figlie. L'asse della nostra tradizione di autocoscienza antropologica, di epoca in epoca, proprio nel rispecchiamento ricavabile dall'idea di Dio e del divino, si è spostato sempre solo modulando diversamente immagini di un uomo che non conosce filialità e si consegna a «una solitudine inaccessibile alla filiazione».³¹ Così infatti l'uomo europeo ha pensato se stesso nel cosmo: abbandonato alla solitudine nell'antichità; suddito e sottomesso a Dio nel medioevo; autonomo e artefice di sé nella modernità classica; risorsa, esubero o scarto nell'età della globalizzazione, sino al tentativo disperato di superarsi per via tecnologica nell'approdo al post-umano. Siamo disposti a concepire noi stessi in qualsiasi modo e a prendere per vera qualunque immagine. Disposti a tutto, fuorché a riconoscerci come figli e figlie.

La rivelazione evangelica testimonia che Dio è amore, ma questo non esclude affatto che sia libertà. Non solo perché ama liberamente, ma anche perché crea esseri liberi e il suo amore genera sempre libertà, al punto che è capace di rigenerarla anche quando la libertà era andata distrutta nell'adesione umana al male, là dove insorgono la violenza della disumanizzazione e dello spirito di distruzione. Forse, arrivati a questo punto, dovremmo rinunciare a pensare nella forma del rapporto gerarchico il nesso di amore e libertà. Piuttosto mi sembra plausibile riconoscere che l'amore è il senso e la passione della libertà, mentre la libertà è il respiro dell'amore. Dovremmo quindi provare a pensare la loro coesenzialità, cosa che mi sembra allusivamente possibile grazie alla categoria di gratuità.

Proviamo in particolare a correlare secondo la logica evangelica l'attributo tradizionale della potenza di Dio e l'attributo dell'amore. Alla luce dell'amore, la potenza si disambigua e si rivela come libertà. Alla luce della libertà, l'amore si disambigua e si rivela non come sostanza predeterminata, identità coattiva, bene senza bontà, bensì come scelta, volontà di prosimità, fedeltà, promessa, umile sovranità di una giustizia che si permette di andare oltre la legge della retribuzione di meriti e colpe perché Dio è

³¹ M. Zambrano, *La Confesión: Género literario*, Ediciones Siruela, Madrid, 2004 (1995¹), p. 71; trad. it. di E. Nobili, *La confessione come genere letterario*, Bruno Mondadori, Milano, 1997, p. 78.

legge a se stesso. La logica evangelica suggerisce a mio avviso di pensare a un rapporto di cogenerazione reciproca tra amore e libertà: l'uno e l'altra si ispirano e si alimentano a vicenda.

Tento una sintesi di quanto emerso sin qui sottolineando anzitutto che l'autentica gratuità non si risolve mai nel criterio del per-nulla-in-cambio e non è confondibile nella figura dell'arbitrio di un dono fatto per-nulla, ignoto e insensato, come ha sostenuto Jacques Derrida in omaggio all'interdetto formale e fuorviante che recide qualsiasi interazione tra gratuità e reciprocità.³² Se si considerano le concrete relazioni di dono nell'esistenza personale e nelle dinamiche sociali, si vede che la categoria di gratuità trova la sua pregnanza nel rinviare a uno specifico modo di essere, di sentire e di agire, di dare e anche di ricevere. Tale modalità, seppure variamente graduata, rimanda in ultima istanza alla libertà dell'amore. L'amore vero si dà essenzialmente come generosità creativa, ontologica, comunionale. In questa prospettiva, dunque a patto di non ricondurre il senso del gratuito semplicemente all'infondato o addirittura all'assurdo, mi sembra che la formula meno riduttiva per qualificare la logica evangelica sia quella di *logica della gratuità*.

3. *La libertà dell'amore*

In quale misura e in che modo la logica evangelica – considerata nel suo status di logica della gratuità che è tipica dell'amore – può essere fonte di confronto e di rielaborazione per l'ontologia della libertà? Una risposta concreta è già stata data anzitutto da Pareyson e quindi da Ciancio, giacché questa logica per loro è stata effettivamente una fonte ermeneutica ed euristica fondamentale. Qui c'è uno degli elementi di maggiore e più promettente originalità del loro percorso, poiché nel suo complesso la tradizione occidentale ha quasi sempre avuto scandalo dell'amore. Infatti al massimo a esso è stato concesso un permesso di soggiorno nella giurisdizione della razionalità e della metafisica a condizione che fosse amore per la conoscenza.

