La parola che tiene

Saggio di fenomenologia della promessa



Un bambino alla finestra

Un bambino di sette anni, a metà pomeriggio, sta in piedi su una sedia accanto alla finestra del soggiorno. Fuori la strada è vuota. Quella mattina suo padre, uscendo di casa con la fretta di tutti i giorni, gli ha detto che sarebbe tornato prima di cena e che avrebbero giocato insieme. Nessun contratto è stato firmato e nessun testimone ha ascoltato, eppure il bambino ha ormai davanti a sé un'ora della giornata che prima non esisteva. La sera ha cambiato forma: non è più un tempo che semplicemente arriva, ma un tempo in cui qualcuno è atteso.

Questa scena minima contiene l'enigma che questo lavoro vuole descrivere. Con poche parole il padre ha fatto qualcosa di sorprendente, perché ha disposto di un tempo che non possiede. Nessuno sa che cosa accadrà alle sei del pomeriggio: il traffico, una riunione che si prolunga, una stanchezza improvvisa potrebbero cambiare ogni cosa. Eppure l'uomo ha parlato come se il futuro gli appartenesse, e il bambino gli ha creduto. Ora aspetta con il corpo intero, con la fronte appoggiata al vetro.

La promessa è uno di quegli atti in apparenza leggeri che in realtà reggono un grande peso. Non sposta alcun oggetto nel mondo visibile, e tuttavia crea qualcosa che prima non c'era: un'attesa legittima, un debito, un legame che attraversa il tempo. Chi promette fa ciò che i marinai fanno quando la nave è ferma e non soffia il vento: getta l'ancora in avanti e poi si tira verso di essa. La parola data è un'ancora lanciata nel futuro, e la vita si muove verso il punto in cui è stata gettata.

Che cosa accade, esattamente, quando si promette? Il metodo di questo lavoro è fenomenologico, nel senso più semplice e più esigente del termine: descrivere prima di spiegare, restare presso l'esperienza di chi promette e di chi attende, prima di domandarsi da dove la promessa tragga la sua forza. Sarà anche narrativo, perché la promessa ha bisogno di una durata, di un prima e di un dopo, di qualcuno che la mantenga o la tradisca, e di qualcuno che la racconti.

Il padre della scena è affidabile e il bambino gli crede, perché in un caso semplice la struttura della promessa si lascia vedere con chiarezza. Per cercare ciò che è necessario a ogni promessa, e non soltanto a quella ben riuscita, descriveremo però anche promesse mancate, insincere, estorte e perverse. Procederemo inoltre per movimenti distinti, dichiarandone i passaggi: prima la descrizione, che chiede soltanto di essere verificata nell'esperienza di chi legge; poi la forma compiuta della promessa; poi la premessa antropologica da cui si parla; poi la lettura di fede; infine le scelte pedagogiche. In questo modo chi legge potrà sapere, in ogni momento, su che cosa poggia ciò che sta leggendo.

