



Monza, 8 novembre 2011

*Prof. Mons. Giuseppe Angelini*

## **IL DESIDERIO MAI SAZIO: IL COMANDAMENTO QUALE PRESIDIO DEL COMPIMENTO**

L'argomento che trattiamo questa sera trova la sua definizione soltanto entro la cornice del tema più generale scelto per questi cicli di incontri, *Limite e infinitezza dell'uomo*. Confesso di non amare queste categorie, questa "retorica" – così la chiamo – del limite e delle finitezza. La chiamo "retorica" perché la deprecazione della finitezza umana non è accompagnata da un proporzionale sforzo di chiarificazione concettuale. La deprecazione patetica del limite che affligge la condizione umana molto assomiglia, sotto questo profilo, alla deprecazione del male. Molto inchiostro scorre a proposito della famosa questione del male: "Perché il male?", o magari subito: "Perché la morte?". Troppo poco inchiostro – e soprattutto, troppo poco pensiero – è dedicato invece alla questione preliminare: che cos'è il male? A tale questione non è possibile rispondere senza formulare subito l'altra, logicamente previa: che cos'è il bene? Il bene è invece trattato come cosa scontata e non bisognosa di pensiero; il male è trattato come uno scandalo. Pressappoco come accade a proposito della salute: essa è scontata, appare addirittura come un diritto; la malattia suscita invece studi, analisi e ricerche infinite.

Davvero il limite è un problema? Ma che cos'è il limite? Che cosa limita il limite?

Si potrebbe rispondere – andando subito alla radice – che il limite è la morte; essa fissa un termine alla vita. Fissa davvero un termine

alla vita? Che cos'è vita? Certo se tu intendi la vita in quel senso superficiale, che la fa consistere nel respiro e nel battito del cuore, essa indubbiamente finisce. Ma davvero è quella la tua vita?

Sant'Agostino, il primo uomo moderno – come è stato detto – dava dell'uomo una definizione esistenziale, o coscienziale: l'uomo è un desiderio, non si sa bene di che. L'uomo si agita sulla terra per cercare che cosa possa saturare quel desiderio, ma tutto pare deludere. Appunto il desiderio sarebbe infinito e si scontrerebbe ineluttabilmente con il limite ad esso opposto dalla finitezza. Ma Agostino dice che infallibilmente deluso è soltanto il desiderio cattivo, la *concupiscenza*, il desiderio della bocca e degli occhi, che non sa che cosa vuole e attende dalle creature saturazione. Stasera ci occuperemo appunto del comandamento di Dio come istruzione che dà forma all'agire, e mediante l'agire dà forma al desiderio e consente in tal modo ad esso di conoscere un compimento, e non una fine.

Ma per iscrivere la nostra riflessione nella cornice generale voglio prima soffermarmi un poco sulla consistenza – a mio giudizio dubbia – della figura dell'infinito, o dell'infinitezza. Davvero essa è figura di valore? E che figura di valore è?

Certo nella tradizione culturale dell'Occidente il superamento d'ogni limite è

apparso in molti modi come un ideale, addirittura come l'ideale *tout court*. Meta degna da perseguire è parsa quella di superare ogni forma definita della vita, ogni misura stabilita una volta per tutte. La passione per l'infinito si confonde con l'intolleranza per la misura; dunque con il desiderio dell'infinito. Da dove nasce questo ideale?

La radice remota della passione per l'infinito è da cercare nella Grecia antica. Di quasi di tutta la nostra cultura dobbiamo cercare le radici nella Grecia antica; certo si tratta di una Grecia riletta dalla tradizione, e magari da essa anche distorta. In primissima approssimazione si deve dire che la Grecia antica che più conta per noi occidentali è quella dei filosofi, non certo quella dei poeti e della cultura complessiva intesa nel senso moderno, dunque in senso antropologico,

Tra parentesi, osservo che la stessa idea moderna di cultura, quella antropologica, molto assomiglia all'idea greca di *paideia*, e anche molto deve ad essa<sup>1</sup>. La parola *paideia* è certo strettamente imparentata alla moderna idea di educazione (*pedagogia*); ma nella lingua greca non significa come educazione:

Essi [i greci] la crearono quale espressione di una suprema volontà, con la quale affrontavano il destino. Di questa volontà, nella fase prima del loro sviluppo, mancava loro ancora ogni concetto. Ma, quando chiaroveggenti, procedevano nel loro cammino, tanto più netto s'imprimeva nella loro coscienza la mèta onnipresente cui subordinavano se stessi e la propria vita: la formazione di un'umanità superiore. L'idea dell'educazione appariva loro rappresentativa del significato d'ogni sforzo umano. Essa divenne per loro la giustificazione suprema dell'esistenza della comunità e della individualità umana. Così intesero se stessi i Greci all'apice del loro sviluppo. Non c'è alcuna fondata ragione di ritenere che noi, grazie a non so quale superiore intelligenza psicologica, storica e sociale, possiamo intenderli meglio. Anche gli imponenti monumenti della loro prima età non riescono pienamente comprensibili se non sotto questa luce. Sono germinati dallo stesso spirito. E nella forma della *paideia*, della 'cultura', i Greci trasmisero infine agli altri popoli dell'antichità l'insieme della propria creazione spirituale. Fu l'idea della cultura, cui Augusto riallacciò la missione dell'Impero Romano. Senza l'idea greca della cultura non vi sarebbe una antichità classica quale unità storica, né un mondo 'civile' occidentale.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> L'opera classica sul tema è la grandiosa monografia di Werner JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* [1944], introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2003

<sup>2</sup> Ivi, p. 6.

La *paideia* è dunque la figura degna della vita; quella figura bella e buona dell'umanità, che deve essere realizzata nella vita comune, dunque nella *polis*, e di riflesso certo anche nel singolo. Nella *paideia* greca già acquista consistenza di figura di valore l'infinito, inteso in diverse accezioni.

### **Infinito, e cioè indefinito**

In un primo senso, infinito è tutto ciò che non sta entro misure e forme definite, ovviamente dai sensi. Infinito in tal senso è lo spirito, o l'*anima* umana. La rappresentazione dello spirito come "infinito", al di là di ogni misura, perché al di là del tempo e dello spazio, riguarda in maniera particolare la religione – come è facile immaginare. I filosofi sofisti, fautori del primo programma illuminista nella nostra storia occidentale, nel quadro del loro programma generale di passare dall'approssimazione della *doxa* alla precisione dell'*epistème*, hanno vivacemente contestato le favole infantili dei poeti, che rappresentano in maniera antropomorfica i divini, o meglio il divino; lo fanno attraverso un *pantheon* molteplice e pittoresco. Dio, o meglio la divinità (i filosofi amano l'astratto), è senza forma e senza misura, semplice, una e infinita appunto; addirittura ineffabile. Il rispetto della trascendenza di Dio si esprime dunque soprattutto tacendo di lui; perché a suo riguardo le negazioni sono molto più vere delle affermazioni.

Questa declinazione dell'infinito come figura di perfezione ha lasciato una profonda traccia nella cultura moderna. Agli italiani in particolare la parola *infinito* subito fa venire alla memoria il famoso sonetto di Giacomo Leopardi così intitolato; esso offre in effetti un buon indice per esplorare la densità semantica del termine. Il fascino dell'infinito che lì è descritto è – come in maniera esplicita dichiara la conclusione – il fascino del naufragio; più precisamente, il naufragio previsto è quello del pensiero; che annega.

..... Così tra questa  
immensità s'annega il pensier mio:  
e il naufragar m'è dolce in questo mare»

Leopardi è stato qualificato anche così, il Qohelet del XIX secolo. Ora nel libro del Qohelet è detto tra l'altro anche questo: pensare alla ragione di tutte le cose è un compito penoso che Dio ha dato agli uomini perché in esso si affatichino; è il compito del saggio; esso è assunto anche dall'autore del libro, che però dice di non aver trovato alcun vantaggio in quel lavoro.

Mi sono proposto di ricercare e investigare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo. E' questa una occupazione penosa che Dio ha

imposto agli uomini, perché in essa fatichino.  
(Qo 1,13)

La conclusione a cui il saggio giunge – o quanto meno, dichiara d’essere giunto – è l’occupazione di pensare, oltre che penosa, non conclude a niente: *molta sapienza, molto affanno; chi accresce il sapere, aumenta il dolore* (1,18). La puntigliosa e paziente ricognizione critica di tutto quello che l’uomo può fare sotto il sole non conduce affatto alla scoperta di quello che conviene, di un’occupazione alla quale l’uomo possa dedicarsi senza tema di poi pentirsi; che non c’è occupazione che procuri certo e definitivo vantaggio sotto il sole. E tuttavia pare che la ricerca della ragione di tutte le cose sia inarrestabile. A quell’occupazione penosa che Dio ha assegnato agli uomini, non è possibile resistere, nonostante se ne riconosca l’inutilità. Come l’occhio non resiste al desiderio di vedere, non è mai sazio di vedere – eppure esso dovrebbe sapere ormai bene che non c’è nulla di nuovo sotto il sole; come l’orecchio non è mai sazio di udire – eppure dovrebbe sapere ormai bene che tutto è già stato detto; allo stesso modo la mente non può fare a meno di pensare e interrogarsi, nonostante sappia ormai bene che non serve.