Nella visione di Pareyson e di Ciancio si prende congedo dalla concezione svalutante e sentimentale dell'amore, per elevarlo a riferimento metafisico indispensabile per l'ermeneutica della libertà originaria. Direi che soprattutto il confronto con l'eredità biblica e quindi con l'inquiete e ricchissima ricerca di Schelling, come del resto anche l'attenzione che Pareyson dedicò a un autore come Jaspers,³³ hanno sollecitato una conce-

³² Cfr. J. Derrida, *Donner le temps*, Éditions Galilée, Paris, 1991; trad. it. di G. Berto, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina editore, Milano, 1996.

³³ Cfr. L. Pareyson, *Karl Jaspers*, Marietti, Casale Monferrato, 1983 (I ed. *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Loffredo, Napoli, 1940).

zione ontologica incentrata sì sulla libertà, ma anche tendente a qualificarla mediante il rimando all'amore gratuito e alla sovrabbondanza che esso genera.

Certo, si tratta di chiarire quale sia il rapporto tra libertà e amore. Il punto cruciale della lettura in termini di gratuità dell'ontologia della libertà sta nell'accettare di riconoscere un valore originario e decisivo all'amore. La tradizione metafisica classica ha configurato in chiave logico-deduttiva il riferimento a Dio, alla creazione, alla condizione umana e all'amore stesso, assorbendo in questo quadro anche i significati e il senso della rivelazione evangelica. Questa tradizione ha ricompreso ogni cosa entro lo scenario logico delle categorie di essere, essenza, ente, divenire, non essere e nulla, facendo del principio di non contraddizione il propulsore della propria capacità cognitiva e argomentativa, ma anche pagando il prezzo di un adeguamento di fondo all'impianto del pensiero della necessità. Invece la via percorsa dall'ontologia della gratuità, nell'assumere l'eredità dell'imprescindibile riferimento all'essere, ha reso visibile la legittimità e la persuasività di una chiave agapica. Bisogna però subito ricordare che in tal caso l'amore è irriducibile a una dinamica psicologica, emotiva e sentimentale, perché riacquisisce l'altezza metafisica e ontologica che la Scrittura biblica gli assegna nell'indicare che Dio è amore e ama in modo gratuito. Nella logica evangelica si può cogliere con particolare evidenza una razionalità più alta di ogni razionalità argomentativa e deduttiva perché l'amore divino è il *Logos* rispetto a cui si giudica che cosa sia davvero sapiente, sensato, coerente e fonte di conoscenza.

Se la logica evangelica viene riconosciuta e trascritta con questo orientamento metafisico, si arriva a capire che la libertà – colta come origine, inizio e scelta per il bene – non rimanda puramente a se stessa, ma suggerisce l'idea di una coimplicazione originaria con il dinamismo dell'amare. In fondo è l'intera rivelazione biblica ad attestare che l'unico senso possibile della libertà è nell'*amore* che fa essere l'altro da sé. Con tale termine non è formulata una definizione, è riconosciuto, per così dire, il *senso di Dio*. Mentre infatti la realtà divina sfugge necessariamente alla presa del concetto o, se si preferisce, all'idea che ce ne facciamo, nondimeno possiamo renderci conto del suo senso inteso non tanto come significato, quanto come intenzionalità della libertà divina, direzione del suo agire, orientamento del suo sguardo e della sua volontà. Il senso di Dio è la meta verso cui Dio stesso si muove, la sua tendenza fondamentale, il suo spirito e modo di essere. Stando alla testimonianza biblica l'amore è il senso di Dio. Nel contempo è anche la meta, la tendenza, lo spirito e la modalità di esistenza a cui vuole attrarre l'umanità. E ciò vale senza che Dio intervenga direttamente nella storia al di sopra della nostra libertà, poiché agisce indirettamente invitandola e attraendola a conversione.