Che cosa accade quando si promette

La prima cosa che si nota è che la promessa non esiste da sola. Si promette sempre a qualcuno, e la parola data compie il suo effetto soltanto quando viene udita e accolta. Chi dicesse «verrò» a una stanza vuota formulerebbe un proposito, non una promessa. Tra chi parla e chi ascolta si tende così un filo sottile, che ciascuno regge da un capo: l'uno con la propria parola, l'altro con la propria attesa.
La seconda caratteristica è che la promessa riguarda sempre un'azione futura che dipende da chi la pronuncia. Nessuno promette che domani pioverà, e chi promette ciò che sa di non poter fare dichiara un potere che non ha. Dicendo «ci sarò», io affermo di poter essere presente e, insieme, che intendo esserlo. Il potere e la volontà sono qui intrecciati, ed è proprio questo intreccio a rendere la promessa fragile, perché il potere può venire meno, la volontà può incrinarsi, e l'uno e l'altra si decidono in un tempo che non è ancora arrivato.
In terzo luogo la promessa non descrive una situazione, ma ne crea una. Prima che il padre parlasse, nessuno doveva nulla a nessuno; dopo, un debito è venuto al mondo. Il linguaggio ordinario lo sa: si «dà» la parola, come si dà un oggetto, e la si dà davvero, perché chi l'ha ricevuta ne dispone. Il bambino possiede ormai un diritto di attendere. Con il vocabolario di Husserl, che qui è particolarmente efficace, si può dire che la promessa è un'intenzione vuota rivolta a un evento che ancora non si dà, affidata a un altro che la custodisce nella propria attesa. Mentre il padre lavora, la promessa continua a esistere nel bambino, come una lampada accesa in una stanza. Essa vive così in due luoghi, nella memoria di chi l'ha pronunciata e nell'aspettativa di chi l'ha ricevuta, e può essere dimenticata dal primo senza spegnersi nel secondo.
In quarto luogo, promettere significa vincolare un sé che non esiste ancora. L'uomo che alle sei dovrà tornare a casa sarà più stanco di quello che parla alle otto del mattino; potrà avere ragioni nuove, desideri diversi, perfino altre persone che lo chiamano altrove. Chi promette sa tutto questo, e promette lo stesso. La promessa è una piccola scommessa contro il mutamento, o meglio una dichiarazione che nel mutamento qualcosa resterà.
In quinto luogo, c'è nella promessa un'asimmetria di rischio. Chi promette si espone al giudizio di non avere mantenuto; chi la riceve si espone a una delusione senza alcuna garanzia, perché non può verificare in anticipo ciò che gli viene dato. Per questo il tradimento di una promessa ferisce in modo diverso dal semplice inadempimento di un servizio: non toglie soltanto ciò che mancava, ma getta un'ombra retroattiva sulla parola stessa, e il bambino che ha atteso invano alla finestra può perdere, insieme a una serata, la credibilità di molte altre sere promesse.
Conviene distinguere la promessa da ciò che le somiglia. Non è una previsione, perché la previsione descrive quanto accadrà mentre la promessa impegna a farlo accadere. Non è un semplice proposito, perché il proposito resta interiore e non obbliga nessuno. Non è nemmeno un contratto: il contratto si regge su una forza esterna capace di far rispettare i patti, mentre la promessa nuda si regge soltanto sul credito che riconosciamo a chi la pronuncia. Dove il contratto cerca di non dipendere dalla fiducia, la promessa la presuppone e la mette alla prova.
Una struttura si riconosce soltanto se resta la stessa anche nei casi che non ci piacciono. Si pensi a chi promette senza alcuna intenzione di mantenere, a chi promette perché costretto, a chi promette di

compiere un torto, come nel giuramento di una banda. In tutti questi casi la parola è stata data e ascoltata, e in chi l'ha ricevuta è nata una pretesa: l'atto è ferito, ma ha avuto luogo. Se un simile vincolo sia anche moralmente valido è un'altra questione, che qui non si decide. Ciò che occorre perché ci sia una promessa è una parola rivolta a qualcuno, un'azione futura che dipende da chi parla, un vincolo che prima non c'era. Che la promessa sia sincera, libera e buona non appartiene a questa struttura necessaria.
Accanto alla struttura sta la forma compiuta, cioè ciò che significa, per una promessa, riuscire pienamente a essere se stessa. Una promessa riesce quando la parola è udita e accolta, quando chi la dà ha il potere e la volontà di mantenerla, quando l'adempimento arriva e l'attesa non resta delusa. È una normatività interna al fenomeno, simile a quella per cui si dice che un coltello è buono quando taglia: non è un giudizio morale su chi promette, né una valutazione del bene che la promessa rappresenta per la persona. Una promessa mancata o estorta ha la stessa struttura di una promessa riuscita; semplicemente non giunge alla sua forma compiuta.
Fin qui quanto si è detto si può verificare soltanto nella propria esperienza, e questo basta. Ciò che il lavoro dichiarerà più avanti è un'altra cosa: la pretesa che questa forma compiuta avanza su ciascuno, e che ciascuno può riconoscere o rifiutare. Prima di giungervi, ripercorriamo come il pensiero ha descritto la promessa.