Il segreto del fascino esercitato da quella siepe posta su un colle solitario è appunto questo: essa esclude lo sguardo da tanta parte dell’ultimo orizzonte e in tal modo consente all’occhio di indugiare sugli interminati spazi del cielo, sui sovrumani silenzi, e di fingere nel pensiero una profondissima quiete. Il confronto stesso tra l’infinito silenzio cosmico e il vento che stormisce tra le piante vicine offre alimento all’immaginazione dell’eterno. Di un eterno – s’intende – che è un teatro che non prevede la mia presenza. Nell’infinito io non ci sono; in esso, io mi sono come perso. Alla religione laica e “panica” di Leopardi, l’“io” appare come una crepa innaturale nella profondissima quiete dell’universo.

Non solo in Leopardi, ma in generale nella sensibilità moderna, il sentimento religioso è facilmente associato all’*apeiron*. La parola greca significa “senza limite”. Era stata usata da Anassimandro, per dire della materia infinita, indifferenziata e quindi anche indeterminata, che sarebbe stata nella sua prospettiva il principio di ogni cosa. Tutte le cose che sono dall’*apeiron* hanno origine e in esso si dissolvono, obbedienti ad una legge ciclica del cosmo. Ci sono assonanze trasparenti tra il sonetto di Leopardi e la filosofia di Anassimandro; al di là di lui, tra il sonetto e il pensiero panico greco, che Leopardi ben conosceva.

L’associazione tra la religione e l’*apeiron*, il senza limite, nella prospettiva propria dei filosofi greci era incoraggiata dall’eccesso di

determinazione degli dei della religione dei poeti. Detto altrimenti, lo scandaloso antropomorfismo di quegli dei incoraggiava i filosofi a prendere le distanze dai poeti e proporre una figura del divino senza immagine, senza forma, senza limite, come l’indifferenziato.

La promozione dell’infinito a figura di valore ha a che fare con l’eredità antica. Ma la furia *iconoclasta* dei filosofi antichi si ripropone con motivazioni nuove in epoca moderna; si propone in particolare, in polemica con la religione cattolica, che appare troppo generosa con le immagini, o meglio troppo accondiscendente al sensibile e all’elemento immaginario della religione. Di contro alla religione troppo visibile cresce l’apologia della religione invisibile<sup>3</sup>, dello spirito, dell’ineffabile, del sentimento. Appunto in questa prospettiva mi pare debba essere intesa la pratica sostituzione che si è prodotta nella lingua inglese, e negli USA in particolare, del termine *spirituality* al più tradizionale *religion*.

Nell’ottica della fede cristiana l’associazione privilegiata di Dio – ma a quel punto meglio sarebbe dire del divino – con l’infinito incontra un ostacolo fondamentale, la fede nella incarnazione del Figlio di Dio. Che il Verbo si sia fatto carne non comporta soltanto che si riconosca che il finito è capace di ospitare e dare forma all’infinito; comporta addirittura questa conclusione: la rivelazione di Dio agli uomini si può produrre soltanto così. Gesù è Figlio del Dio eterno destinato a illuminare ogni uomo che viene in questo mondo, non *nonostante* egli sia uomo, nato soltanto da una donna determinata, vissuto in un tempo e in un luogo determinati, abbia parlato soltanto quella lingua precisa, e così via; è destinato a illuminare ogni uomo che viene in questo mondo proprio grazie a quella sua identità singolare e – in tal senso – limitata.