Inoltre la rivelazione biblica ricorda costantemente di *quale amore* si tratti: una forza creativa capace di comunione viscerale, una forza nonviolenta, resistente al male e al nulla, una forza che è paragonabile all'amore di un padre che ama maternamente. Per questo ha ragione Abraham Heschel quando afferma: «a Israele è stato insegnato il modo con cui accostarsi a colui che è oltre il mistero. Oltre la mente c'è il mistero, ma oltre il mistero c'è la misericordia. Dal profondo del buio giunge una voce a rivelarci che il supremo mistero non si cela sotto un enigma, ma è il Dio della misericordia». ³⁴ In tal modo Heschel indica che il Dio vivente non resta chiuso nel mistero della trascendenza assoluta, poiché si rivela come amore misericordioso. L'affermazione però fa anche pensare come proprio questa verità vivente che si dona oltre il mistero possa continuare a rimanere il più oscuro dei misteri per chi resta scandalizzato dall'originarietà ontologica dell'amore.

Di esso la libertà è il respiro e l'elemento vitale permanente, come del resto, per chi è amato, la libertà stessa è il frutto tipico di questo amore che libera gli amati e mai causa schiavitù. La libertà originaria che è al centro dall'ontologia di Pareyson e di Ciancio non ha lo statuto della sostanza, al modo della metafisica tradizionale; non è un riempimento dell'idea di mistero, bensì è simbolo, dato in forma concettuale, dell'amore indefinibile eppure sperimentabile e riconoscibile che fonda la vita, la dignità e la libertà del finito. Sarebbe tuttavia fuorviante ricorrere a una formula del tipo "ontologia dell'amore". Intanto perché un'espressione simile suscita immediatamente reazioni di diffidenza dovute al suo sapore apologetico e falsamente pacificante. Poi soprattutto perché ogni genitivo apposto al termine "ontologia" può comportare l'illusione di contenere ciò che ci origina.

Mi pare più appropriato e sobrio attenersi al concetto di ontologia della libertà e della gratuità, là dove i genitivi non servono a soddisfare l'inconfessata pretesa di mostrare in una parola il mistero dell'origine. Piuttosto essi evocano i tratti essenziali e universali riconoscibili sulla base dell'esperienza dell'amore originario nel suo essere fondativo della possibilità della vita e del suo pervenire a quel grado di realtà in cui la vita stessa diventa la comunione dei viventi. In un'ottica del genere, il concetto di gratuità è adatto a rendere l'idea della coessenzialità della libertà e dell'amore.

Il migliore argomento per attestare la plausibilità di questa direzione di pensiero è di ordine antropologico ed esistenziale e sta nel riconoscere che non siamo nati né per sopravvivere né per morire, ma per una vita senza

³⁴ A. J. Heschel, *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1955, p. 352; trad. it. di E. Mortara di Veroli, *Dio alla ricerca dell'uomo. Una filosofia dell'ebraismo*, Borla, Roma, 1983, pp. 379-380.

ta e una felicità concreta. Quella felicità che si dà anche a fronte di sofferenze, fatiche e lutti purché restiamo capaci di comunione. Da dove viene questa possibilità suprema della condizione umana e cosmica? A ben vedere l'esperienza ci rivela che solo l'amore vero, cioè quello che ha la forza e la fedeltà della misericordia, è in grado di generare relazioni comunionali e persino di rigenerarle quando sono state spezzate. Tale concezione non idealizza una condizione di vita che di fatto è contraddittoria e lacerante, anzi ci permette di comprenderne meglio la tragicità poiché l'irrompere del male è causato precisamente dall'amore sbagliato o dall'amore mancato, dal corrompersi delle relazioni. In questa visione non c'è alcuna riduzione dell'entità del male, riduzione che invece si verifica ogni volta che esso viene localizzato e circoscritto in una zona della realtà (divina, o umana, o naturale). In una concezione ontologica relazionale il male non è affatto sottovalutato. Si impara a comprendere che può insorgere ovunque vi sia una relazione, poiché se la relazione non è identità o fusione, essa presuppone una qualche distanza tra i viventi e con l'origine. Inoltre presuppone la distanza di ciascuno rispetto a ciò che potrebbe e dovrebbe divenire in verità. Di conseguenza possiamo interpretare e fraintendere la distanza stessa come motivo di isolamento, di autoreferenzialità, di reazioni distruttive.³⁵