Prima di Ricoeur: un cammino nel pensiero

Ricoeur non ha inventato il problema. La promessa attraversa la storia del pensiero occidentale lungo tre grandi sentieri, quello giuridico-morale, quello biblico e quello filosofico moderno, e se ne richiamano qui soltanto le tappe che aiutano a comprendere ciò che egli ne ha fatto.
Il mondo romano ha un nome per ciò che stiamo descrivendo: *fides*. Cicerone, nel *De officiis*, la considera il fondamento della giustizia e la intende come costanza e verità delle parole e dei patti. Ciò che rende possibile la vita comune non è soltanto la legge, ma la tenuta della parola data. La Bibbia pone invece la promessa all'origine stessa della storia: Dio chiama Abramo e gli promette una terra e una discendenza, e l'intera vicenda di Israele si legge come il tempo in cui questa parola viene attesa, dimenticata, tradita e infine mantenuta. L'alleanza non è un contratto tra pari, ma una parola data da Dio che chiede una risposta; ne è una lettura di fede, che qui si riferisce soltanto e che riprenderemo più avanti dichiarandola come tale.
Agostino, nelle *Confessioni*, offre un quadro temporale di cui la fenomenologia potrà servirsi: il futuro esiste nell'anima come attesa, il passato come memoria, il presente come attenzione. La promessa vive precisamente in quell'attesa. Tommaso d'Aquino distingue con finezza la menzogna dall'infedeltà: chi promette con sincera intenzione non mente, anche se poi non riesce a mantenere, e la fedeltà non coincide con un'ostinazione cieca.
Con la modernità la promessa viene interrogata come problema di fondazione. Hume la considera una convenzione artificiale escogitata per rendere possibile la cooperazione, e ne sottolinea il carattere quasi misterioso, perché nulla in natura sembra bastare a spiegare l'obbligo che essa crea. Kant, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, mostra che chi prendesse denaro in prestito promettendo di restituirlo, sapendo di non poterlo fare, non potrebbe volere che la propria massima diventasse legge universale, perché la stessa pratica del promettere si distruggerebbe da sé. In questo modo, però, la relazione concreta tra chi promette e chi attende resta sullo sfondo.
Nietzsche pone la questione nel modo più radicale. Nel secondo trattato della *Genealogia della morale* allevare un animale che possa fare promesse gli appare il compito paradossale che la natura si è data riguardo all'uomo: occorre una memoria della volontà, capace di non lasciare che l'impegno svanisca quando il desiderio muta. Il suo merito è collocare la promessa nel punto in cui la libertà incontra il tempo; il suo limite, per chi educa, è pensare l'individuo sovrano come se non avesse bisogno di

nessuno che conti su di lui. Kierkegaard guarda la stessa questione dal lato dell'amore: chi vive soltanto nell'istante non giunge a un amore duraturo, perché l'amore ha bisogno di una parola che lo vincoli nel tempo. In questa prospettiva la promessa non si oppone alla spontaneità e può essere letta come la sua custodia.
La svolta decisiva è fenomenologica. Adolf Reinach, allievo di Husserl, descrive nel 1913 la promessa come «atto sociale»: un atto che, per compiersi, esige di essere inteso da un altro e che genera, nel momento stesso in cui viene pronunciato, una pretesa nel destinatario e un obbligo nel promittente. Questo vincolo non è una finzione giuridica, ma una realtà nuova, dotata di una propria durata. La filosofia del linguaggio ne ha raccolto l'eredità: Austin assume la promessa come esempio tipico di enunciato performativo, che non descrive ma compie, e Searle ne analizza le condizioni.
Hannah Arendt fa della promessa la risposta all'imprevedibilità dell'agire: poiché nessuno conosce le conseguenze di ciò che inizia, gli uomini hanno bisogno di una facoltà che dia al futuro un minimo di affidabilità, e la promessa crea come isole di sicurezza in un mare di incertezza. Due sue intuizioni sono decisive: la promessa nasce dalla pluralità, perché senza altri che attendano la parola data essa perde ogni forza; e ha per gemello il perdono, giacché la prima rimedia all'imprevedibilità del futuro e il secondo all'irreversibilità del passato. Gabriel Marcel mostra che la fedeltà non ripete meccanicamente un gesto, ma lo rinnova, e si manifesta proprio là dove il sentimento vacilla.
Emmanuel Levinas sposta la questione ancora più indietro: prima di ogni promessa liberamente pronunciata esiste una responsabilità che precede la scelta, perché il volto dell'altro mi interpella prima che io abbia deciso qualcosa, e la promessa si può leggere come il tentativo di dare durata alla risposta che questa interpellazione strappa.
Alla soglia dell'opera di Ricoeur la promessa è dunque già pensata sotto molti volti: come *fides* che regge la città, come alleanza, come convenzione e come dovere, come memoria della volontà, come atto sociale, come rimedio all'imprevedibilità, come fedeltà creatrice, come risposta a un appello. Manca ancora un gesto, che consiste nel domandarsi che cosa la promessa dica di colui che promette.