### **Il progresso illimitato**

Una seconda declinazione che conosce la figura dell’infinito quale figura di valore è con-

---

<sup>3</sup> È il titolo di un noto saggio di sociologia della religione apparso in originale tedesco nel 1963, in inglese nel 1967, e finalmente in italiano nel 1969: Th. LUCKMANN, *La Religione Invisibile. Il problema della religione nella società moderna*, Il Mulino, Bologna 1969; il carattere invisibile della religione moderna è legata al fatto che essa è una religione interstiziale, che riempie gli spazi non definiti dalle forme tecniche e burocratiche del rapporto sociale; sussiste un nesso stretto tra il carattere invisibile di Dio e il carattere invisibile, soggettivo e inverificabile, del soggetto individuale; esso è soprattutto indefinito, si nutre soprattutto della fantasia dell’altrimenti possibile (come dice R. MUSIL nel ritratto dell’uomo di Cacanìa, *L’uomo senza qualità*, trad. di A. Rho, Einaudi, Torino 1962).

nessa all'idea di progresso. La vita umana del singolo nato di donna è ovviamente in progresso; passa infatti dall'infanzia alla maturità; certo poi essa anche declina; ma la forma perfetta, perseguita dalla *paideia* greca è quella dell'uomo adulto e "autarchico", che vuol dire non dipendente da nessuno e da niente. In tal senso, l'uomo perfetto è in-limitato. L'età anziana sarebbe soltanto una deprecabile di decadenza, nella visione greca della vita.

L'aspetto del progresso, e quindi della collegata negazione di ogni limite posto alla possibile crescita, è particolarmente evidenziato per riferimento al sapere. Assume in tal senso consistenza di figura di valore per ogni uomo il personaggio di Ulisse, che rimanda il ritorno ad Itaca, il ritorno a casa e alle cose note, per inseguire il miraggio dell'altrove, dell'oltre, dell'esplorazione illimitata. Ulisse è l'eroe che pare convertire al *hybris* da vizio in virtù; appunto a tale titolo egli diventerà in epoca moderna uno dei miti privilegiati dell'umanità progressiva e progressista. Il termine *hybris* significa letteralmente tracotanza, eccesso, superbia, orgoglio o addirittura prevaricazione; diventa un termine tecnico nella tragedia e in genere nella lingua letteraria greca, per indicare il colpevole ed empio rifiuto della misura; lo usa poi Aristotele nella *Poetica*, che è il più antico studio critico sul genere letterario della tragedia.

Già nella ripresa che Dante fa della figura di Ulisse nella *Commedia* la condanna cristiana (certo presente, egli è menzionato come abitatore dell'inferno) non azzera l'ammirazione. Il giudizio è espresso nella forma di una sorta di confessione di Ulisse:

né dolcezza di figlio, né la pietà  
del vecchio padre, né 'l debito amore  
lo qual dovea Penelopè far lieta,

vincer potero dentro a me l'ardore  
ch'ì ebbi a divenir del mondo esperto  
e de li vizi umani e del valore;

L'ardore di divenire esperto senza limiti del mondo è appunto la *hybris*, che nella breve concione di Ulisse ai suoi uomini è senz'altro descritta come virtù e non come vizio:

"O frati", dissi, "che per cento milia  
perigli siete giunti a l'occidente,  
a questa tanto picciola vigilia

d'ì nostri sensi ch'è del rimanente  
non vogliate negar l'esperienza,  
di retro al sol, del mondo senza gente.

Considerate la vostra semenza:  
fatti non foste a viver come bruti,  
ma per seguir virtute e canoscenza".

(Fratelli miei, che attraverso centomila pericoli siete arrivati a questo crepuscolo della vita (la vecchiaia, chiamata come "rimanente veglia dei sensi") presso l'Occidente; non negate ai nostri sensi quello che rimane da

vedere, dietro al sole, nel mondo disabitato; considerate la vostra origine: non siete nati per vivere come bruti (come animali), ma per praticare la virtù e apprendere la scienza)