Si potrà obiettare che la libertà originaria è incondizionata e arbitraria, dunque non possiamo pensarla determinandola nel senso dell'amore. Per replicare partirei dalla domanda: quando si parla di ontologia della libertà, di quale libertà si tratta? Nel rispondere a tale quesito sia Pareyson che Ciancio guardano alle nozioni di inizio e di scelta, ma bisogna anche fare attenzione al fatto che essi stessi non lasciano queste due idee sospese nel vuoto, visto che puntualmente le legano in maniera essenziale al bene e all'amore. Ciò a mio giudizio si spiega in quanto la libertà, nella relazione con se stessa, comporta essenzialmente una *fedeltà*. Questo è l'unico vincolo intrinseco che la libertà stessa possa ammettere senza cessare o snaturarsi. È incondizionata, salvo che per la condizione della fedeltà. Per essere fedele a se stessa la libertà deve evitare di scegliere il nulla, così come non può sussistere senza scegliere nulla. Dunque l'ontologia, nel rinviare all'origine, pensa una libertà fedele, che scegliendosi va oltre di sé perché sceglie l'essere. Con ciò scarta l'eventualità del nulla e l'essere che ha scelto è allora comunicativo, diventa anche l'essere del finito o del creato. Se avesse scelto soltanto il proprio essere, avrebbe lasciato che esso fosse delimitato dal nulla. Invece la scelta per l'essere porta la libertà a comunicarsi, a farsi generatrice non solo della vita, ma anche di un'altra libertà. Una

³⁵ Ho approfondito questa concezione del male nel libro *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2012.

potenza arbitraria avrebbe causato come proprio effetto niente di più che un mondo oggettivo. Una libertà amorevole genera soggetti liberi.

Si gioca qui, come ho già anticipato, un punto essenziale dell'alternativa al pensiero della necessità. Infatti, finché si pensa la libertà in conformità al criterio della mera possibilità, ci si muove per reazione contrappositiva al concetto di necessità, quindi se ne resta condizionati in maniera decisiva, seppure involontariamente. Emanciparsi davvero da questo rimando significa risalire a prima di ogni comparazione con la necessità riconoscendo – là dove sembravano doversi ammettere l'arbitrarietà e l'indeterminatezza – una *costituzione precisa*: la libertà di essere libertà. È la sovranità in quanto facoltà di essere fedele a sé. Nella comprensione ontologica l'arbitrio cede il suo posto alla fedeltà.

È precisamente in questa fedeltà che, a mio avviso, è custodito il nucleo del mistero dell'amore. Perché in essa c'è la disponibilità a legarsi liberamente all'altro da sé, conferendo a tale legame una validità senza fine. Se l'origine dell'essere è fedele a se stessa, è anche fedele all'alterità, perché scartando la scelta del nulla vuole l'essere anche oltre sé. La libertà originaria si costituisce amando. In ciò è fedele, ossia è veramente ciò che è. La libertà della libertà è la libertà dell'amore. Quest'ultimo implica sempre la libertà, ma la libertà è reale e vera perché si muove secondo quella intenzione di bene e quella passione generatrice che provengono dal mistero dell'amore. Di conseguenza il tradizionale rimando alla potenza dell'origine della vita si disambigua e si chiarisce come libertà. Alla luce dell'amore, la libertà si rivela fedeltà nella gratuità del dono di sé. Alla luce della libertà, l'amore si disambigua e si rivela non come sostanza predeterminata, identità coattiva, bene senza bontà, bensì come scelta, volontà di prossimità, promessa, umile sovranità di una giustizia che si permette di andare oltre la legge della retribuzione di meriti e colpe perché Dio è legge a se stesso.

Nel contempo va precisato che la libertà originaria ama *secondo il bene*, cioè non in modo distruttivo, oppressivo o infedele. Occorre pure tenere presente che non sceglie il bene come se questo fosse solo l'oggetto della scelta. E' anche il soggetto. Si può dire che il bene insito nell'amore, che è inerente alla libertà fedele, sceglie il bene. Dunque in che senso la libertà originaria è l'incondizionato? Nel senso che è lei che pone la condizione a se stessa. È amore che si vincola all'amato. In questi termini viene confermata la via che porta a pensare l'originarietà della libertà, senza tuttavia concepire quest'ultima in conformità con l'arbitrarietà. La grande differenza, a riguardo, sta nel prendere la direzione della libertà arbitraria oppure quella della libertà fedele. Questo secondo orientamento non la sottomette ad alcun criterio estrinseco e necessitante, anzi esalta la capacità della libertà di essere veramente se stessa. Per contro, all'opzione di pensare la libertà come arbitrio assoluto non siamo tenuti né per ragioni di cogenza logica,

né per le risultanze dell'ermeneutica dell'esistenza e dell'esperienza religiosa in particolare.