Ricoeur: la promessa come mantenimento di sé

In *Sé come un altro* (1990) Ricoeur pone alla persona la domanda «chi?» in quattro direzioni: chi parla, chi agisce, chi racconta, chi è responsabile. Lungo questo cammino scopre che «restare lo stesso» può significare due cose diverse. Può significare la permanenza di tratti che si lasciano descrivere e riconoscere, e a questa permanenza egli dà il nome di *idem*, medesimezza, di cui il carattere è la forma più importante. Può significare anche il mantenersi di qualcuno di fronte a qualcun altro, e questo è l'*ipse*, ipseità. La promessa è il caso esemplare del secondo modo di durare.
Ricoeur comincia da dove aveva cominciato Nietzsche, ma lo rilegge in chiave fenomenologica. Promettere significa dire «mi terrò», e dirlo sapendo che il desiderio potrà cambiare, che le opinioni potranno mutare e che la stessa inclinazione che oggi mi muove domani potrebbe spegnersi. È una sfida lanciata al tempo, un rifiuto di lasciare che il mutamento abbia l'ultima parola. Nessuna sostanza immutabile garantisce però questa costanza: è una fedeltà che presuppone il cambiamento e lo attraversa, come un faro che ogni notte brucia olio nuovo e tuttavia resta al suo posto sulla scogliera. La luce non è mai la stessa, ma è sempre lo stesso faro ad accenderla. La distinzione tra *idem* e *ipse* non separa dunque due strati della persona. Ricoeur vuole evitare due errori opposti: pensare l'identità come un nucleo immutabile, oppure dissolverla in una successione di stati senza nessuno che li attraversi. Nell'identità narrativa i due poli si incontrano, perché nel racconto il personaggio ha tratti riconoscibili e viene al tempo stesso messo alla prova dagli eventi, e nella prova si decide chi egli sia.
Il secondo passo è decisivo e sfugge a chi legge la promessa come un affare tra sé e sé. Chi promette non si impegna nel vuoto: si impegna verso qualcuno che attende. Il mantenimento di sé ha dunque un destinatario, e la fedeltà si dice nell'espressione più semplice del linguaggio comune: l'altro può contare