L'umanità (*virtus*) che oppone gli umani ai bruti è fatta qui consistere nella conoscenza, e più precisamente nella conoscenza che nasce dalla esperienza, e quindi nel coraggio di esperire sempre di più, senza fermarsi ai *diktat* della tradizione. L'elogio di Ulisse, motivato proprio per riferimento alla sua audacia empia, è ritornante nella tradizione Latina: è rappresentato da Cicerone, da Orazio, e da Seneca. Mentre nel Novecento si moltiplicano le elegie su Ulisse; spesso citata è quella di Pascoli, che ha dedicato ad Ulisse più di un componimento: *Il ritorno*, incluso nella raccolta *Odi e Inni*, il cui tema prevalente è quello della nostalgia per la patria lontana, e *L'ultimo viaggio* nella raccolta dei *Poemi conviviali*. L'epopea antica è interpretata alla luce dell'esperienza contemporanea, e dunque dello smarrimento dell'uomo in un mondo divenuto solo un laboratorio, e non più capace di dare all'uomo la parola della quale invece soltanto egli potrebbe vivere. L'Odisseo di Pascoli è triste e deluso, premuto dal dubbio, inquietato dall'interrogativo sul senso di tutte le cose; esse sono tutte in suo potere, ma a che serve potere? Ulisse, ormai vecchio e stanco, ha ripreso il mare, è giunto alle sirene, che fissavano immobili il sole. Ad esse rivolge la domanda essenziale, quella che tutte le cose sperimentate avevano rivolto a lui, Ulisse: "chi sei tu?". Le sirene non rispondono e la nave si schianta:

"Son io! Son io, che torno per sapere!  
Ché molto io vidi, come voi vedete  
me. Sì; ma tutto ch'io guardai nel mondo,  
mi riguardò; mi domandò: Chi sono?"  
[...]

"Ma dite un vero, un solo a me, tra il tutto,  
prima ch'io muoia, a ciò ch'io sia vissuto!"  
E la corrente rapida e soave  
più sempre avanti sospingea la nave.  
E s'ergean su la nave alte le fronti,  
con gli occhi fissi delle due Sirene.  
"Solo mi resta un attimo. Vi prego!  
Ditemi almeno chi sono io, chi ero!"  
E tra i due scogli si spezzò la nave.

"Più sempre avanti" vuol dire dunque, nella lettura di Pascoli, verso il naufragio.

### L'esperimento illimitato, Qohelet

Che quel viaggio metaforico, rappresentato dal progetto di un'esperienza indiscriminata e interminabile, approdi di necessità al naufragio era già la tesi di *Qohelet*. Il progetto iniziale perseguito dal saggio antico era appunto di provare tutto, senza limiti, e cercare in tal modo se ci fosse qualche cosa di convincente sotto il sole; avrebbe provato con grande cautela, certo; "provare" d'altra parte vuol dire proprio questo, saggiare, o meglio assaggiare, mettere dunque

in bocca sempre e solo piccole dosi, senza concedersi ad alcuna singola esperienza, sempre pronti a recedere da ogni iniziativa. La conclusione a cui approda l'esperimento universale di *Qohelet* è che tutto è vanità ed inseguire vento.

La tesi, enunciata subito dal poema inaugurale, un'elegia in realtà, è sinteticamente argomentata nel c. 3. Precede la lunga litania delle 14 coppie di esperienze contraddittorie; ne rileggiamo alcune:

Per ogni cosa c'è il suo momento, il suo tempo per ogni faccenda sotto il cielo.  
C'è un tempo per nascere e un tempo per morire,  
un tempo per piantare e un tempo per sradicare le piante.  
Un tempo per uccidere e un tempo per guarire,  
un tempo per demolire e un tempo per costruire.  
Un tempo per piangere e un tempo per ridere,  
un tempo per gemere e un tempo per ballare.  
Un tempo per gettare sassi e un tempo per raccogliarli. (3, 1-4)

Questo bilancio assai icastico del lungo esperimento – c'è il tempo adatto per tutto e per il contrario di tutto – è quindi interpretato nel suo significato sintetico.

Che vantaggio ha chi si dá da fare con fatica? Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini, perché si occupino in essa. Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine. Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e agire bene nella loro vita; ma che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio. Riconosco che qualunque cosa Dio fa è immutabile; non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere. Dio agisce così perché si abbia timore di lui. (3, 9-14)

L'interrogativo sollevato dall'esperimento, che stava addirittura all'inizio di esso, è quello circa il vantaggio della fatica: l'opera dell'uomo sotto il sole infatti è soprattutto fatica (*'amal*), nel senso che essa non è mai accompagnata da un vantaggio immediato e certo; l'interrogativo è dunque: esiste un'opera capace di garantire un risultato certo?