Ho iniziato la mia riflessione ponendo la questione di quale possa essere il valore dell'ontologia della libertà e, aggiungo, della gratuità in un contesto epocale come quello odierno. A me pare che il suo potenziale sia tale da contribuire al più generale processo del risveglio di una spiritualità della libertà solidale e di una coscienza del valore della vita comune. Una libertà non più autocentrata, ma per la quale inizio e scelta siano orientate alla cura del bene condiviso. L'ontologia della libertà mi sembra una fondazione filosofica propizia e rigorosa per la gestazione della forma di coscienza della realtà che deve contraddistinguere quelle che possono essere chiamate le «culture corali».³⁶ Con tale espressione si fa riferimento al processo storico in atto, spesso poco rispecchiato dall'informazione mediatica, per cui un po' ovunque nel mondo stanno nascendo culture finalmente in grado di dare valore sia alla propria tradizione sia al legame con il resto dell'umanità, senza rinchiudersi nel nazionalismo e nell'etnocentrismo. Queste culture si annunciano dotate di un respiro cosmoteandrico in quanto sono sensibili e attente alla relazione ontologica tra Dio o il divino, l'umanità e il mondo naturale. Affiora così un pensiero collettivo portato a cogliere l'essere come relazione tendenzialmente in divenire verso la comunione.

Com'è noto, esistono numerose proposte filosofiche che puntano alla rigenerazione della coscienza etica e alla rinascita del pensiero critico collettivo. Molte di esse seguono il filo conduttore dell'antropologia, mentre almeno altrettante insistono sulla coscienza ecologia e sulla difesa del mondo naturale. La via ontologica sviluppata da Claudio Ciancio ha il merito di offrire ragioni meditate e plausibili per riconoscere il valore del tessuto comunione che lega sia l'umanità, sia la natura alla realtà dell'origine, senza con ciò riproporre una forma di panteismo. Quando egli afferma che «la libertà si è manifestata facendo dono dell'essere a sé e fuori di sé»³⁷ quella congiunzione «e» fa pensare che l'essere è ormai *essere insieme*, vivere in un vincolo di comunione, per quanto gli esseri umani possano giungere a misconoscerlo e a negarlo sistematicamente. Il punto è il seguente: la maturazione della coscienza che riconosce la realtà, nel suo nucleo più profondo, come comunione è la svolta che in ognuna delle culture fa emergere la consapevolezza spirituale, antropologica, cosmologica ed etica più adeguata a riscattare l'umanità compromessa che si trova intrappolata nella società globalizzata.³⁸

³⁶ Su questo punto rinvio al mio testo *La scelta di accogliere*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 2016.

³⁷ C. Ciancio, *Libertà e dono dell'essere*, cit., p. 205, corsivo mio.

³⁸ Per un quadro persuasivo dell'entropia antropologica attuale si veda il volume di F. Falappa, *L'umanità compromessa. Disintegrazione e riscatto della persona nell'epoca del post-liberismo*, Franco Angeli, Milano, 2014.

Allora il discorso ontologico trascende il confine di una pratica specialistica. Nel termine “ontologia” vibra l’esigenza irrinunciabile di un recupero del reale al di là delle apparenze e delle illusioni. Ma il problema che subito si presenta è quello di chiarire quale sia il fondamento di un’interpretazione filosofica dell’essere, dunque se e come si dia una sua legittima fondazione. Mi sembra che una traccia promettente per affrontare la questione senza sopprimerla sia sottesa proprio alle obiezioni sollevate nei confronti dell’ontologia nel secolo scorso. Se infatti consideriamo il principale punto di convergenza tra le critiche all’ambizione della tradizione ontologica – risalendo alle posizioni paradigmatiche di Kant e di Hegel e poi di molte voci del Novecento filosofico, tra le quali quelle di Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Jaspers, Ortega y Gasset, Zambrano, Adorno, Rosenzweig, Buber, Lévinas, Heschel e Irigaray –, ci si rende conto di come tutte queste prospettive comunque mettano in guardia dall’ontologia ridotta a una costruzione fittizia e proiettiva. Tali critiche delegittimano, più che l’ontologia in sé, la pretesa del pensiero di delineare la verità dell’essere mediante il gioco del porre le domande e di esercitare poi il potere di darsi le risposte da solo. Al di là degli esiti molto diversi e spesso divergenti tra loro, tali prospettive critiche possono essere interpretate come un contributo non a liquidare l’ontologia, ma a ripensarla in una chiave relazionale. In tal caso con il termine di “ontologia” si designa una teoria dell’essere compreso non come la somma degli enti, bensì come l’unità relazionale tra essi e la loro origine. In qualche misura e in certo modo – fermo restando che si tratta di chiarire l’una e l’altro – gli enti partecipano dell’essere e ne discendono. Ma qui l’ontologia della libertà si svincola dallo schema del rapporto di causa ed effetto e finalmente riconosce sia la tragicità, sia il possibile riscatto della relazione tra le due libertà, quella originaria e quella umana. Tale ontologia pensa la correlazione strutturale tra l’origine e i viventi e dei viventi tra loro senza rimuoverne l’implicazione tragica, e cioè che la libertà umana, sviata e persa a se stessa, possa pervertire la creaturalità e dare luogo al disumano spezzando questa trama comunionale.³⁹