su di me. Ricoeur la collega alla stima di sé, che non è un compiacimento ma la fiducia di essere capace di rispondere, e alla sollecitudine verso il prossimo, che impedisce a quella stima di chiudersi in se stessa. Il sé di cui parla, inoltre, non è pienamente autonomo, ma un sé attestato, che dipende da altro da sé e dagli altri per una parte di ciò che è. Su questa traccia si può proporre una lettura che è nostra e non una tesi già formulata da Ricoeur: la promessa non nasce da una volontà che si autofonda, ma da una capacità che è stata riconosciuta e rivolta all'altro da qualcuno che per primo ha contato su di noi.
Nelle opere successive Ricoeur situa la promessa nel quadro dell'uomo capace: capace di parlare, di agire, di raccontare, di riconoscersi autore delle proprie azioni, e di impegnarsi per un tempo che ancora non esiste. Ciascuna di queste capacità, per diventare effettiva, ha bisogno di essere riconosciuta da altri. Possiamo trarne, come lettura nostra, che nessuno può dirsi «io posso» se qualcuno, prima, non gli ha fatto credito. È l'intuizione che ritroveremo al cuore della questione pedagogica.
Il passaggio più rilevante riguarda infine il perdono. Ricoeur sa, con Arendt, che nessuna fedeltà umana è immune dal fallimento. Nell'epilogo di *La memoria, la storia, l'oblio* (2000) propone allora di separare l'agente dai suoi atti: dire a qualcuno che è capace di più di ciò che ha fatto, che l'atto tradito non esaurisce la persona, e che essa può ricominciare. Questo gesto non cancella la colpa, ma impedisce che la colpa diventi identità. La promessa e il perdono compongono così un solo movimento: la prima apre un futuro, il secondo lo riapre quando è stato chiuso.

Dopo Ricoeur: strade aperte

Il pensiero successivo non ha chiuso la questione. Se ne possono indicare tre direzioni, senza pretendere di esaurire un campo ormai vastissimo.
La prima è la fenomenologia dell'appello e della risposta. Jean-Louis Chrétien sostiene che ogni parola umana è già una risposta, e che parlare significa prendere la parola dopo che qualcosa ci ha chiamati; Jean-Luc Marion descrive il soggetto come colui che si riceve da ciò che gli è dato. In questa prospettiva la promessa non è il gesto fondatore di un io sovrano, ma la risposta che dà durata a una chiamata precedente. È una lettura possibile della promessa, e non l'unica. Jacques Derrida ha spinto l'intuizione ancora oltre, sostenendo che ogni parola rivolta a un altro porta già con sé una promessa originaria, quella di essere ascoltata e di essere vera. Ne viene una lezione per chi educa: ogni promessa mantenuta resta più piccola di ciò che prometteva, e nessun educatore può pretendere di esaurire con i propri gesti la speranza che ha suscitato.
La seconda direzione è il dibattito analitico, dove la domanda è rimasta più semplice e più radicale: da dove viene l'obbligo di mantenere una promessa? Rawls vi ha visto una pratica sociale, Scanlon il valore della rassicurazione, Raz l'esercizio di un potere di creare obblighi, Margaret Gilbert la nascita di un impegno congiunto. Queste teorie non sono rivali irriducibili, perché ciascuna illumina una faccia del fenomeno: la pratica, la fiducia, il potere, il legame.
La terza è il nostro tempo. Zygmunt Bauman ha descritto legami che somigliano più a connessioni che a relazioni, facili da stabilire e da interrompere con un gesto; il fenomeno della sparizione senza parola, detto *ghosting*, toglie all'altro persino la possibilità di essere lasciato con una spiegazione. All'estremo opposto stanno gli *smart contract*, che eseguono automaticamente ciò che è scritto nel loro codice e realizzano un impegno che non ha più bisogno di fiducia. Ma una promessa che non può essere tradita non è più una promessa, perché le manca il rischio che la rendeva un atto umano, e con esso la possibilità del perdono. Anche gli interlocutori artificiali sempre disponibili possono simulare la presenza con grande efficacia, ma una disponibilità incessante non è ancora fedeltà: non costa nulla e non rischia nulla. La presenza che qui si propone come educativa è invece una presenza che avrebbe potuto non esserci e che, nonostante la stanchezza e le altre cose da fare, c'è stata.
Restano tre questioni senza risposta. Si può promettere a se stessi? Arendt lo riteneva impossibile, perché la promessa chiede un altro che attenda, ma l'esperienza dei buoni propositi suggerisce che

ciascuno faccia in qualche modo credito a se stesso. Come si promette a chi non esiste ancora? Hans Jonas ha mostrato che la tecnica coinvolge generazioni non nate, verso le quali abbiamo doveri ma da cui non possiamo ricevere alcuna attesa. E che cosa significa la fedeltà verso i morti, che nessuno può verificare e nessuno può rendere vana? Forse la promessa vive anche nella memoria di una comunità, e la pluralità richiesta da Arendt non si riduce ai presenti.