La risposta data dall'esperimento universale è che Dio ha disposto le cose in maniera tale che ogni cosa appaia bella nel suo tempo, che ogni opera appaia convincente agli occhi di chi la compie nel momento in cui la compie; ma la bellezza di ogni azione nel suo tempo non è una garanzia per sempre. L'uomo ha di che gioire, o in ogni caso d'essere convinto della propria vita, in ogni singolo tempo della vita; e tuttavia Dio ha messo nel cuore degli uomini la nozione

dell'eternità; la parola ebraica (*'olam*) qui tradotta *eternità* significa pressappoco come *tempo lontano*, tempo disteso, tempo che dura; si tratta in ogni caso del tempo ulteriore rispetto a quello puntuale e mutevole, assegnato a tutte le occupazioni umane. Gli uomini cercano dunque la durata, ma non hanno risorse per capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine. Stando così le cose, per gli uomini non c'è nulla di meglio che godere e agire bene nella loro vita; qualcuno pensa che la prima versione del testo suonasse soltanto non c'è nulla di meglio che godere, e che un secondo editore abbia cercato di smorzare il suono scandaloso del testo aggiungendo e agire bene nella loro vita. Gli uomini in ogni caso debbono abdicare al progetto di comprendere l'opera di Dio dall'inizio alla fine. Debbono, soprattutto, evitare l'inganno di sospendere il consenso al presente in attesa di vederne la conferma di domani; in tal modo perderebbero l'oggi e il domani. *Che un uomo mangi, beva e goda del suo lavoro è un dono di Dio*; non è – quanto meno non è in ultima istanza – il risultato dell'agire accorto e sapiente dell'uomo stesso. *Qualunque cosa Dio fa è quella, è immutabile*; non c'è nulla da aggiungere, nulla da togliere. La ragione di questo modo di fare di Dio è che *si abbia timore di lui*.

Il libro del *Qohelet*, così letto, non è il documento di un precoce e troppo improbabile scetticismo, paragonabile a quel dubbio universale destinato a diventare atteggiamento assai noto allo spirito moderno, raccomandato da Descartes addirittura quale il passaggio necessario per passare dalle persuasioni ingenuie dell'età infantile al sapere critico dell'età adulta. Il libro è invece documento della risposta che la sapienza credente di Israele, quella che nasce dal timore del Signore, dà all'ideale pagano di una sapienza che si edificherebbe attraverso l'esperienza, dunque attraverso le evidenze dischiuse da un esperimento universale. Il progetto dell'esperimento universale conduce soltanto all'evidente vanità di tutte le cose.

Alla radice di quel progetto, l'esperimento universale, sta un assunto più o meno consapevole – soprattutto meno consapevole: il criterio che solo consente di distinguere tra bene e male è quello fornito dall'esperienza. Detto così, il criterio appare convincente. Occorre però precisare che cosa voglia dire esperienza. L'esperienza alla quale pensa *Qohelet* è quella che i filosofi qualificano come esperienza passiva, o esperienza sensibile. Bene è quello che mi fa sentire bene, che suscita in me sensazioni gradevoli; male è invece quello che mi fa sta male. In tal senso, io divento giudice del bene e del male attraverso le mie sensazioni. L'esperienza diventa un perpetuo esperimento, nel senso che io non mi metto dentro alle cose che faccio; io mi sdoppio, di contro a un io che

vive c'è un latro io che guarda, che osserva, che esamina. Il libro del Qohelet dà precisa espressione letteraria allo sdoppiamento:

Ho voluto soddisfare il mio corpo con il vino, con la pretesa di dedicarmi con la mente alla sapienza e di darmi alla follia, finché non scoprissi che cosa convenga agli uomini compiere sotto il cielo, nei giorni contati della loro vita. (Qo 2,3)

La prova del vino è soltanto un'illustrazione concreta di una prova più generale e più generica, quella della gioia; poco prima nel libro è scritto: «Io ho detto in cuor mio: «Vieni, dunque, ti voglio mettere alla prova con la gioia: Gusta il piacere!» (3,1). Il saggio decide dunque di provare la gioia, o anche – detto in maniera più piatta – di provare tutto quello che procura piacere; per scoprire se per caso non è proprio il piacere il criterio di ciò che conviene all'uomo nei giorni finiti del suo cammino sulla terra. Ma *Qohelet* ha scoperto che *anche questo è vanità. Del riso ho detto: «Follia!» e della gioia: «A che giova?»* (3,2).

La conclusione deludente, *tutto è vanità*, non è il risultato ineluttabile della consistenza obiettiva di tutte le occupazioni alle quali l'uomo può dedicarsi sulla terra; non è vero che esse siano tutte scarse; è vero invece che, per poterne conoscere e apprezzare il valore, è indispensabile che tu ti ci metti dentro; che tu non ti sdoppi, non ti metta alla prova, ma faccia sul serio. Che tu dunque ascolti la parola che l'esperienza ti dice, che tu creda alla promessa che essa ti manifesta, che tu accetti i vincoli che essa crea e che tu obbedisca ai comandamenti che essa ti propone.