L’essere umano è in se stesso relazione con ciò che lo supera e nondimeno lo costituisce. Quella dell’essere, allora, non è una categoria che serve a imprigionare dentro un impianto logico astratto la concretezza e l’immensità della vita, così come il mistero della sua origine. Al contrario l’essere dice il legame tra l’origine e i viventi, la partecipazione a una realtà che è relazione tra l’una e gli altri. Non indica la “presenza” tipica dell’essere-a-portata-di-mano dinanzi a un soggetto che impone a ciò che tematizza il primato del proprio pensiero, indica anzitutto la presenza nella vita universale. La relazionalità non è semplicemente una capacità del sogget-

³⁹ Cfr. C. Ciancio, *Del male e di Dio*, cit.

to, né un corredo genetico di tipo biologico e nemmeno è riducibile allo statuto di un contesto che semplicemente sta intorno a identità in sé compatte e autosufficienti. Piuttosto la relazionalità è il frutto dell'essere costituiti come dono a se stessi nella partecipazione al mondo e alla vita, che a loro volta sono dati e non inventati o prodotti. L'essere-nel-mondo è una correlazione tra doni viventi, deriva dalla sovrabbondanza di vita dischiusa dall'origine dell'essere. L'essere stesso non è riferibile solo alla realtà originaria e ineffabile, in nome della salvaguardia della differenza ontologica, ma va riconosciuto anche alla realtà creata e al legame dell'una con l'altra. L'ontologia della libertà e della gratuità aiuta a chiarire il senso dell'origine e di questa "partecipazione" degli enti, senza isolare l'una o gli altri come se fossero sospesi nel vuoto.

Quale plausibilità può avere questa proposta agli occhi di quanti prescindono da qualsiasi credenza religiosa? A costoro l'idea secondo cui l'origine della vita sarebbe libertà e amore appare una rappresentazione immaginaria e ingenua, viziata dall'antropomorfismo. Dunque l'ontologia della libertà e della gratuità sembrerebbe interessante solo per chi aderisce alla fede in Dio. Fermo restando che non esiste una visione della realtà che sia in sé universale, questa prospettiva ontologica apre comunque uno spazio di senso capace di universalità, che evidentemente riguarda non l'ipotesi sull'origine, bensì il rispecchiamento di ciò che in quanto esseri umani ci accomuna in una stessa responsabilità. Il confronto non è tanto su quale idea possiamo farci di quello che per noi resta indimostrabile, quanto su quello che sperimentiamo come reale. Questa visione ontologica mette in luce il valore del legame essenziale di ognuno con tutti gli altri e tra l'umanità e la natura. E fa comprendere che non si tratta di un dato puramente fattuale, poiché invece esibisce le ragioni del compito di partecipare a questo tessuto relazionale con responsabilità e con spirito di gratuità. In ciò l'ontologia della libertà e della gratuità alimenta la consapevolezza della necessità di fare fronte alla sfida del male che irrompe attraverso la lacerazione delle relazioni vitali.