Una premessa dichiarata

Fin qui abbiamo descritto la promessa e le letture che ne sono state date. Da qui in poi il discorso poggia su una premessa che non si ricava dalla descrizione e che si dichiara apertamente: la persona è chiamata a diventare capace di promettere e di mantenere, perché in questa capacità si decide chi essa sia davanti agli altri e nel tempo. È una premessa personalistica, che si può argomentare in più modi ma non si ricava dalla sola descrizione, e che chi legge può discutere o rifiutare senza incorrere in alcun errore logico. Chi la rifiuta potrà riconoscere ugualmente la verità di quanto è stato descritto; ma non vedrà più nella forma compiuta della promessa un compito da assumere.

La promessa come forma della rivelazione

Qui il discorso cambia registro: ciò che segue è una lettura di fede, che i tratti descritti rendono ragionevole senza imporla. Sul piano filosofico essa si offre come indizio e non come prova, e la sua garanzia propria è l'accoglienza di una parola. Chi legge senza condividere la fede potrà considerare queste pagine come la testimonianza di una tradizione sul modo in cui la struttura descritta è stata compresa. Chi la condivide deve guardarsi da tre fraintendimenti: credere che la promessa di Dio garantisca l'esito felice delle vicende umane, e cadere nel provvidenzialismo; ridurre la fede a un riflesso dell'esperienza che ciascuno ha del promettere, e cadere nell'immanentismo; servirsi della fede per sottrarsi alla responsabilità di mantenere le promesse che si fanno, e cadere nell'evasione.
Per la fede biblica la promessa non è un caso particolare dell'esperienza religiosa: è il modo in cui Dio si fa conoscere. Quando Mosè, davanti al roveto, esita davanti alla missione che gli viene affidata, riceve una parola che lo accompagna: «Io sarò con te» (Es 3,12). Molti esegeti leggono il nome rivelato poco dopo come una promessa di presenza attiva, più vicina a un «ci sarò» che a una definizione metafisica. Dio non dice che cosa è: dice che ci sarà. Il Vangelo di Matteo è incorniciato dalla stessa parola. All'inizio il bambino è chiamato Emmanuele, «Dio con noi» (Mt 1,23); alla fine il Risorto affida ai discepoli l'ultima parola del libro, «io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20). Tra le due frasi si stende l'intera vicenda di Gesù, che si può leggere come il lungo modo in cui quella promessa viene tenuta. Jürgen Moltmann ha fatto di questa intuizione il cardine della sua *Teologia della speranza*: la rivelazione biblica ha la forma della promessa, e la fede non è la conoscenza di un oggetto presente, ma la fiducia in una parola che indica un futuro. Applicando a Gesù la categoria dell'identità narrativa, secondo una lettura accostabile a quella di Hans Frei, si può dire che il suo «chi» si lasci riconoscere in colui che promette e mantiene, nella fedeltà con cui attraversa la storia.
La tradizione cristiana conosce alcune forme in cui la promessa umana viene assunta dentro la promessa di Dio. Nel sacramento del matrimonio il consenso scambiato davanti alla Chiesa è l'atto che costituisce il vincolo: vi si riconosce con chiarezza ciò che Reinach descriveva come la capacità della promessa di creare una realtà nuova, che per la fede della Chiesa durerà più dei sentimenti che l'hanno accompagnata. Le promesse battesimali, che l'assemblea rinnova ogni anno nella Veglia pasquale, sono un modo di ridire un impegno già assunto. L'Antico e il Nuovo Testamento custodiscono inoltre un'altra parola semplice, la risposta della persona chiamata: «eccomi». La pronunciano Abramo,