A questa immagine dei rapporti tra esperienza e sapienza deve essere ricondotta l'interpretazione della nota metafora proposta dell'albero della conoscenza del bene e del male, che il racconto di Genesi 2-3 propone per dire in maniera sintetica il senso della legge, dunque dei comandamenti di Dio. Sono essi un limite arbitrario che Dio oppone al desiderio sconfinato dell'uomo? Forse che Dio è invidioso della felicità della sua creatura? O forse è invidioso della sua conoscenza, della sua autonomia, e quindi della sua libertà? Perché Dio ha imposto una legge morale alla vita di tutti noi?

### **La legge presidio della forma del desiderio**

La passione dell'uomo moderno per l'infinito, ma già quella dell'uomo greco antico (come abbiamo sia pur fuggacemente visto), è da intendere più precisamente come passione per la soddisfazione illimitata del desiderio. Questa passione è attraversata dall'insofferenza per la legge, per l'imperativo che impone una misura al desiderio. Che al desiderio sia imposta una misura appare come un arbitrio insopportabile. Chi impone quel limite minaccia di apparire

come invidioso della libertà dell'uomo. Appunto questo suggerisce il serpente; alla donna che spiega che, se lei e il compagno non possono mangiare dell'albero, questo non dipende da una proibizione arbitraria di Dio, ma dipende soltanto dal fatto che quell'albero fa male, chi ne mangia subito muore, o subito diventa consapevole della necessità per lui di morire, il serpente spiega:

«Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiate, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male». (Gen 3, 4b-5)

La promessa illusoria del serpente è che l'esperimento del desiderio liberi dalla necessità di dipendere; di dipendere s'intende dall'obbedienza ad una legge per trovare la via della vita. Essi saranno come Dio non nel senso di essere onniscienti; la promessa non è quella di sapere tutto, un ideale del tutto remoto dal testo e dalle forme di cultura che stanno sullo sfondo del testo. Saranno come Dio nel senso che saranno autonomi, *atarchic*, sapranno da soli quel che serve e quel che non serve alla vita. La promessa del serpente è appunto quella per la quale la sola esperienza passiva o sensibile sarebbe in grado di istruire a proposito del bene e del male, di insegnare la sapienza. Dio invece aveva detto che, qualora avessero mangiato dell'albero, sarebbero diventati certi della loro morte.

La donna credette al serpente; meglio, le parole del serpente ebbero l'effetto di mutare la qualità dei suoi occhi, del suo sguardo. *Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza* (3,6). La formula usata da testo biblico è assai concentrata densa di senso. L'albero appare agli occhi della donna *buono da mangiare* e *gradito agli occhi*: queste due sono le forme fondamentali del desiderio nella prospettiva dell'antropologia biblica; il desiderio della bocca e il desiderio degli occhi; la promessa dell'albero è dunque quella di saturare il desiderio dell'uomo e in tal modo procurargli la sapienza; la donna vide infatti anche che l'albero era *desiderabile per acquistare saggezza*.

È interessante notare che anche nel decalogo sono nominate le due forme del desiderio, quello degli occhi e quello della bocca, che hanno come loro oggetto la donna e rispettivamente la casa con tutto ciò che riempie la casa:

Non desiderare la moglie del tuo prossimo. Non desiderare la casa del tuo prossimo, né il suo campo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna delle cose che sono del tuo prossimo. (Dt 5, 21)

Il verbo usato nei due casi è diverso: *hamad* usato nel primo caso indica appunto il desiderio degli occhi, mentre *'awa'a* usato nel secondo caso indica il desiderio della bocca. Il

parallelismo tra l'albero del giardino e la formula del decalogo conferma l'interpretazione qui suggerita: attraverso la proibizione di mangiare di quell'albero della conoscenza del bene e del male è suggerito in maniera sintetica il senso della legge.

Non mangiare dell'albero, non desiderare: non fare del tuo desiderio il criterio del bene e del male; e più precisamente, non fare dell'attitudine di tutte le cose a saturare il tuo desiderio l'indice della loro qualità buona o cattiva. Per questa via arriveresti alla conclusione che tutto è vanità. Mangiarono, di fatto, e conobbero d'essere nudi, che è come dire d'essere inesorabilmente condannati a morire. Perché la vita fosse provvisoriamente possibile si nascosero tra gli alberi del giardino. La vita di Adamo e dei suoi figli è possibile soltanto a prezzo di finzione.