Per quanto attiene alla domanda sul mistero dell'origine, tale discorso ontologico trova conferma secondo Ciancio nell'intenzionalità rilevabile in tutto ciò che è bellezza, dono, bene: «che sia un'origine dalla libertà, e non invece dal caso, si mostra nel fatto che ciò che viene prodotto è portatore di un'intenzionalità: la rosa fiorisce perché fiorisce, ma nel suo fiorire si manifesta una bellezza che non è riducibile alla pura infondatezza del suo fiorire, ma è portatrice di un senso spirituale, di un'intenzione (è gratuità di una donazione di senso)». ⁴⁰ L'argomento mi pare integrabile con

⁴⁰ C. Ciancio, *Libertà e dono dell'essere*, cit., p. 204.

quello portato da Gandhi per attestare la superiorità dell'amore divino e del bene rispetto al male: «la forza dell'amore e la forza dell'anima o della verità sono la stessa cosa. Abbiamo le prove dell'azione di questa forza in ogni momento. Senza di essa l'universo scomparirebbe». ⁴¹

D'altronde, in vista di un risveglio della coscienza collettiva, trasversale alle appartenenze etniche e culturali, io sarei propenso a spostare la validità di questi argomenti dal piano ontologico e religioso al piano esistenziale, lì dove chiunque può accertarsi della validità di un'affermazione di senso. Sia l'intenzionalità di bene e di bellezza, sia l'efficacia dell'amore vero contro la distruttività indicano rispettivamente un senso, una forma di vita e una fonte. Il senso è quello dell'esistere per altri e non solo per se stessi. La forma di vita è quella in cui la comunione è sostanza di ogni pienezza e felicità, mentre l'isolamento, la prevaricazione e la guerra si dimostrano cause di infelicità. La fonte invece è quella forza originale e interiore che dà la luce, l'energia, l'orientamento e la fiducia indispensabili per aderire alla forma di vita ora evocata. ⁴²

Sta alla libertà di ciascuno scoprire questa fonte, interpretarne la natura e aderire alla corrente di vita che da essa sgorga. In fondo non è prioritario che si stabilisca mediante argomentazioni se si tratti di Dio, del divino, della vita, della natura o, semplicemente, dell'eredità di bene che ci è pervenuta attraverso le generazioni che ci hanno preceduto. Prioritario è che si esca dalla presunzione di autosufficienza e si giunga ad assumere la relazione con questa fonte interiore. Se sulla questione dell'origine della vita perdurerà una legittima divergenza di posizioni metafisiche, comprese quelle che hanno esiti antimetafisici, sulla questione di ciò che personalmente ci dà da vivere e ci illumina non è forzato chiedere un consenso sul fatto che c'è per noi una relazione fondante e non possiamo semplicemente basarci sulla nostra volontà o sui nostri talenti.

Con ciò si configura uno spostamento del centro della prospettiva dall'ipotesi sull'origine della vita all'autocoscienza personale di ciò che in noi dà origine a una vita nuova. È in tale ottica che l'argomento di Ciancio e quello di Gandhi possono rivelare una plausibilità difficile da contestare. L'ontologia della libertà e della gratuità chiede di essere considerata da

⁴¹ M. K. Gandhi, *Satyagraha*, Navajivan, Ahmedabad, 1951, p. 15.

⁴² Se si fa attenzione alla specificità della forza nonviolenta che viene generata per una persona dalla sua fonte interiore, non si può più sostenere, come fa Ciancio, che «l'energia del male può essere la medesima del bene» (C. Ciancio, *Libertà e dono dell'essere*, cit., p. 150). Si tratta di forze eterogenee *in radice*, come possiamo riscontrare noi stessi distinguendo nel nostro universo interiore quei sentimenti che, pur essendo fisiologici in quanto dispositivi di difesa, facilmente arrivano ad assumere una carica entropica e distruttiva, da quei sentimenti che invece hanno la valenza di forze di guarigione. Tra i primi ricordo l'angoscia, la paura, la rabbia, l'invidia, l'avidità, l'orgoglio; tra i secondi la fiducia, il coraggio, la gratitudine, la compassione, la speranza, la mitezza, la generosità.

ciascuno sul piano di una consapevolezza spirituale relativa alla fonte del senso della propria esistenza e non certo soltanto sul piano della costruzione argomentativa. Ora è importante precisare che in tal modo la domanda metafisica sull'origine, anziché essere liquidata come irrilevante, può essere radicata in una più lucida coscienza di se stessi e così essere ripresa con maggiore concretezza e rigosità.⁴³ Perché a un'autentica ricerca ontologica non basta il rigore logico del principio di non contraddizione; serve il rigore esistenziale ed etico di una fedeltà alla dignità umana. I vissuti non sostituiscono la riflessione, semmai conferiscono a essa un luogo includibile e istruttivo.