Samuele, Isaia e Maria. Questa parola non dice che cosa si farà, ma che ci si trova lì, a disposizione, e la vocazione, in questa luce, è una promessa ricevuta e ridetta molte volte.
Una teologia della promessa che non conoscesse il tradimento sarebbe incompleta, perché la Bibbia ne è piena: Israele infrange l'alleanza, i discepoli fuggono, Pietro rinnega. Eppure la seconda lettera a Timoteo osserva che, anche quando noi manchiamo di fede, egli rimane fedele, perché non può rinnegare se stesso. Per chi accoglie questa parola, la fedeltà di Dio non è il premio della nostra, ma la sua radice: ciò che regge la nostra promessa è una promessa più antica, che non dipende da noi e che noi non possiamo spezzare. Per questa fede ogni ritorno è possibile, e ogni perdono ha un luogo dove poggiare. Chi non la condivide può riconoscere ugualmente, nella descrizione fatta, un indizio: ogni promessa umana si regge su una fiducia che non può essere verificata in anticipo, e questo lascia aperta la domanda su che cosa regga, a sua volta, quella fiducia.

Per chi educa: scelte di prudenza

Quanto segue non è una deduzione dalla descrizione: dalla struttura di un fenomeno non si ricava, da sola, il modo di accompagnare qualcuno. È una scelta di prudenza, maturata nella pratica educativa e sempre da riprendere alla prova della pratica. Il principio che la regge si dice in poche parole: nessuno impara a promettere per decreto, e si diventa capaci di dire «ci sarò» quando qualcuno, prima, ci ha creduto e ci è stato accanto. Le indicazioni che ne nascono sono sette.

1. **La promessa è sempre rivolta a qualcuno che ascolta.** Si fa promettere il giovane davanti a un testimone, perché la parola ha forza quando è custodita da un altro.
2. **La promessa dichiara un potere.** Si insegna al giovane a misurare ciò che può, e a dire «non posso» o «non ancora» senza vergogna, perché chi promette ciò che non può fare dà alla sua parola un fondamento falso.
3. **La promessa vive nel tempo e vincola un sé che ancora non esiste.** Si procede per gradi, dalle promesse di un giorno a quelle di un mese, e molto più tardi a quelle di una vita.
4. **La promessa espone al rischio.** Si accetta che una parte delle promesse non sarà mantenuta, e si prepara fin dall'inizio il modo di ritornare.
5. **La promessa nasce da un credito ricevuto.** L'adulto promette per primo e mantiene per primo, prima di chiedere fedeltà.
6. **La promessa ha per gemello il perdono.** Dopo un fallimento si ascolta, si nomina ciò che è mancato, si ripara e si riaffida un compito, senza escludere.
7. **I singoli atti si compongono in un'identità quando vengono raccontati.** Si restituiscono al giovane i suoi «ci sono stato», perché i singoli atti diventino una storia.

L'educatore che accoglie questa scelta assomiglia al custode di un rifugio di montagna. Non può impedire che qualcuno arrivi stanco, in ritardo o dopo avere sbagliato strada, ma può fare in modo che la porta non sia chiusa a chiave e che la stufa sia accesa. La sua affidabilità non consiste nel non avere mai bisogno di nulla, ma nel trovarsi lì, sera dopo sera, quando qualcuno ritorna. Nella tradizione salesiana questa presenza ha un nome preciso, assistenza, e don Bosco ne faceva il cuore del metodo educativo: l'educatore sta in mezzo ai giovani, e la sua costanza è il primo discorso che rivolge loro.
Vanno però dette alcune cautele. Il rischio principale è il moralismo, cioè chiedere ai giovani la fedeltà senza averla prima offerta. Un secondo rischio è la promessa sproporzionata, che condanna in anticipo al fallimento e insegna che promettere significa mentire a fin di bene. Il terzo è fare della fiducia una condizione dell'affetto, come se l'adulto smettesse di voler bene a chi lo delude. Nel lavoro pastorale con i minori, inoltre, il «ci sono» dell'educatore deve restare dentro un ruolo chiaro, sostenibile e condiviso con la comunità, mai esclusivo né segreto, perché una presenza responsabile è una presenza che si lascia vedere e verificare da altri adulti. Infine, per i ragazzi che non hanno mai potuto contare su

nessuno, il tempo necessario sarà lungo. Metteranno alla prova l'adulto per vedere se se ne va, e queste prove sono in realtà una domanda. La risposta non si dà a parole: si dà restando.