Il desiderio dell'uomo non può essere saturato dalle cose che entrano nella bocca o negli occhi. Ogni desiderio provvisorio, che possa essere saturato in tal modo, risorge identico. La vita assume allora la forma del bisogno ricorrente e sempre da capo deludente.

L'alternativa è quella che si passi dai beni apprezzati mediante la bocca o mediante gli occhi ai beni che hanno la consistenza di una parola: più precisamente, di una promessa e insieme di un comandamento. I beni primi della vita, quelli che sorprendono, che autorizzano un'attesa, che addirittura suscitano nel soggetto la coscienza della propria identità, che aprono il cammino della vita, sono beni gravidi di una parola.

Non a caso, alla parola gli umani giungono grazie all'esperienza di un incontro. Secondo ogni evidenza, la parola nasce nel quadro dell'incontro tra uomo e donna. Adamo al risveglio dal sonno, molto si meravigliò di colei che subito le apparve carne della sua carne e osso delle sue ossa. Appunto per sancire l'accadimento fortuito – in realtà, non fortuito, ma disposto dal cielo – l'uomo e la donna espressero una parola. Quella parola non era semplicemente l'espressione di un sentimento, ma la professione di una promessa. *Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne*: appunto al servizio della promessa che l'alleanza sarebbe stata per sempre nacque la parola.

Il caso dell'incontro tra uomo e donna suggerisce un paradigma di valore generale per intendere il rapporto tra i primi beni della vita, quelli che accadono, e secondi beni, quelli che possono realizzarsi, e insieme debbono realizzarsi, a prezzo di una scelta. I primi beni, accadendo e suscitando meraviglia, segnalano

come noi nella vita siamo preceduti da un'iniziativa che ci anticipa; soltanto grazie a tale anticipazione la vita è possibile. Essa ha la struttura radicale della risposta alla intenzione buona che ci chiama. Appunto per dare forma a questa promessa che ci precede, a questa vocazione iscritta nel primo accadere grato della vita, è necessaria la parola.

Alla ricognizione della parola iscritta nell'accadere grato della vita non si giunge tuttavia mediante un'ispezione, mediante una conoscenza di carattere per così dire ispettivo e distaccato; si giunge soltanto attraverso le forme della risposta pratica effettiva. Quando i primi discepoli, istruiti da Giovanni battista, con grande attesa e desiderio si misero al seguito di Gesù, egli si voltò e li interrogò:

«Gesù allora si voltò e, vedendo che lo seguivano, disse: «Che cercate?». Gli risposero: «Rabbi (che significa maestro), dove abiti?». Disse loro: «Venite e vedrete». Andarono dunque e videro dove abitava e quel giorno si fermarono presso di lui; erano circa le quattro del pomeriggio. (Gv 1, 38-39)

La domanda *dove abiti?* Può essere tradotta così: dove ti si può trovare sempre? e più radicalmente, dove troveremo noi stessi casa per la nostra vita raminga? Avevano creduto che Gesù era l'Agnello di Dio, colui che toglie il peccato del mondo! un uomo più grande del profeta Giovanni; sapevano in tal senso che solo presso di lui avrebbe trovato riposo la loro vita. ma come raggiungerlo? Gesù non può indicare un indirizzo, ma risponde *venite e vedrete*, a significare che soltanto attraverso il tirocinio della sequela avrebbero potuto apprendere il senso della loro speranza.

Soltanto attraverso la pratica dell'obbedienza è possibile dare forma compiuta al desiderio. Dare ad esso quella forma che sola avrà compimento, certo oltre la vita presente. La sequela è la pienezza della legge, come illustra in maniera assai efficace il racconto della vocazione del giovane ricco, specie nella redazione di Matteo. Se vuoi essere perfetto, se vuoi rimediare a quella sentimento irrimediabile di difetto che ti lascia la pratica della legge intesa come una serie di comandamenti negativi, devi liberarti degli averi, liberarti della tua stessa vita vissuta come patrimonio da difendere, fare di essa un dono per gli altri, e seguire Gesù. soltanto a prezzo di tale scelta la tua vita sarà perfetta, che vuol dire compiuta e non interrotta.