Nel concludere la mia riflessione devo dire che non so se quella che ho delineato possa davvero rappresentare una lettura legittima del senso dell'ontologia elaborata da Ciancio; probabilmente si tratta piuttosto del contributo al dialogo che riguarda posizioni che restano diverse e talvolta mantengono punti di divergenza. Il punto principale resta l'idea della libertà incondizionata intesa nel senso dell'arbitrarietà. Nondimeno ritengo che la proposta di Ciancio, anche a prescindere della sua reinterpretazione in termini di ontologia della gratuità, sia particolarmente feconda per il rinnovamento della coscienza ontologica del nostro tempo. Tale valutazione è a mio avviso corroborata dal valore che nell'indagine di Ciancio riveste l'istanza escatologica. Essa non suggerisce di guardare solo alla fine dei tempi, giacché consente di guardare già al dischiudersi, nel cuore della quotidianità, di quell'altro presente che s'illumina quando gli esseri umani maturano la scelta della libertà come responsabilità e adesione al bene. Nella misura in cui accade questo, essi anticipano una comunione che non è ancora data nella sua realtà compiuta e vive allo stato di un seme da coltivare, eppure non per questo è meno reale. Soltanto così possono riscattare la singolare anticapacità di pervertire la loro dignità e di tramutare il dono dell'essere in una maledizione.

La stima per la libertà è consonante con quella fiducia fedele che considera l'essere umano non solo per il male che compie, ma per la riserva di bene e di libertà positiva di cui resta capace perché la realtà del legame con l'origine, per quanto fragile, è indistruttibile. È quanto conferma il testo della *Laudato si'* lì dove, dopo una perspicua e organica analisi dei mali globalizzati che ci colpiscono in questa stagione storica, afferma: «eppure non tutto è perduto, perché gli esseri umani, capaci di degradarsi fino all'estremo, possono anche superarsi, ritornare a scegliere il bene e rigenerarsi, al di là di qualsiasi condizionamento psicologico e sociale che venga loro imposto. Sono capaci di guardare a se stessi con onestà, di far

⁴³ Intendo in questo senso l'affermazione di Ciancio secondo cui l'ontologia della libertà è una filosofia esistenziale: cfr. *ibidem*, p. 12.

emergere il proprio disgusto e di intraprendere nuove strade verso la vera libertà».⁴⁴

Se accettiamo di riconsiderarla in quest'ottica, l'ontologia della libertà manifesta inaspettatamente i lineamenti di un itinerario di formazione. Un itinerario grazie al quale s'impara a far valere il disgusto verso tutto ciò che comporta il degradarsi nell'illibertà e si giunge a scegliere di dare forma compiuta alla propria libertà nella responsabilità del servizio. Da tempo Claudio Ciancio sta procedendo in profondità in questo itinerario sia teoretico che educativo. Pertanto credo che non solo oggi, ma anche nella nostra ricerca futura debbano essere ben presenti la gratitudine nei suoi confronti e il dialogo con lui.

Abstract

This essay intends to deepen the ontology of freedom in its meaning and development. This philosophical conception is considered in the perspective of a hermeneutic of Gospel logic. The Christian faith has its kernel in the love as way of being of God. In particular mercy emerges as fundamental and distinctive quality of God's love. Such a concept is regarded on the basis both of biblical texts, in particular of the Christian tradition, and of relationships where the human beings live the true communion. Thus the logic of gift is the fundamental orientation for an understanding of Christian vision of life. There is an essential congruence between Gospel logic and the ontological theory grounded on concept of freedom. This is true in special way if we read the idea of the fontal freedom as grace and force of gift. Then we see that freedom is rather different from pure arbitrariness, because it is loyalty to own way of being: freedom and love are structurally coessential. The ontology of freedom can develop a thought that clarifies this metaphysical unity. It can also promote in the contemporary culture the consciousness of ontological interdependence between the origin of being, on one side, and man and nature, on the other.

Keywords: *Ontology, Freedom, Gospel-Logic, Gift, Grace.*

⁴⁴ Papa Francesco, *Laudato si'*, n. 205, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2015.