Il bambino alla finestra, di nuovo

Torniamo alla finestra. Possiamo immaginare più finali, e tutti appartengono alla fenomenologia della promessa.
Nel primo, poco prima delle sei, in fondo alla strada compare una figura nota. Il bambino scende dalla sedia e corre alla porta. Nessuno racconterà questo momento, perché la fedeltà è silenziosa: la promessa mantenuta non fa notizia, si dissolve nell'ordinarietà di una serata in cui si gioca. Eppure in quell'istante il bambino può imparare ciò che nessun discorso gli avrebbe insegnato: che le parole degli adulti possono reggere il peso del tempo, e che forse un giorno potranno farlo anche le sue.
Nel secondo il padre arriva alle otto, con il volto stanco e il fiato corto. Il bambino ha smesso da un'ora di stare alla finestra e finge di non essersi accorto di nulla. L'uomo si china, non cerca scuse che sembrino pretesti, dice che ha mancato e che gli dispiace, e chiede di poter ricominciare. È il secondo gesto della promessa, quello che Arendt chiamava perdono. Se il bambino accetta, la promessa ferita può diventare più solida di prima, perché ha attraversato la prova ed è sopravvissuta; ma l'esito non è garantito, e dipende anche da lui.
Nel terzo il padre non arriva, oppure arriva e non dice nulla, e la sera si chiude in silenzio. Nessuno nomina ciò che è mancato, e il bambino, forse, impara a non aspettare più. Anche questo finale appartiene alla promessa, perché soltanto di una promessa si può dire che è stata lasciata cadere; e ci ricorda che non ogni ferita si ricompone e che la forma compiuta della promessa non è garantita da nessuno.
Che cosa resta di questo itinerario? Una promessa è anzitutto un'ancora gettata nel futuro, che chiede a qualcuno di tenerne il capo. Non è una dichiarazione di forza, ma una scommessa fatta con la propria fragilità, la cui credibilità, secondo la premessa dichiarata, poggia su un credito ricevuto prima di ogni merito. Ricoeur ha sostenuto che essa è il luogo in cui la persona si mantiene nel mutamento e risponde all'altro; la tradizione biblica, nella lettura di fede qui proposta, vede in questo mantenersi il riflesso di una promessa più antica; una parte del pensiero più recente propone di intendere ogni «ci sarò» come risposta a un «dove sei?» che ci ha preceduti, simile a quello che nella Genesi risuona nel giardino. Per chi educa i giovani ne nasce una proposta semplice e impegnativa, che è una scelta e non una deduzione: non pretendere dai ragazzi ciò che non si è disposti a offrire loro per primi, e tenere la luce accesa abbastanza a lungo perché qualcuno possa rientrare.

Riferimenti principali

- Ricoeur: *Soi-même comme un autre* (1990); *Parcours de la reconnaissance* (2004); *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000).
- Arendt: *The Human Condition* (1958). Nietzsche: *Genealogia della morale*, secondo trattato. Reinach: *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes* (1913). Austin: *How to Do Things with Words* (1962); Searle: *Speech Acts* (1969).
- Hume: *Trattato sulla natura umana*, libro III; Kant: *Fondazione della metafisica dei costumi*; Cicerone: *De officiis*, I; Kierkegaard: *Aut-Aut*, *Le opere dell'amore*.
- Marcel: *Du refus à l'invocation*; Levinas: *Autrement qu'être* (1974); Chrétien: *L'appel et la réponse* (1992); Marion: *Étant donné* (1997); Derrida: *Politiques de l'amitié* (1994).

- Rawls: «Two Concepts of Rules» (1955); Scanlon: *What We Owe to Each Other* (1998); Raz: *Promises and Obligations* (1977); Bauman: *Amore liquido* (2003); Jonas: *Il principio responsabilità* (1979).
- Moltmann: *Theologie der Hoffnung* (1964); Frei: *The Identity of Jesus Christ* (1975).